11. 1. 91

Digitized by Google

Digitized by Google

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI ORDINIS PRAEDICATORUM OPERA.

EDITIO ALTERA VENETA

ad plurima exempla comparata, & emendata.

ACCEDUNT

Vita, ſeu Elogium eius a IACOBO ECHARDO diligentiſſime concinnatum;
& BERNARDI MARIAE DE RUBEIS in ſingula Opera
Admonitiones prævię.

TOMUS DECIMUSSEPTIMUS

complectens QUAESTIONES novem poſtremas DE VERITATE,
& QUAESTIONES QUODLIBETALES.



VENETIIS, MDCCLIII.

Cudebat SIMON OCCHI

EX PRIVILEGIO EXCELLENTISSIMI SENATUS.

11.1.31

Digitized by Google

FR: JO. FRAN. BERNARDI MARIAE
DE RUBEIS
ORDINIS PRAEDICATORUM
ADMONITIO PRAEVIA,

in qua

I. *Veterum teſtimonio Quæſtiones, quas vocant Quodlibeta, adſeruntur Sancto Thomæ.*

II. *Nominis etymon: Operis elucubrati tempus: ordo varius in Mſſ. ac editis exemplis.*

III. *Petrus de Alva refellitur, qui eaſdem cuidam Aquinatis diſcipulo adtribuendas cenſet.*

IV. *Mendorum correctiones a Lucarino propoſitæ, & expenſæ.*

I. POST novem poſtremas inter eas, quæ *Diſputatæ* appellari ſolent, Quæſtiones de *Veritate* a Sancto Thoma ſcriptas, præſtat Volumen iſtud, quod numeratur XVII. adfines alias Quæſtiones, vulgo dictas *Quodlibetales*. Prodierunt ipſæ ſub ejuſdem Doctoris nomine, tum ſeorſim typis editæ, tum vel Quæſtionibus Diſputatis, vel Summæ contra Gentiles, vel Commentario in ſecundum Sententiarum librum ſubjunctæ. Germanum fœtum eſſe Angelici Præceptoris, dubitare non ſinunt veteres probatiſſimi teſtes. Ptolomæus Lucenſis Libro XXIII. Hiſtor. Eccleſiaſt. Capite XV. luculentiſſimum teſtimonium fert his verbis: *Hic etiam notavit ſuas quæſtiones de Quolibet, in quibus multa dubia declarantur, magnaque in eiſdem ſcientia continetur.* Guillelmus de Tocco in Vita: *Scripſit... quæſtiones de Quolibet*. Logotheta in Fragmento apud Baluzium: *Undecim Quolibet diſputati*. Trivetus in Chronico ad ann. 1274. *Item Diſputationes undecim de Quolibet: quarum ſex Pariſius, & quinque determinavit in Italia*. Joannes de Columna: *Quodlibeta undecim*. Bernardus Guidonis: *Item ſcripſit Quodlibeta undecim diſputata*. Petrus Rogerius, poſtea Clemens VI. *Item undecim Quodlibeta diſputata*. Conſentiunt denique Valleoletanus, Pignonus, & S. Antoninus. Nempe hoc Opus, vario Quæſtionum argumento, ac multiplici dubiorum reſolutione refertum, diſertiſſimo teſtimonio, omnes abſque ulla diſcrepantia Sancto Thomæ Aquinati adjudicant, quotquot ſynchroni, & ſuppares, aliique Operum eius Nomenclatores numerari poſſunt. Mirum foret, ac ſimile portento, dubium aliquod ingeri de Operis auctore! Sed attamen ingeſtum fuiſſe dubium, ac proxima ſuperiore ætate inventum eſſe, qui non ipſi Thomæ eas *Quæſtiones*, ſed cuidam ejuſdem Diſcipulo tribuendas exiſtimaverit, infra dicendum.

Pignonus, & Sanctus Antoninus, quos poſtremos inter teſtes advocavimus, non *undecim*, contra ac cæteri, ſed *duodecim* numerant *Quodlibeta diſputata*. Nullam eſſe antilogiam, jam primus animadvertit diligentiſſimus Echardus. Qui namque *undecim* tantum laudat, (verbis ejus utor,) duo ex illis ſimul jungit, ut in ſuis Mſs. Codicibus copulata videbat: qui vero *duodecim*, illa ea-

demmet duo diſtinguit, ut in ſuis Codicibus diſtipcta erant ; quod ex pluribus Codicibus Mſs. etiamnum ſervatis facile evincitur.

II. Cur vero *Quodlibetales* Quæſtiones dictæ fuerint, haud inutilis quæſtio moveri poteſt. Lambertus Campeſter in ea, quam curavit editione, inſcribendas hujuſmodi Quæſtiones cenſuit, *Problemata Divi Thomæ: quæ*, ait, *Quodlibetas Quæſtiones* inepte Neoterici vocant, nos autem rectius placita Theologica nuncupamus. De nominis etymo agunt etiam Voſſius Libro III. de Vitiis ſermonis Capite XL. & Ducangius in Gloſſario. Voſſii verba refero: „ *Quodlibetum*, inquientis, de quo in utramque diſſeritur partem : ex eo dictum, quia „ *quod libet* defenditur. Vox ea a compluribus ſæculis obtinuit in Scholis . . . „ Græcis dicitur *εἰς ἑκάτερα ἐπιχειρεῖν*." Hinc *Quodlibetales quæſtiones*, eadem notione, ut addunt Pariſienſes Monachi S. Mauri in laudato Ducangii Gloſſario, quod ipſi quamplurimis additamentis auxerunt, & locupletarunt.

Utut de nominis etymo ſeſe res habeat, alia certe ſubjecta voci ratio aut notio dici debet, ſi animum mentemque ad *Quodlibetales* Aquinatis *quæſtiones* advertamus : in quibus non diſſeritur in utramque partem, neque defenditur quod modo libuerit, quod poſtea : unde neque *Problemata* dicenda ſunt, quæ juxta vulgatiſſimam notionem in quamlibet partem ambiguo & ancipiti certamine diſceptantur, nec definite conſtant. Singula *Quodlibeta* in *Quæſtiones* tributa ſunt, & Quæſtiones in *Articulos*, quibus argumenti principalis in Quæſtione propoſiti ad examen vocantur variæ partes, expenduntur, illuſtrantur. Pro more ſuo, contraria primo loco ponit Aquinas argumenta : unum, vel plura ſequuntur argumenta proluſoria, quæ ſolent appellari argumenta *ſed contra:* tum propoſita ſolvitur dirimiturque quæſtio : adverſis denique reſpondetur argumentis. Hanc adhibuit ille methodum in *Commentariis in Sententiarum libros*, & *in Quæſtionibus Diſputatis :* eamdemque ſervavit *in Summa Theologica* : quæ tamen opera appellaverit nemo *Quæſtiones Quodlibetales*. Eo itaque nomine appellatas arbitror illas Quæſtiones, quibus Doctor noſter de variis *quibuslibet* argumentis pertractavit, ſive quæ pro nata occaſione occurrebant, ſive quæ proponebantur ab aliis. Hinc differunt a *Quæſtionibus Diſputatis*, quas ipſe data opera verſavit in Scholis agitavitque : ac differunt etiam a *Commentariis*, & a *Summa Theologica*, propterea quod hæc Opera integrum complectantur quoddam veluti doctrinæ Theologicæ corpus, nonniſi varia quædam Theologicæ doctrinæ capita contineant illæ. Qua demum notione *Quæſtiones quodlibetales* intellectas puto a Ptolomæo Lucenſi, qui loco citato ſic eas recenſet: *Hic etiam*, inquiens, *notavit ſuas Quæſtiones de Quolibet*, *in quibus multa dubia declarantur*. Quo demum fit, neque recte ſe habere propoſitum a Campeſtro titulum *Placitorum Theologicorum*; cum eo ſimiliter nomine nuncupari merito poſſint, ac multo inſignius debeant, quæcumque in aliis operibus Theologicis, maximeque in *Summa* verſat, & diſcutit, & reſolvit Sanctus Thomas.

Ubi vero, quove tempore eas Thomas ediderit quæſtiones, narrat Trivetus in Chronico*: Item Diſputationes undecim*, inquiens, *de Quolibet : quarum ſex Pariſius, & quinque determinavit in Italia*. Mos vigebat in Scholis Pariſienſibus, ut qui gradus percurrebant, anno primo explanarent ſententias in alicujus Magiſtri Schola, ſub ejuſque regimine ac cenſura : ſecundo anno, *licentia* accepta, ſententias legere pergerent, tamquam Magiſtri, Scholam ipſi regentes : anno demum tertio quæſtiones, quas vellent, pertractarent, & reſponderent *Quodlibetis*. Explanare *Sententias* cœperat Aquinas anno 1253. in conſueta ſtudiorum inſtauratione. Moto diſſidio a Pariſienſibus Magiſtris, vertente anno in nova inſtauratione Scholarum, licentiam non obtinuit : perrexitque *Sententias* exponere. Diſſidio compoſito, Scholæ regimen aut Magiſterium auſpicatus eſt vel anno 1256. vel inſequente. Hinc *Quæſtiones Diſputatas* agitavit, cum Sententias iam explanaſſet; & *Quodlibetales* reſolutiones edidit ad annum uſque

1258.

Digitized by Google

1258. vel inſequentem, ut alibi hanc partem chronographiæ digerentes tradidimus.

Non omnia Pariſiis, tempore jam ſtatuto, ſcripta ab Aquinate, verum *ſex* dumtaxat *Quodlibeta*, Trivetus narrat. Quæ ſuperſunt *quinque*, ſcripſit ille edidit que *in Italia*. In Diſſertatione de *Quæſtionibus Diſputatis*, reditum Thomæ in Italiam referendum eſſe ad annum 1261. cum Ptolomæo Lucenſi, veriſimiliori adhærentes chronologiæ, confecimus: unde tempora innoteſcunt, quibus alteram Operis partem elucubravit Thomas, cum noſtras Romæ, Urbeveteri, Peruſii, Viterbii Scholas moderaretur.

Num Pariſiis priora *ſex*, & in Italia *quinque* poſteriora ſcripſerit *quodlibeta*, non ita facile dictu: nec enim idem hujuſmodi Quæſtionum ordo in editis exemplis, & Manuſcriptis Codicibus. Hanc notat varietatem Echardus: hanc nos ipſi deprehendimus in Codice, quem ſervat Bibliotheca Veneta SS. Joannis & Pauli. Hinc demum colligitur, nomen *Quodlibetalium Quæſtionum* in Pariſienſi Univerſitate invaluiſſe, quæſtionibus illis impoſitum, quibus pro data occaſione reſpondebant Magiſtri, qui Scholas moderabantur. Unde vana Joannis Nicolai dubitatio: *an* illud *impoſuerit* nomen *Sanctus Thomas operi ſuo*, *an aliquod aliud*. Codices *vetuſti Mſs.* quos optat, opus eſſe non videntur, ut res iſta debeat *certius* explorari.

III. Veterum omnium teſtimonio jam conſtat, ſcriptum hoc opus fuiſſe a Thoma Aquinate: ac innoteſcunt Scholæ, atque tempora, ubi & quando illud ipſe elucubraverit. Cæcutierit ergo in meridiano Sole oportet Petrus de Alva, qui Auctorem operis, rejecto Aquinate, quemdam obtrudit Thomæ diſcipulum. Quænam fuerit tam fulgida illa ratio, quæ hanc ipſi ingeſſerit opinionem? Verba ejus accipe, quæ habentur in Opuſculo, quod inſcripſit, *Certum quid certiſſimæ falſitatis*. „ Quæſtiones, inquit, *Quodlibetales* eſſe alicujus ſui (Thomæ) diſcipuli, ſatis liquet ex quadam auctoritate Patris Joannis de Tabiena „ in Summa ſua fol. 734. verbo *Feriæ*, num. 13. " An hæc auctoritas Tabienæ, ſi qua foret, ſynchronis ſupparibuſque allatis teſtibus prævaleat? At indicatum locum Tabienæ luſtravit Franciſcus Janſſens Elinga, teſtaturque in ejuſdem Opuſculi refutatione: „ Tabienam nec loco allegato in Summa, videlicet „ verbo *Feriæ*, num. 13. imo nec per totum illud Caput, unum jota habere, „ quo vel mentio fiat de *Quæſtionibus Quodlibetalibus*, & multo minus de *ali-* „ *quo diſcipulo* Divi Thomæ. " Quod ait, cuique diligentius propriis oculis expendendum proponit in ipſo Tabienæ Opere, quod in Bibliotheca Prædicatorum Lovanienſi adſervatur, cum his verbis in calce Voluminis: *Summa Tabiena*, *cui titulus*, *Summa Summarum de caſibus conſcientiæ*, *a proprio originali excerpta*, & *Bononiæ impreſſa anno* 1517. Hæc ſcilicet prima eſt ejuſdem Operis editio. Mala igitur fide, non ullius præſidio auctoritatis egit Alva, cum Tabienam teſtem advocat, ut Aquinati abjudicet *Quodlibetales Quæſtiones*, eaſque tribuat Aquinatis diſcipulo.

Typis editum præſto mihi eſt ejuſdem *Summæ* exemplum, in cujus calce hæc lego: „ *Explicit Summa Tabiena Reformata*, cui titulus eſt, *Summa Sum-* „ *marum de Caſibus conſcientiæ*, a proprio originali excerpta, & Bononiæ im- „ preſſa in ædibus Benedicti Hectoris Bibliopolæ. Bon. anno Domini 1520. die „ 21. Aprilis, Leone X. Pontifice Maximo regnante (in 4.) " Hæc eſt editio, ſecundis curis ab ipſo Joanne de Tabia, qui & *Cagnazzo* cognominatus eſt, impreſſa. Poſt epiſtolam nuncupatoriam ad Thomam de Vio Cajetanum S. R. E. Cardinalem, ſic admonet lectorem Auctor: „ Cum hoc Opus, quod *Summa* „ *reformata* inſcribitur, extrema ſibi manu impoſita, ac formis excuſſum, in „ lucem prodiiſſet; mihi, qui illud Rempublicam Chriſtianam juvandi gratia „ elucubravi, percurrere totum atque evolvere placuit, ut ſi quid addendum

„ detra-

Digitized by Google

„ detrahendumque foret, officio meo ac Religionis noſtræ decori minime deeſ-„ ſem.. Hanc tandem *Summam reformatam*, quantum mihi homini viatori poſſi-„ bile fuit, iterum recenſui. “ Hanc ſecundam Editionem, quæ Petrum de Alva ugere non debuerat, diligentius expendenti occurrunt plura, quæ ipſius Alvæ ɔinationem refellunt, elidunt, profligant. Ac 1. loco allegato *v. Feriæ* num. 13. .lla *Quæſtionum Quodlibetalium*, nulla *cuiuſdam Thomæ diſcipuli*, qui eas elucubraverit, ingeritur mentio. 2. Numero 12. præcedente, fol. 229. *tergo*, earumdem *Quæſtionum* mentio occurrit, ipſæque laudantur ſub nomine S. Thomæ, his verbis: „ Unde *S. Thomas Ql. 6. qu. 5. art.* 1. ſic ait: eſt conſiderandum, quod „ unuſquiſque peccatum originale contrahit ex hoc, quod fuit in Adam ſecun-„ dum ſeminalem rationem. “ 3. Hujuſmodi *Quæſtionum Quodlibetalium* index frequentius in Opere legitur. V. g. *v. Beneficium* num. 24. laudatur Aquinas *Ql. 9. qu. ult. art. penult. & Ql.* 8. *qu. 6. art.* 5. V. *Meritum* n. 8. hæc habet Tabiena: *Reſp. ſecundum S. Thomam Ql. 6. qu. 6. quod ſic: ubi ſic ait, aliquis actus poteſt dici meritorius &c.* In Addendis, quæ proſtant in fine Voluminis, præſto ſunt hæc verba: „ Sed primum eſt expreſſe contra S. Thomam, qui *in 5. Ql. art.* 16. ait: „ quando de adulterio procedit inſamia, vel aliqua ſigna evidentia apparent &c. “ Nullus dubito futurum id fuiſſe ut Petrum de Alva puderet, hæc ſi tandem aliquando animadvertiſſet, in eam ire ſe potuiſſe opinionem, quam hactenus everſam profligatamque prudens quiſque doctuſque fateri debet.

IV. Menda quædam, quibus Veneta anni 1593. editio Dominici Nicolini vitiata prodiit, corrigit Reginaldus Lucarinus ſuis in Animadverſionibus *in Textum S. Thomæ* Romæ impreſſis anno 1666. apud Succeſſores Vitalis Maſcardi. „ Quodlib. 7. art. 18. ad 8. *circa eos, qui prædicant*. Legendum videtur: *quibus prædi-„ cant*. “ Imo genuinam & unicam eſſe hanc lectionem, integer textus evincit: *Dicendum, quod per actionem intelligitur ibi* (in Gloſſa) *non ſolum Opus manuale, ſed omnia quæ ad activam vitam pertinent. Solicitudo autem, quæ exhibetur a prædicatoribus circa eos, qui* (abſque dubio quibus) *prædicant, ad activam vitam pertinet.*

„ Quodlib. 6. art. 7. C. *Si hoc alteri non conveniret, quam Chriſto*. Lege: *Si hoc „ alteri conveniret, quam Chriſto*. “ Puto ego, mendum nullum eſſe. Textum profero: *Apoſtolus dicit ad Rom. 5. In quo omnes peccaverunt: a qua univerſitate ſolus Chriſtus excipitur, qui in Adam non fuit ſecundum ſeminalem rationem. Alioquin ſi hoc alteri non conveniret quam Chriſto, non indigeret Chriſti redemptione.* Senſus eſt: ſi alteri, quam Chriſto, non conveniret, fuiſſe in Adam ſecundum ſeminalem rationem, & peccaviſſe in Adam, is redemptione Chriſti non indigeret. Convenit etiam lectio Lucarini, quæ ſenſum reddit: ſi alteri, quam Chriſto, conveniret non fuiſſe in Adam ſecundum ſeminalem rationem, & non peccaviſſe in Adam, is redemptione Chriſti non indigeret. Primigeniam lectionem vetuſti Codices bonæ notæ indicabunt.

„ Quodlib. 5. art. 2. ad 1. in fin. *Adjuta per gratiam ſunt principia demerendi*. „ Corrige: *adjuta per gratiam poſſunt eſſe principia merendi*. “ Textus eſt: *Alio modo poteſt intelligi ſic, quod naturalia non ſint principia merendi, vel demerendi: & ſic falſum eſt. Naturalia enim, adjuta per gratiam ſunt eſſe principia demerendi.* Optima correctio Lucarini ex ipſo textu colligitur: *poſſunt eſſe principia merendi.*

„ Quodlib. 3. art. 10. in C. *In his vero, quæ pertinent ad fidem, & bonos mo-„ res*. Alibi: *vel*, ſeu *aut bonos mores*. Vide noſtros S. Antoninum p. 3. tit. 5. c. „ 2. §. 9. Silveſtrum *v. Opinio* num. 1. qu. 1. Corradum de Contract. qu. 100. poſt „ Concluſ. 3. in ſolut. 5. arg. “ Integer textus Thomæ ſic habet: „ Dicendum, „ quod diverſæ opiniones Doctorum Sacræ Scripturæ, ſi quidem non pertineant „ *ad fidem & bonos mores*, abſque periculo auditores utramque opinionem ſequi

„ poſ-

„ poſſunt.... In his vero, quæ pertinent *ad fidem & bonos mores*, nullus excuſa-
„ tur, ſi ſequatur erroneam opinionem alicujus Magiſtri. " Bis ea verba occurrunt cum particula copulante, & : at perinde fuerit, ad ſummam doctrinæ quod attinet, ſi particula disjunctiva, *vel*, legenda foret. Ipſe Thomas in Reſp. ad 1. ſic ait juxta Nicolini editionem: „ *Omnia quæ dixerint vobis, ſervate & facite:*
„ de illis intelligatur, quæ ad Cathedram pertinent: ad quam non pertinent ea,
„ quæ ſunt *contra fidem, vel bonos mores.* " Adnotaverim demum, in Aquinatis textu, quem loco citato integrum affert S. Antoninus, utrobique particulam, *vel*, adhiberi: *ad fidem, vel bonos mores.*

Mendum aliud, quod Lucarini diligentiam fugit, corrigendum propono Quodlib. 12. art. 1. in C. *ex hac parte non deſideratur eſſe relationis, ſed diſtinctio & oppoſitio ejus.* Lege: *ex hac parte non conſideratur eſſe relationis.* Ex ipſo textu, quem conſule, emendatio colligitur.

IN-

INDEX
QUAESTIONUM, & ARTICULORUM
DE VERITATE

Quæ in hoc volumine continentur.

QUAESTIO XXI.

De bono.

Art. 1. Utrum bonum aliquid addat ſupra ens.
Art. 2. Utrum ens, & bonum convertantur ſecundum ſuppoſita.
Art. 3. Utrum bonum ſecundum rationem ſit prius quam verum.
Art. 4. Utrum omnia ſint bona bonitate prima.
Art. 5. Utrum bonum creatum ſit bonum per ſuam eſſentiam,
Art. 6. Utrum bonum creaturæ ſit in modo, ſpecie, & ordine, ſicut Auguſtinus dicit.

QUAESTIO XXII.

De voluntate.

Art. 1. Utrum omnia bonum appetant.
Art. 2. Utrum omnia appetant ipſum Deum.
Art. 3. Utrum appetitus ſit quædam ſpecialis potentia animæ.
Art. 4. Utrum voluntas in rationalibus ſit alia potentia præter appetitivam ſenſitivæ partis.
Art. 5. Utrum voluntas aliquid de neceſſitate velit.
Art. 6. Utrum voluntas de neceſſitate velit quidquid vult.
Art. 7. Utrum aliquis mereatur volendo id quod de neceſſitate vult.
Art. 8. Utrum Deus poſſit cogere voluntatem.
Art. 9. Utrum aliqua creatura poſſit immutare voluntatem, vel imprimere in ipſam.
Art. 10. Utrum voluntas, & intellectus ſint eadem potentia.
Art. 11. Utrum voluntas ſit altior potentia quam intellectus, vel e converſo.
Art. 12. Utrum voluntas moveat intellectum & alias vires animæ.
Art. 13. Utrum intentio ſit actus voluntatis.
Art. 14. Utrum eodem motu voluntas velit finem, & intendat ea quæ ſunt ad finem.
Art. 15. Utrum electio ſit actus voluntatis.

QUAESTIO XXIII.

De voluntate Dei.

Art. 1. Utrum Deo competat voluntatem habere.
Art. 2. Utrum voluntas divina poſſit diſtingui per antecedens, & conſequens.
Art. 3. Utrum voluntas Dei convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti, & ſigni.
Art. 4. Utrum Deus de neceſſitate velit quidquid vult.
Art. 5. Utrum divina voluntas rebus volitis neceſſitatem imponat.
Art. 6. Utrum iuſtitia in rebus creatis dependeat ex ſimplici Dei voluntate.
Art. 7. Utrum teneamur voluntatem noſtram conformare voluntati divinæ.
Art. 8. Utrum teneamur conformare voluntatem noſtram voluntati divinæ in volito, ut ſcilicet teneamur velle hoc quod ſcimus Deum velle.

QUAESTIO XXIV.

De libero arbitrio.

Art. 1. Utrum homo ſit liberi arbitrii.
Art. 2. Utrum liberum arbitrium ſit in brutis.
Art. 3. Utrum liberum arbitrium ſit in Deo.
Art. 4. Utrum liberum arbitrium ſit potentia, vel non,

Digitized by Google

Art. 5. Utrum liberum arbitrium ſit una potentia, vel plures.
Art. 6. Utrum liberum arbitrium ſit voluntas, vel potentia alia a voluntate.
Art. 7. Utrum poſſit eſſe aliqua creatura quæ liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono.
Art. 8. Utrum liberum arbitrium creaturæ poſſit confirmari in bono per aliquod donum gratiæ.
Art. 9. Utrum liberum arbitrium hominis in ſtatu viæ poſſit confirmari in bono.
Art. 10. Utrum liberum arbitrium alicujus creaturæ poſſit eſſe obſtinatum in malo, vel immutabiliter firmatum.
Art. 11. Utrum liberum arbitrium hominis in ſtatu viæ poſſit eſſe obſtinatum in malo.
Art. 12. Utrum liberum arbitrium in ſtatu peccati mortalis ſine gratia poſſit vitare peccatum mortale.
Art. 13. Utrum aliquis exiſtens in gratia poſſit peccatum mortale vitare.
Art. 14. Utrum liberum arbitrium poſſit in bonum ſine gratia
Art. 15. Utrum homo ſine gratia poſſit ſe præparare ad gratiam habendam.

QUAESTIO XXV.

De ſenſualitate.

Art. 1. Utrum ſenſualitas ſit vis cognitiva, vel appetitiva tantum.
Art. 2. Utrum ſenſualitas ſit una potentia ſimplex, vel dividatur in plures potentias, ſcilicet iraſcibilem, & concupiſcibilem.
Art. 3. Utrum iraſcibilis, & concupiſcibilis ſint tantum in appetitu ſuperiori, vel inferiori.
Art. 4. Utrum ſenſualitas obediat rationi.
Art. 5. Utrum in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum.
Art. 6. Utrum concupiſcibilis ſit magis corrupta & infecta quam iraſcibilis.
Art. 7. Utrum ſenſualitas in vita iſta curari poſſit a corruptione prædicta.

QUAESTIO XXVI.

De paſſionibus animæ.

Art. 1. Qualiter anima ſeparata a corpore patiatur.
Art. 2. Quomodo anima coniuncta corpori patiatur.
Art. 3. Utrum paſſio ſit tantum in appetitiva ſenſitiva.
Art. 4. Secundum quid attenditur contrarietas, & diverſitas inter animæ paſſiones.
Art. 5. Utrum ſpes, timor, gaudium, & triſtitia ſint quatuor principales animæ paſſiones.
Art. 6. Utrum paſſionibus mereamur.
Art. 7. Utrum paſſio adiuncta merito diminuat aliquid de merito.
Art. 8. Utrum huiuſmodi paſſiones fuerint in Chriſto.
Art. 9. Utrum paſſio doloris fuerit in anima Chriſti quantum ad ſuperiorem rationem.
Art. 10. Utrum per dolorem paſſionis, qui erat in ſuperiori ratione Chriſti, impediebatur gaudium fruitionis, & e converſo.

QUAESTIO XXVII.

De gratia.

Art. 1. Utrum gratia ſit aliquid creatum poſitive in anima.
Art. 2. Utrum gratia gratum faciens ſit idem quod caritas.
Art. 3. Utrum aliqua creatura poſſit eſſe cauſa gratiæ.
Art. 4. Utrum ſacramenta novæ legis ſint cauſa gratiæ.
Art. 5. Utrum in homine uno ſit una tantum gratia gratum faciens.
Art. 6. Utrum gratia ſit in eſſentia animæ ſicut in ſubiecto.
Art. 7. Utrum gratia ſit in ſacramentis.

QUAESTIO XXVIII.

De iuſtificatione impii.

Art. 1. Utrum iuſtificatio impii ſit remiſſio peccatorum.
Art. 2. Utrum peccatorum remiſſio poſſit eſſe ſine gratia.
Art. 3. Utrum ad iuſtificationem impii liberum arbitrium requiratur.
Art. 4. Quis motus liberi arbitrii ad iuſtificationem requiratur.
Art. 5. Utrum in iuſtificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.
Art. 6. Utrum gratiæ infuſio, & culpæ remiſſio ſint idem.

Art. 7. Utrum remiſſio culpæ naturaliter præcedat infuſionem gratiæ.
Art. 8. Utrum in iuſtificatione impii motus liberi arbitrii naturaliter præcedat gratiæ infuſionem.
Art. 9. Utrum iuſtificatio impii ſit in inſtanti.

QUAESTIO XXIX.

De gratia Chriſti.

Art. 1. Utrum in Chriſto ſit gratia creata.
Art. 2. Utrum ad hoc quod uniatur humana natura Verbo in perſona, requiratur habitualis gratia.
Art. 3. Utrum gratia Chriſti ſit infinita.
Art. 4. Utrum gratia capitis conveniat Chriſto ſecundum humanam naturam.
Art. 5. Utrum in Chriſto requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod ſit caput.
Art. 6. Utrum Chriſtus mereri potuerit.
Art. 7. Utrum Chriſtus aliis mereri potuit.
Art. 8. Utrum Chriſtus in primo inſtanti ſuæ conceptionis mereri potuerit.

Digitized by Google

INDEX
QUAESTIONUM
QUODLIBETALIUM,
SIVE DE PLACITIS
SANCTI THOMAE.

QUODLIBET I.

Continet Quæſtiones X.

Articulos vero XXII.

Quæſtiones Quodlibeti I.

Quæſt. I. De beato Benedicto.
Quæſt. II. De humana natura in Chriſto.
Quæſt. III. De Angeli loco, & motu.
Quæſt. IV. De bono naturæ, & gratiæ in homine.
Quæſt. V. De his quæ pertinent ad bonum gratiæ.
Quæſt. VI. De confeſſione.
Quæſt. VII. De his quæ pertinent ad clericos.
Quæſt. VIII. De his quæ pertinent ad religioſos.
Quæſt. IX. De pertinentibus ad culpam.
Quæſt. X. De bono gloriæ.

Articuli Quodlibeti I.

Art. 1. Utrum beatus Benedictus viderit divinam eſſentiam.
Art. 2. utrum in Chriſto ſint duæ filiationes.
Art. 3. utrum Chriſtus in cruce mortuus fuerit.
Art. 4. utrum Angelus ſit in loco per operationem tantum.
Art. 5. utrum Angelus poſſit moveri de extremo ad extremum non tranſeundo per medium.
Art. 6. utrum formæ præcedentes corrumpantur per adventum animæ.
Art. 7. utrum homo abſque gratia per ſolam naturalem arbitrii libertatem poſſit ſe ad gratiam præparare.
Art. 8. utrum primus homo in ſtatu innocentiæ dilexerit Deum ſuper omnia.
Art. 9. utrum contritus debeat magis velle eſſe in inferno quam peccare.
Art. 10. utrum ſufficiat confiteri ſcripto.
Art. 11. utrum confeſſio differri poſſit uſque ad quadrageſimam.
Art. 12. utrum ſacerdos parochialis teneatur credere ſuo ſubdito dicenti ſibi, alteri ſe confeſſum.
Art. 13. utrum habens duas Eccleſias teneatur utriuſque officium dicere.
Art. 14. utrum vacans ſaluti animarum peccet, ſi circa ſtudium tempus occupat.
Art. 15. utrum religioſus teneatur revelare prælato ſuo præcipienti ſecretum ſuæ fidei commiſſum.
Art. 16. utrum ſubditus debeat prælato præcipienti revelare culpam occultam alterius fratris.
Art. 17. utrum peccatum ſit aliqua natura.
Art. 18. utrum periurium ſit gravius peccatum quam homicidium.
Art. 19. utrum faciens contra conſtitutionem Papæ per ignorantiam, non peccet.
Art. 20. utrum monachus peccet mortaliter comedendo carnes.
Art. 21. utrum corpus glorioſum poſſit eſſe cum alio corpore in eodem loco.

Art. 22. utrum aliquo modo corpus glorioſum poſſit eſſe ſimul in eodem loco cum alio corpore.

QUODLIBET II.

continet Quæſtiones VIII.

Articulos vero XVI.

Quæſtiones Quodlibeti II.

Quæſt. I. De Chriſto mortuo & eius paſſione.
Quæſt. II. De Angeli compoſitione.
Quæſt. III. De tempore motus ipſorum Angelorum.
Quæſt. IV. De homine quantum ad virtutes, & vitia.
Quæſt. V. De virtutibus circa res humanas.
Quæſt. VI. De peccatis.
Quæſt. VII. De pœna peccati.
Quæſt. VIII. De remiſſione peccatorum.

Articuli Quodlibeti II.

Art. 1. Utrum Chriſtus in triduo fuerit idem homo.
Art. 2. utrum alia paſſio Chriſti ſine morte ſuffeciſſet ad redemptionem humani generis.
Art. 3. utrum Angelus componatur ex eſſentia, & eſſe.
Art. 4. utrum in Angelis ſit idem ſuppoſitum, & natura.
Art. 5. utrum tempus movens creaturam ſpiritualem, & menſurans temporalem ſit idem.
Art. 6. utrum homines credere debuiſſent Chriſto non facienti viſibilia miracula.
Art. 7. utrum pueri Iudæorum ſint baptizandi invitis parentibus.
Art. 8. utrum propter conſuetudinem aliqui deobligentur a iure reddendi decimas.
Art. 9. utrum filius teneatur obedire parentibus carnalibus quantum ad omnia.
Art. 10. utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ, emptori.
Art. 11. utrum appetere prælationem ſit peccatum.
Art. 12. utrum ſit peccatum prædicatori habere oculum ad temporalia.
Art. 13. utrum anima ſeparata poſſit pati ab igne corporeo.
Art. 14. utrum æquali pœna puniendi in purgatorio, unus citius poſſit liberari quam alius.
Art. 15. utrum peccatum in Spiritum ſanctum ſit irremiſſibile.
Art. 16. utrum cruce ſignatus moriens ante ſuſceptum iter, habeat plenariam indulgentiam peccatorum.

QUODLIBET III.

continet Quæſtiones XIV.

Articulos vero XXXI.

Quæſtiones Quodlibeti III.

Quæſt. I. De potentia Dei.
Quæſt. II. De Deo quantum ad naturam aſſumptam.
Quæſt. III. De Angelis quomodo ſe habeant erga animas.
Quæſt. IV. De hominibus quo ad diverſos ſtatus.
Quæſt. V. De pertinentibus ad religioſos.
Quæſt. VI. De his quæ competunt in religione exiſtentibus.
Quæſt. VII. De pertinentibus ad laicos.
Quæſt. VIII. De his quæ pertinent communiter ad omnes homines.
Quæſt. IX. De anima quantum ad eius cognitionem.
Quæſt. X. De anima quantum ad pœnam.
Quæſt. XI. De homine quantum ad corporis ſexum.
Quæſt. XII. De actibus communibus omnibus hominibus.
Quæſt. XIII. De pœnitentia.
Quæſt. XIV. De creatura pure corporali.

Articuli Quodlibeti III.

Art. 1. Utrum Deus poſſit facere, quod materia ſit ſine forma.
Art. 2. utrum Deus poſſit facere idem corpus localiter eſſe ſimul in duobus locis.
Art. 3. utrum Anima Chriſti poſſit ſcire infinita.
Art. 4. utrum oculus Chriſti poſt mortem fuerit oculus æquivoce.
Art. 5. utrum Chriſtus poſt reſurrectionem vere comedit, cibum ſibi incorporando.
Art. 6. utrum Angelus ſit aliquo modo cauſa animæ rationalis.

Art.

Art. 7. utrum Angelus influat in animam humanam.
Art. 8. utrum diabolus inhabitet hominem mortaliter peccantem.
Art. 9. utrum liceat alicui petere licentiam pro ſe, docendi in Theologia.
Art. 10. utrum diſcipuli ſequentes diverſas opiniones Magiſtrorum excuſentur a peccato erroris.
Art. 11. utrum liceat inducere iuvenes ad religionem voto, vel iuramento.
Art. 12. utrum qui obligati ſunt voto, vel iuramento ad intrandum religionem, non teneantur intrare.
Art. 13. utrum qui in ſæculo ſunt peccatores, ſint ad religionem attrahendi.
Art. 14. utrum quis abſque peccato poſſit aliquem iuramento aſtringere, quod religionem non intret.
Art. 15. utrum Religioſi qui nihil habent in proprio, vel communi, poſſint eleemoſynam facere.
Art. 16. utrum Religioſus poſſit egredi clauſtrum abſque licentia ſui prælati, ut patri ſubveniat in neceſſitate exiſtenti.
Art. 17. utrum Presbyteri parochiales ſint maioris perfectionis quam Religioſi.
Art. 18. utrum mulier poſt votum continentiæ emiſſum in facie Eccleſiæ, ſi nupſerit, poſſit abſque peccato viro carnaliter commiſceri.
Art. 19. utrum quis reddere teneatur quod ex uſura lucratus eſt.
Art. 20. utrum anima ſit compoſita ex materia & forma.
Art. 21. utrum anima ſeparata cognoſcat aliam animam ſeparatam.
Art. 22. utrum liceat requirere ab aliquo moriente ut ſtatum ſuum poſt mortem revelet.
Art. 23. utrum anima ſeparata poſſit pati ab igne corporeo.
Art. 24. utrum damnati gaudeant de pœnis inimicorum.
Art. 25. utrum Adam non peccante, tot fuiſſent nati mares, quot feminæ.
Art. 26. utrum conſcientia errare poſſit.
Art. 27. utrum conſcientia liget ad peccatum.
Art. 28. utrum ſatisfactio iniuncta a ſacerdote ſit ſacramentalis.
Art. 29. utrum ei qui omiſit dicere divinum officium, ſit iniungendum ut iterato dicat.
Art. 30. utrum arcus cæleſtis ſit ſignum non futuri diluvii.
Art. 31. utrum mundum non eſſe æternum poſſit demonſtrari.

QUODLIBET IV.

Continet Quæſtiones XII.

Articulos vero XXIV.

Quæſtiones Quodlibeti IV.

Quæſt. I. De rebus divinis & humanis.
Quæſt. II. De pertinentibus ad potentiam Dei.
Quæſt. III. De his ad quæ divina potentia ſe extendere poteſt.
Quæſt. IV. De pertinentibus ad perſonam Filii Dei.
Quæſt. V. De Chriſto in cruce, & in ſepulcro poſito.
Quæſt. VI. De gratia, & ſacramentis, & actibus humanis.
Quæſt. VII. De ſacramentis gratiæ.
Quæſt. VIII. De actibus pertinentibus ad prælatos.
Quæſt. IX. De actibus pertinentibus ad omnes homines.
Quæſt. X. De pertinentibus ad vim appetitivam.
Quæſt. XI. De actibus malis, & primis motibus.
Quæſt. XII. De pueris recipiendis ad religionem.

Articuli Quodlibeti IV.

Art. 1. utrum in Deo ſint plures ideæ.
Art. 2. utrum in Deo ſit virtus.
Art. 3. utrum aquæ ſint ſuper cælos.
Art. 4. utrum Deus poſſit aliquid in nihilum redigere.
Art. 5. utrum Deus reparare poſſit idem numero quod in nihilum eſt redactum.
Art. 6. utrum Pater eodem Verbo dicat ſe, & creaturam.
Art. 7. utrum Filius diſtinguatur filiatione a Spiritu ſancto.
Art. 8. utrum corpus Chriſti in cruce, & in ſepulcro ſit unum numero.
Art. 9. utrum Deus ſemper faciat novam gratiam.
Art. 10. utrum per abſolutionem ſacerdotis, culpa remittatur.
Art. 11. utrum vir poſſit accipere crucem uxore nolente, ſi de eius incontinentia timeatur.
Art. 12. utrum ſubditus teneatur revelare præ-

Digitized by Google

prælato præcipienti crimen occultum fratris.
Art. 13. utrum Papa poſſit diſpenſare ſuper bigamia.
Art. 14. utrum debeant vitari illi excommunicati de quorum excommunicatione eſt apud peritos diverſa ſententia.
Art. 15. utrum Prælatus poſſit committere curam Eccleſiæ ſuæ conſanguineo idoneo.
Art. 16. utrum homo ſine peccato poſſit appetere ſcire ſcientias magicas.
Art. 17. utrum enuntiabile ſemel verum, ſit ſemper verum.
Art. 18. utrum determinationes Theologicæ debeant fieri auctoritate, vel ratione.
Art. 19. utrum aliquis abſque perfecta caritate ſe poſſit martyrio offerre.
Art. 20. utrum pati martyrium propter Chriſtum ſit in præcepto.
Art. 21. utrum primi motus ſemper ſint peccata.
Art. 22. utrum primi motus in infidelibus ſint peccata mortalia.
Art. 23. utrum pueri non exercitati in præceptis, debeant recipi in religione.
Art. 24. utrum conſilia ordinentur ad præcepta.

QUODLIBET V.

Continet Quæſtiones XIII.

Articulos vero XXVIII.

Quæſtiones Quodlibeti V.

Quæſt. I. DE ſcientia Dei.
Quæſt. II. De potentia Dei.
Quæſt. III. De Deo quantum ad naturam aſſumptam.
Quæſt. IV. De Angelo quo ad ævum.
Quæſt. V. De hominibus quo ad diverſa.
Quæſt. VI. De hominibus quo ad ſacramenta.
Quæſt. VII. De ſacramento pœnitentiæ.
Quæſt. VIII. De matrimonio.
Quæſt. IX. De virtutibus.
Quæſt. X. De præceptis.
Quæſt. XI. De pertinentibus ad quoſdam hominum ſtatus.
Quæſt. XII. De doctoribus.
Quæſt. XIII. De religioſis.

Articuli Quodlibeti V.

Art. 1. utrum Deus ſciat primum inſtans in quo potuit mundum creare.
Art. 2. utrum præſciti a Deo poſſint promereri.
Art. 3. utrum Deus poſſit virginem reparare poſt ruinam.
Art. 4. utrum hæc ſit falſa: Deus poteſt peccare, ſi vult.
Art. 5. utrum totus ſanguis Chriſti, qui in paſſione eius eſt effuſus, ad corpus eius in reſurrectione redierit.
Art. 6. utrum Chriſtus maius dilectionis ſignum oſtendit tradendo corpus ſuum in cibum, quam patiendo pro nobis.
Art. 7. utrum Lucifer ſit ſubiectum ævi.
Art. 8. utrum ſi Adam non peccaſſet, iidem numero homines ſalvarentur qui nunc ſalvantur.
Art. 9. utrum verbum cordis ſit ſpecies intelligibilis.
Art. 10. utrum ea quæ fiunt ex timore, ſint voluntaria.
Art. 11. utrum forma panis in ſacramento Euchariſtiæ annihiletur.
Art. 12. utrum Sacerdos debeat dare hoſtiam non conſecratam peccatori occulto, hoc petenti.
Art. 13. utrum prælatus poſſit ſubditum ſuum ab adminiſtratione removere.
Art. 14. utrum melius moriatur cruce ſignatus qui moritur in via eundi ultra mare, quam qui moritur redeundo.
Art. 15. utrum ille qui cognovit carnaliter quam ſpoponderat, poſſit habere uxorem illam cum qua poſtea contrahit per verba de præſenti.
Art. 16. utrum mulier accuſata de adulterio occulto, teneatur ſuum peccatum in iudicio confiteri.
Art. 17. utrum ille qui pecuniam accepit mutuo, ut redimeret ſe a latronibus, teneatur eam reſtituere.
Art. 18. utrum homo poſſit peccare nimis ieiunando, vel vigilando.
Art. 19. utrum præcepta ordine naturæ præcedant conſilia.
Art. 20. utrum peccata contra præcepta primæ tabulæ, ſint graviora peccatis quæ ſunt contra præcepta ſecundæ tabulæ.
Art. 21. utrum Beatus Matthæus fuerit vocatus ſtatim de teloneo ad ſtatum Apoſtolatus, & perfectionis.
Art. 22. utrum melius faciat qui conſentit

tit electioni canonicæ de ſe factæ, quam qui eam recuſat.

Art. 23. utrum Prælatus qui dat beneficium alicui ſuo conſanguineo, ut exaltetur, ſimoniam committat.

Art. 24. utrum ille qui ſemper propter inanem gloriam docuit, per pœnitentiam aureolam recuperet.

Art. 25. utrum ſi per doctrinam alicuius aliqui retrahuntur a meliori bono, ille teneatur ſuam doctrinam revocare.

Art. 26. utrum religioſi debeant tolerare ſuos impugnatores.

Art. 27. utrum qui iuravit ſe non intraturum religionem, poſſit licite intrare.

Art. 28. utrum liceat clerico qui tenetur ad horas canonicas, dicere matutinas ſequentis diei de ſero.

QUODLIBET VI.

Continet Quæſtiones XI.

Articulos vero XIX.

Quæſtiones Quodlibeti VI.

Quæſt. I. De unitate divinæ eſſentiæ.

Quæſt. II. De Angelis quo ad actionem, & locum.

Quæſt. III. De his quæ pertinent ad hominem.

Quæſt. IV. De virtutibus.

Quæſt. V. De actibus latriæ, ſive religionis.

Quæſt. VI. De actibus caritatis.

Quæſt. VII. De eleemoſyna.

Quæſt. VIII. De eleemoſynis quæ fiunt pro mortuis.

Quæſt. IX. De peccatis.

Quæſt. X. De corpore hominis.

Quæſt. XI. De creatura pure corporali.

Articuli Quodlibeti VI.

Art. 1. utrum unitas eſſentiæ ponat in numerum cum unitate perſonæ.

Art. 2. utrum quidquid agit Angelus, agat per imperium voluntatis.

Art. 3. utrum Angelus poſſit eſſe in convexo cæli empyrei.

Art. 4. utrum puer in deſerto natus poſſit abſque baptiſmo ſalvari in fide parentum.

Art. 5. utrum poſſit eſſe matrimonium inter Chriſtianum & Iudæam baptizatam ab eo.

Art. 6. utrum certitudo adhæſionis in hæretico, vel malo catholico ſit actus fidei virtutis.

Art. 7. utrum liceat celebrare conceptionem Dominæ noſtræ.

Art. 8. utrum clericus beneficiatus teneatur in ſcholis exiſtens dicere officium mortuorum.

Art. 9. utrum Epiſcopus peccet dans beneficium bono, ſi prætermittat meliorem.

Art. 10. utrum pauper teneatur decimas ſolvere diviti ſacerdoti.

Art. 11. utrum magis ſit meritum obedire prælato, quam facere aliquid ad dictum fratris.

Art. 12. utrum clerici peccent mortaliter ſi ea quæ eis ſuperfluunt, in eleemoſynas non largiantur.

Art. 13. utrum mortuus aliquod detrimentum ſentiat ex hoc quod eleemoſynæ quas mandavit dari, retardantur.

Art. 14. utrum executor debeat tardare diſtributionem eleemoſynarum ad hoc quod res defuncti melius vendantur.

Art. 15. utrum ille qui eſt baptizatus, tranſmittat peccatum originale in prolem.

Art. 16. utrum in peccato actuali prius ſit averſio quam converſio.

Art. 17. utrum maius peccatum ſit cum aliquis mentitur facto, quam cum aliquis mentitur a verbo.

Art. 18. utrum aliquis poſſit eſſe naturaliter, vel miraculoſe ſimul virgo, & pater.

Art. 19. utrum cælum empyreum habeat influentiam ſuper alia corpora.

QUODLIBET VII.

Continet Quæſtiones VII.

Articulos vero XVIII.

Quæſtiones Quodlibeti VII.

Quæſt. I. De pertinentibus ad ſubſtantias ſpirituales.

Quæſt. II. De fruitione animæ Chriſti.

Quæſt. III. De pluralitate in ſubſtantiis ſpiritualibus.

Quæſt. IV. De ſacramento altaris.

Quæſt.

Digitized by Google

Quaſt. v. De corporibus damnatorum.
Quaſt. vi. De ſenſibus ſacræ Scripturæ.
Quaſt. vii. De opere manuali.

Articuli Quodlibeti VII.

Art. 1. utrum aliquis intellectus creatus poſſit divinam eſſentiam immediate videre.
Art. 2. utrum intellectus creatus poſſit ſimul plura intelligere.
Art. 3. utrum intellectus angelicus poſſit cognoſcere ſingularia.
Art. 4. utrum notitia quæ ab Auguſtino dicitur proles mentis, ſit in mente ſicut accidens in ſubiecto.
Art. 5. utrum fuerit fruitio animæ Chriſti in paſſione.
Art. 6. utrum immenſitas divina excludat pluralitatem.
Art. 7. utrum in Angelis ſit compoſitio accidentis & ſubiecti.
Art. 8. utrum poſſit totum corpus Chriſti ſub ſpeciebus panis contineri.
Art. 9. utrum in eodem inſtanti ſub ſpeciebus illis ſit ſubſtantia panis, & corpus Chriſti.
Art. 10. utrum Deus poſſit facere quod albedo, aut aliqua qualitas corporalis ſit ſine quantitate.
Art. 11. utrum corpora damnatorum erunt incorruptibilia.
Art. 12. utrum corpora damnatorum reſurgent ſine deformitatibus.
Art. 13. utrum corpora damnatorum punientur vermibus, & fletui corporalibus.
Art. 14. utrum in eiſdem verbis ipſius ſacræ Scripturæ lateant plures ſenſus.
Art. 15. utrum debeant diſtingui quatuor ſenſus ſacræ Scripturæ.
Art. 16. utrum in aliis ſcripturis prædicti ſenſus diſtingui debeant.
Art. 17. utrum operari manibus ſit in præcepto.
Art. 18. utrum illi qui ſpiritualibus operibus vacant, excuſentur a labore manuum.

QUODLIBET VIII.

Continet Quæſtiones IX.

Articulos vero XX.

Quæſtiones Quodlibeti VIII.

Quaſt. i. DE pertinentibus ad naturam.
Quaſt. ii. De pertinentibus ad naturam creatam.
Quaſt. iii. De pertinent ad corpus humanum.
Quaſt. iv. De pertinentibus ad culpam, vel gratiam.
Quaſt. v. De pertinentibus ad gratiam quantum ad omnes.
Quaſt. vi. De his quæ pertinent ad culpam.
Quaſt. vii. De his quæ pertinent ad pœnam, & gloriam.
Quaſt. viii. De pœna corporali damnatorum.
Quaſt. ix. De gloria Beatorum.

Articuli Quodlibeti VIII.

Art. 1. utrum ſenarius numerus ſit creator, vel creatura.
Art. 2. utrum ideæ quæ ſunt in mente divina, per prius reſpiciant res quantum ad naturam ſingularem, quam quantum ad naturam ſpeciei.
Art. 3. utrum anima accipiat ſpecies a rebus quæ ſunt extra eam.
Art. 4. utrum habens caritatem, eam cognoſcat per ſpeciem.
Art. 5. utrum alimentum convertatur in veritatem humanæ naturæ.
Art. 6. utrum neceſſe ſit ſemper eligere meliorem.
Art. 7. utrum malis prælatis ſit exhibendus honor.
Art. 8. utrum oratio plus valeat pro ſe facta quam pro alio.
Art. 9. utrum ſuffragia magis proſiut pauperi magis digno, quam diviti pro quo ſpecialiter fiunt.
Art. 10. utrum votum ſimplex continentiæ dirimat matrimonium contractum.
Art. 11. utrum ille qui vadit ad Eccleſiam propter diſtributiones, alias non iturus, peccet.
Art. 12. utrum ille qui non dat pauperi petenti, ſi habeat de ſuperfluo, peccet.

A r.

Art. 13. utrum ille qui habet plures præbendas, peccet.
Art. 14. utrum omne mendacium ſit peccatum.
Art. 15. utrum oportet, quod ſi aliquis intendat peccare mortaliter, peccet propter hoc mortaliter.
Art. 16. utrum damnati poſt diem iudicii videant gloriam Sanctorum.
Art. 17. utrum damnati vellent ſuos propinquos eſſe damnatos.
Art. 18. utrum in inferno ſit tantum pœna ignis, vel etiam pœna aquæ.
Art. 19. utrum beatitudo Sanctorum præcipue conſiſtat in intellectu.
Art. 20. utrum beati in gloria prius ferantur ad contemplandam Chriſti Divinitatem, quam eius humanitatem.

QUODLIBET IX.

Continet Quæſtiones VII.

Articulos vero XVI.

Quæſtiones Quodlibeti IX.

Quæſt. I. De Chriſto quantum ad naturam divinam.
Quæſt. II. De Chriſto quantum ad unionem humanæ naturæ cum divina.
Quæſt. III. De Chriſto quantum ad ſpecies ſub quibus continetur ſub ſacramento altaris.
Quæſt. IV. De natura Angelorum.
Quæſt. V. De his quæ pertinent ad homines quantum ad naturam, culpam, & gloriam.
Quæſt. VI. De homine quantum ad gratiam.
Quæſt. VII. De his quæ pertinent ad culpam reſpectu hominis.

Articuli Quodlibeti IX.

Art. 1. Utrum Deus poſſit facere infinita eſſe actu.
Art. 2. utrum in Chriſto ſint plures hypoſtaſes.
Art. 3. utrum in Chriſto ſit tantum unum eſſe.
Art. 4. utrum in Chriſto ſit tantum una filiatio.
Art. 5. utrum in Chriſto ſint accidentia ſine ſubiecto.
Art. 6. utrum Angelus ſit compoſitus ex materia, & forma.
Art. 7. utrum Angelus poſſit cognoſcere ſimul res in Verbo, & in propria natura.
Art. 8. utrum Angelus meruerit ſuam beatitudinem.
Art. 9. utrum Angelus moveatur in inſtanti.
Art. 10. utrum Angeli poſſint agere in hæc inferiora.
Art. 11. utrum anima vegetabilis, & ſenſibilis educantur in eſſe per creationem.
Art. 12. utrum imperare ſit actus rationis.
Art. 13. utrum caritas per ſuam eſſentiam augeatur.
Art. 14. utrum Petrus negando Chriſtum peccavit mortaliter.
Art. 15. utrum habere plures præbendas ſine cura animarum abſque diſpenſatione ſit peccatum mortale
Art. 16. utrum omnes Sancti, qui ſunt per Eccleſiam canonizati, ſint in gloria, vel aliqui eorum in inferno.

QUODLIBET X.

Continet Quæſtiones VII.

Articulos vero XVII.

Quæſtiones Quodlibeti X.

Quæſt. I. De Dei unitate, iudicio, & ſacramento.
Quæſt. II. De duratione Angeli.
Quæſt. III. De anima.
Quæſt. IV. De operatione animæ.
Quæſt. V. De pertinentibus ad gratiam.
Quæſt. VI. De pertinentibus ad culpam.
Quæſt. VII. De culpa quæ contrariatur rectæ fidei.

Articuli Quodlibeti X.

Art. 1. Utrum unitas aliquid poſitive dicat in divinis, & non remotionem tantum.
Art. 2. utrum Chriſtus ſit deſcenſurus ad iudicium in terram.
Art. 3. utrum ſpecies vini, quæ remanet in ſacramento altaris poſt conſecrationem, alii liquori commiſceri poſſit.
Art. 4. utrum duratio Angeli habeat prius & poſterius.

Art.

Digitized by Google

Art. 5. utrum anima ſit ſua potentia.

Art. 6. utrum anima rationalis ſit corruptibilis.

Art. 7. utrum anima quidquid intelligit, intelligat in prima veritate.

Art. 8. utrum anima ſeparata poſſit habere actum ſenſitivarum potentiarum.

Art. 9. utrum aliquis teneatur contrahere, ut dote ſuſtentet patrem, ſi aliter non poſſit.

Art. 10. utrum Religioſus qui emiſit votum obedientiæ, teneatur in omnibus prælato obedire, etiam in indifferentibus.

Art. 11. utrum poſt votum ſimplex caſtitatis aliquis matrimonium contrahens, nec reddere debitum, nec exigere poſſit.

Art. 12. utrum qui honorat divitem propter divitias, peccet.

Art. 13. utrum aliquis peccet infamiam non repellendo.

Art. 14. utrum uti pretioſis veſtibus ſemper ſit peccatum.

Art. 15. utrum hæreticis ſit communicandum.

Art. 16. utrum hæretici redeuntes ad Eccleſiam ſint recipiendi.

Art. 17. utrum aliquis intellectus creatus poſſit videre Deum per eſſentiam.

QUODLIBET XI.

Continet Quæſtiones X.

Articulos vero XIII.

Quæſtiones Quodlibeti XI.

Quæſt. I. De immenſitate Dei.

Quæſt. II. De cognitione Dei.

Quæſt. III. De prædeſtinatione.

Quæſt. IV. De motu Angeli.

Quæſt. V. De partibus naturæ humanæ.

Quæſt. VI. De corpore hominis quo ad reſurrectionem.

Quæſt. VII. De ſacramentis gratiæ.

Quæſt. VIII. De ſacramento Euchariſtiæ.

Quæſt. IX. De ſacramento matrimonii.

Quæſt. X. De converſatione humanæ vitæ.

Articuli Quodlibeti XI.

Art. 1. Utrum ſolius Dei ſit proprium eſſe ubique.

Art. 2. utrum Deus cognoſcat malum per bonum.

Art. 3. utrum prædeſtinatio imponat neceſſitatem.

Art. 4. utrum motus Angeli ſit in inſtanti.

Art. 5. utrum ſint eiuſdem ſubſtantiæ anima ſenſitiva, & intellectiva.

Art. 6. utrum corpus reſurgat idem numero.

Art. 7. utrum ſolus Epiſcopus debeat conferre ſacramentum confirmationis, vel etiam alius.

Art. 8. ntrum aliquis poſſit audire Miſſam Sacerdotis fornicarii, quin peccet mortaliter.

Art. 9. utrum aliquis loquendo, comedendo, ſeu ſtando cum excommunicatis, peccet mortaliter.

Art. 10. utrum maleficia impediant matrimonium.

Art. 11. utrum frigiditas impediat matrimonium.

Art. 12. utrum debeat aliquis in publico, vel in privato corrigere proximum, vel fratrem ſuum.

Art. 13. utrum ſi aliquis ſciat peccatum proximi, peccet mortaliter referendo illud ſtatim prælato ſuo.

QUODLIBET XII.

Continet Quæſtiones XXII.

Articulos vero XXXVI.

Quæſtiones Quodlibeti XII.

Quæſt. I. De rebus quæ ſunt ſupra hominem.

Quæſt. II. De potentia Dei.

Quæſt. III. De prædeſtinatione.

Quæſt. IV. De fato.

Quæſt. V. De Angelis.

Quæſt. VI. De cælo quo ad æternitatem.

Quæſt. VII. De homine.

Quæſt. VIII. De cognitione hominis.

Quæſt. IX. De effectu cognitionis.

Quæſt. X. De homine quantum ad gratiam.

Quæſt. XI. De pœnitentia.

Quæſt. XII. De effectu ſacramentorum.

Quæſt. XIII. De Eccleſia.

Quæſt. XIV. De virtutibus.

Quæſt. XV. De virtutibus moralibus.

Quæſt. XVI. De reſtitutione, quæ eſt actus iuſtitiæ.

Quæſt.

Digitized by Google

Quaſt. xvii. De officiis.
Quaſt. xviii. De prædicatoribus.
Quaſt. xix. De officio confeſſorum.
Quaſt. xx. De officio vicariorum.
Quaſt. xxi. De pertinentibus ad culpam.
Quaſt. xxii. De culpa actuali.

Articuli Quodlibeti XII.

Art. 1. Utrum in Deo ſit tantum unum eſſe.
Art. 2. utrum Deus poſſit facere contradictoria eſſe ſimul vera, & infinita eſſe ſimul actu.
Art. 3. utrum prædeſtinatio ſit certa.
Art. 4. utrum omnia ſubſint fato.
Art. 5. utrum eſſe Angeli ſit accidens eius.
Art. 6. utrum diabolus cognoſcat cogitationes hominum.
Art. 7. utrum cælum, vel mundus ſit æternus.
Art. 8. utrum cælum ſit animatum.
Art. 9. utrum anima perficiat corpus immediate, vel mediante corporeitate.
Art. 10. utrum anima traducatur.
Art. 11. utrum intellectus humanus cognoſcat ſingularia.
Art. 12. utrum habitus ſcientiæ acquiſitæ remaneant poſt vitam.
Art. 13. utrum verba humana habeant vim ad movendum bruta.
Art. 14. utrum aqua habeat virtutem ad emundationem.
Art. 15. utrum non habens curam animarum poſſit abſolvere in foro confeſſionis.
Art. 16. utrum liceat in aliquo caſu revelare confeſſionem.
Art. 17. utrum liceat appetere Epiſcopatum.
Art. 18. utrum compaternitas cauſetur ex præambulis ad ſacramenta.
Art. 19. utrum una ſit Eccleſia, quæ fuit in principio Apoſtolorum, & quæ modo eſt.
Art. 20. utrum veritas ſit fortior inter vinum, Regem, & mulierem.
Art. 21. utrum accipiens doctrinam alicuius experimenti ſub iuramento non communicandi, teneatur ſervare iuramentum.
Art. 22. utrum virtutes morales ſint connexæ.
Art. 23. utrum expulſi propter partes poſſint expetere bona ſua ab illis qui ſunt in civitate manentes.
Art. 24. utrum ille qui mala fide præſcripſit, teneatur ad reſtitutionem.
Art. 25. utrum ille, qui rem alienam conſumpſit, teneatur ad reſtitutionem.
Art. 26. utrum omnia, quæ ſancti Doctores dixerunt, ſint a Spiritu ſancto.
Art. 27. utrum aliquis poſſit prædicare propria auctoritate.
Art. 28. utrum aliquis prohibitus a principe ſæculari, debeat dimittere prædicationem.
Art. 29. utrum liceat prædicatoribus accipere eleemoſynas ab uſurariis.
Art. 30. utrum aliquis poſſit confeſſiones audire de indulgentia Papæ ſine voluntate proprii prælati.
Art. 31. utrum vicarius alicuius poſſit vices ſuas committere alteri.
Art. 32. utrum peccatum originale traducatur per traductionem ſeminis.
Art. 33. utrum conſenſus in delectationem ſit peccatum mortale.
Art. 34. utrum ſuſpicio ſit peccatum mortale.
Art. 35. utrum liceat uti fortibus.
Art. 36. utrum aliquis religioſus expelli debeat propter peccatum de Religione.

F I N I S.

D I.

Digitized by Google

Digitized by Google

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI

QUAESTIONES RELIQUAE DE VERITATE.

QUAESTIO XXI.

De bono,

in ſex articulos diviſa.

PRimo. Utrum bonum addat aliquid ſupra ens.

Secundo. Utrum ens, & bonum convertantur ſecundum ſuppoſita.

Tertio. Utrum bonum ſecundum rationem ſit prius quam verum.

Quarto. Utrum omnia ſint bona bonitate prima.

Quinto. Utrum bonum creatum ſit bonum per ſuam eſſentiam.

Sexto. Utrum bonum creaturæ ſit in modo, ſpecie, & ordine, ut dicit Auguſtinus.

ARTICULUS I.

Utrum bonum aliquid ſupra ens addat.

1. Part. quæſt. v. art. 1.

QUæſtio eſt de bono: & primo quæritur, utrum bonum aliquid addat ſupra ens. Et videtur quod ſic. Unumquodque enim eſt ens per eſſentiam ſuam. Creatura autem non eſt bona per eſſentiam, ſed per participationem. Ergo bonum addit aliquid ſecundum rem ſuper ens.

2. Præterea. Cum bonum in ratione ſua includat ens, & cum bonum ſecundum rationem diſtinguatur ab ente, oportet quod ratio boni addat ſupra rationem entis. Sed non poteſt dici, quod addat ſuper ens aliquam negationem, ſicut unum, quod addit ſuper ens indiviſionem: quia tota ratio boni in poſitione conſiſtit. Ergo poſitionem addit ſuper ens; & ita videtur quod aliquid realiter addit.

3. Sed dicendum, quod addit reſpectum ad finem. Sed contra. Secundum hoc bonum nihil aliud eſſet quam ens relatum. Sed ens relatum concernit determinatum genus entis, quod eſt ad aliquid. Ergo bonum eſt in aliquo uno prædicamento determinato; quod eſt contra Philoſophum in I. Ethic. ubi ponit bonum in omnibus generibus.

4. Præterea. Ut poteſt accipi ex dictis Dionyſii in IV. cap. de div. Nomin. bonum eſt diffuſivum ſui eſſe. Ergo per hoc eſt aliquid bonum per quod eſt diffuſivum ſui. Sed diffundere importat actionem quamdam; actio autem ab eſſentia procedit mediante virtute. Ergo aliquid dicitur eſſe bonum ratione virtutis ſuperadditæ ad eſſentiam; & ſic bonum addit aliquid ſuper ens.

5. Præterea. Quanto magis receditur ab uno primo ſimplici, tanto maior in rebus differentia invenitur. Sed ens, & bonum in Deo ſunt unum re, & diſtinguuntur ratione. Ergo in creaturis diſtinguuntur plus quam ratione, & ita diſtinguuntur re: cum ſupra diſtinctionem rationis non ſit niſi diſtinctio rei.

6. Præterea. Accidentalia addunt realiter ſupra eſſentiam. Sed bonitas eſt rei creatæ accidentalis, alias non poſſet bonitatem amittere. Ergo bonum addit aliquid ſuper ens realiter.

7. Præterea. Omne illud quod dicitur per informationem alicuius, addit aliquid realiter ſuper illud, eo quod nihil informatur ſe ipſo. Sed bonum dicitur per informationem, ut dicitur in com-

Digitized by Google

commentario in Lib. de cauſis. Ergo bonum addit aliquid ſuper ens.

8. Sed dicendum, quod bonum determinat ens ſecundum rationem. Sed contra. Aut illi rationi reſpondet aliquid in re, aut nihil. Si nihil, ſequetur quod illa ratio ſit caſſa & vana; ſi autem aliquid reſpondet in re, habetur propoſitum, quod bonum aliquid addat realiter ſupra ens.

9. Præterea. Relatio ſpecificatur ſecundum illud ad quod dicitur. Sed bonum dicitur ad determinatum genus, ſcilicet ad finem. Ergo bonum dicit ſpecificam relationem. Sed omne ens ſpecificatum addit aliquid realiter ſuper ens commune. Ergo bonum addit realiter ſupra ens.

10. Præterea. Sicut bonum, & ens convertuntur, ita homo, & riſibile. Sed riſibile quamvis convertatur cum homine, addit tamen ſuper hominem aliquid realiter, ſcilicet ipſam hominis proprietatem, quæ eſt de genere accidentium. Ergo & bonum realiter addit ſuper ens.

1. Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit (I. de doctrin. chriſt. cap. XXXII.) quod *inquantum Deus eſt bonus, ſumus; & inquantum ſumus, boni ſumus*. Ergo videtur quod bonum non addat aliquid ſuper ens.

2. Præterea. Quæcumque ita ſe habent quod unum addit ſuper alterum re, vel ratione, unum eorum poteſt intelligi ſine altero. Sed ens non poteſt intelligi ſine bono. Ergo bonum non addit ſuper ens nec re, nec ratione. Probatio mediæ. Plus poteſt facere Deus quam homo intelligere. Sed non poteſt facere Deus aliquod ens quod non ſit bonum, quia hoc ipſo quod eſt a bono, bonum eſt, ut patet per Boetium in Lib. de hebdom. (in Lib. an omne quod eſt, bonum ſit, a med.) Ergo nec intellectus poteſt intelligere.

Reſpondeo dicendum, quod tripliciter poteſt aliquid ſuper alterum addere. Uno modo quod addat aliquam rem quæ ſit extra eſſentiam illius rei cui dicitur addi, ſicut album addit ſuper corpus, quia eſſentia albedinis eſt præter eſſentiam corporis. Alio modo dicitur aliquid addi ſuper alterum per modum contrahendi, & determinandi, ſicut homo addit aliquid ſuper animal: non quidem ita quod ſit in homine alia res quæ ſit penitus extra eſſentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod eſt homo, eſſet animal, ſed animal eſſet pars hominis; ſed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate, & actualiter continetur in ratione hominis, implicite, & quaſi potentialiter continetur in ratione animalis: ſicut eſt de ratione hominis quod habeat animam rationalem, & de ratione animalis eſt quod habeat animam, non determinando ad rationalem, vel non rationalem: iſta tamen determinatio ratione cuius homo ſuper animal addere dicitur in aliqua re fundatur. Tertio modo dicitur aliquid addere ſuper alterum ſecundum rationem tantum, quando ſcilicet aliquid eſt de ratione unius quod non eſt de ratione alterius, quod tamen nihil eſt in rerum natura, ſed in ratione tantum, ſive per illud contrahatur id cui dicitur addi, ſive non. Cæcum enim addit aliquid ſupra hominem, ſcilicet cæcitatem, quæ non eſt aliquod ens in natura, ſed rationis tantum, ſecundum quod ens eſt comprehendens privationes: & per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo cæcus eſt; ſed cum dicimus talpam cæcam, non ſit per hoc additum aliqua (a) contractio.

Non autem poteſt eſſe quod ſuper ens univerſale aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo poſſit fieri aliqua additio ſuper aliquod ens particulare: nulla enim res naturæ eſt quæ ſit extra eſſentiam entis univerſalis, quamvis aliqua res ſit extra eſſentiam huius entis. Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere ſuper ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid ſuper ens, (b) non aliquod accidens, vel aliquam differentiam, quæ ſit extra eſſentiam entis; ſed determinatum modum eſſendi, qui fundatur in ipſa eſſentia reî. Sic autem bonum non addit aliquid ſuper ens, cum bonum dividatur æqualiter in decem genera, ut ens, ut patet in I. Ethic. (cap. VI.) & ideo oportet quod vel nihil addat ſuper ens, vel ſi addat, quod ſit in ratione tantum: ſi enim adderetur aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod ſpeciale genus. Cum autem ens ſit id quod primo cadit in conceptione mentis, ut dicit Avicenna, oportet quod omne illud nomen vel ſit ſynonymum enti, quod de bono dici non poteſt, cum non nugatorie dicatur ens bonum, vel addat aliquid

ad

(a) *Al.* contradictio. (b) *Al.* non quod aliquod &c.

Digitized by Google

ad minus ſecundum rationem; & ſic oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat aliquid ſuper ens quod ſit rationis tantum. Id autem quod eſt rationis tantum, non poteſt eſſe niſi duplex, ſcilicet negatio, vel aliqua relatio. Omnis enim poſitio abſoluta aliquid in rerum natura exiſtens ſignificat.

Sic ergo ſupra ens, quod eſt prima conceptio intellectus, unum addit id quod eſt rationis tantum, ſcilicet negationem, dicitur enim unum quaſi ens indiviſum; ſed verum, & bonum poſitive dicuntur, unde non poſſunt addere niſi relationem quæ ſit rationis tantum. Illa autem relatio ſecundum Philoſophum in V. Metaphyſ. (text. xx.) dicitur eſſe rationis tantum ſecundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, ſed e converſo, cum ipſa relatio quædam dependentia ſit, ſicut patet in ſcientia & ſcibili, ſenſu & ſenſibili: ſcientia enim dependet a ſcibili, ſed non e converſo: unde relatio qua ſcientia refertur ad ſcibile, eſt realis; relatio vero qua ſcibile refertur ad ſcientiam, eſt rationis tantum: dicitur enim ſcibile referri, ſecundum Philoſophum (Lib. VI. Metaphyſ. text. vii.) non quia ipſum referatur, ſed quia aliud refertur ad ipſum: & ita eſt in omnibus aliis quæ ſe habent ut menſura & menſuratum, vel perfectivum & perfectibile.

Oportet igitur quod verum, & bonum ſuper intellectum entis addant reſpectum perfectivi. In quolibet autem ente eſt duo conſiderare, ſcilicet ipſam rationem ſpeciei, & eſſe ipſum quo aliquid aliud ſubſiſtit in ſpecie illa; & ſic aliquod ens poteſt eſſe perfectum dupliciter. Uno modo ſecundum rationem ſpeciei tantum, & ſic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis; nec tamen ens eſt in eo ſecundum eſſe naturale: & ideo hunc modum perficiendi addit verum ſuper ens. Verum enim eſt in mente, ut Philoſophus dicit in VI. Metaphyſ. & unumquodque ens intantum dicitur verum, inquantum conformatum eſt, vel conformabile intellectui: & ideo omnes recte definientes verum, ponunt in eius definitione intellectum. Alio modo ens eſt perfectivum alterius non ſolum ſecundum rationem ſpeciei, ſed etiam ſecundum eſſe quod habet in rerum natura; & per hunc modum eſt perfectivum bonum: bonum enim in rebus eſt, ut Philoſophus dicit in VI. Metaphyſ. (com. viii.) Inquantum autem unum ens eſt ſecundum eſſe ſuum perfectivum alterius, & conſervativum, habet rationem finis reſpectu illius quod ab eo perficitur: & inde eſt quod omnes recte definientes bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertineat ad habitudinem finis: unde Philoſophus dicit in I. Ethic. (in princ.) quod *bonum optime definiunt dicentes, quod bonum eſt quod omnia appetunt*.

Sic ergo primo & principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; ſed ſecundario dicitur aliquid bonum, quod eſt ductivum in finem, prout utile dicitur bonum, vel natum eſt conſequi finem, ſicut & ſanum dicitur non ſolum habens ſanitatem, ſed perficiens, & conſervans, & ſignificans.

Ad primum ergo dicendum, quod cum ens dicatur abſolute, bonum autem ſuperaddat habitudinem cauſæ finalis, ipſa eſſentia rei abſolute conſiderata ſufficit ad hoc quod per eam dicatur aliquid ens, non autem ad hoc quod per eam dicatur aliquid bonum; ſicut in aliis generibus cauſarum, habitudo ſecundæ cauſæ dependet ex habitudine cauſæ primæ, primæ vero cauſæ habitudo non dependet ex aliquo alio: ita eſt in cauſis finalibus, quia ſecundi fines participant habitudinem cauſæ finalis ex ordine ad ultimum finem, ipſe autem ultimus finis habet hanc habitudinem ex ſe ipſo: & inde eſt quod eſſentia Dei, quæ eſt ultimus finis rerum, ſufficit ad hoc quod per eam dicatur Deus bonus; ſed eſſentia creaturæ poſita non dicitur res bona niſi ex habitudine ad Deum, ex qua habet rationem cauſæ finalis. Et pro tanto dicitur, quod creatura non eſt bona per eſſentiam, ſed per participationem: uno modo ſcilicet inquantum ipſa eſſentia ſecundum rationem intelligendi conſideratur ut aliud quid quam habitudo ad Deum, a qua habet rationem cauſæ finalis, & ad quem ordinatur ut ad finem; ſed ſecundum alium modum creatura poteſt dici per eſſentiam bona, inquantum ſcilicet eſſentia creaturæ non invenitur ſine habitudine ad Dei bonitatem: & hoc intendit Boetius in Lib. de hebdom.

Ad ſecundum dicendum, quod non ſolum negatio dicitur id quod eſt rationis tantum, ſed quædam relatio, ut dictum eſt (in corp. art.).

Ad tertium dicendum, quod omnis relatio realis eſt in genere determinato; ſe-

A 2 re-

Digitized by Google

relationes non reales poſſunt circuire omne ens.

Ad quartum dicendum, quod *diffundere*, licet ſecundum proprietatem vocabuli videatur importare operationem cauſæ efficientis, tamen largo modo poteſt importare habitudinem cuiuſcumque cauſæ, ſicut influere, & facere, & alia huiuſmodi. Cum autem dicitur, quod bonum eſt diffuſivum ſecundum ſui rationem, non eſt intelligenda effuſio ſecundum quod importat operationem cauſæ efficientis, ſed ſecundum quod importat habitudinem cauſæ finalis; & talis diffuſio non eſt mediante aliqua virtute ſuperaddita. Dicit autem bonum diffuſionem cauſæ finalis, & non cauſæ agentis: tum quia efficiens, inquantum huiuſmodi, non eſt rei menſura, & perfectio, ſed magis initium; tum quia effectus participat cauſam efficientem ſecundum aſſimilationem formæ tantum; ſed finem conſequitur res ſecundum totum eſſe ſuum, & in hoc conſiſtebat ratio boni.

Ad quintum dicendum, quod dupliciter aliqua poſſunt eſſe unum in Deo ſecundum rem. Uno modo ex parte eius in quo ſunt tantum, & non ex propria ratione, ſicut ſcientia, & potentia: non enim ſcientia ex hoc quod ſcientia, eſt idem quod potentia ſecundum rem, ſed ex hoc quod eſt divina; & quæ ſic ſunt unum re in Deo, in creaturis inveniuntur ſecundum rem differre. Alio modo ex ipſa ratione eorum quæ dicuntur eſſe unum realiter; & ſic bonum, & ens ſunt unum in Deo realiter, quia de ratione boni eſt quod non differat ſecundum rem ab ente; & ideo ubicumque invenitur bonum, & ens, ſunt idem ſecundum rem.

Ad ſextum dicendum, quod ſicut ens eſt quoddam eſſentiale, & quoddam accidentale; ita & bonum quoddam eſſentiale, & quoddam accidentale: & eodem modo amittit aliquis bonitatem ſicut eſſe ſubſtantiale, vel accidentale.

Ad ſextum dicendum, quod ex habitudine prædicta contingit quod bonum ſecundum rationem dicatur ens determinare, vel informare.

Ad octavum dicendum, quod iſti rationi aliquid reſpondet in re, ſcilicet realis dependentia eius quod eſt ad finem ipſum, ſicut eſt etiam in aliis relationibus rationis.

Ad nonum dicendum, quod quamvis *bonum* dicat aliquam ſpecialem habitudinem; ſcilicet finis; tamen iſta habitudo competit cuilibet enti, nec ponit aliquid ſecundum rem in ente: unde ratio non ſequitur.

Ad decimum dicendum, quod riſibile quamvis convertatur cum homine, tamen addit aliquam naturam extraneam ſuper hominem, quæ eſt præter eſſentiam hominis: ſic autem nihil poteſt addi ſuper ens, ut dictum eſt.

Primum vero quod in contrarium obiicitur, concedimus: quia bonum, ſecundum quod bonum, non addit aliquid ſecundum rem ſupra ens.

Secundum vero probat quod nec ſecundum rationem: ideo ad ſecundum dicendum, quod dupliciter poteſt intelligi aliquid ſine altero. Uno modo per modum enuntiandi, dum ſcilicet intelligitur unum eſſe ſine altero; & hoc modo quidquid intellectus poteſt intelligere ſine altero, Deus poteſt facere. Sic autem ens non poteſt intelligi ſine bono, ut ſcilicet intellectus intelligat aliquid exiſtens non eſſe bonum. Alio modo poteſt intelligi aliquid ſine altero per modum definiendi, ut ſcilicet intelligatur unum, non tamen intellecto altero, ſicut animal intelligitur ſine homine, & omnibus aliis ſpeciebus; & ſic ens poteſt intelligi ſine bono. Nec tamen ſequitur quod Deus poſſit facere ens ſine bono: quia hoc ipſum quod eſt facere, eſt producere aliquid in eſſe.

ARTICULUS II.

Utrum ens, & bonum convertantur ſecundum ſuppoſita.

Secundo quæritur, utrum ens, & bonum convertantur ſecundum ſuppoſita. Et videtur quod non. Oppoſita enim nata ſunt fieri circa idem. Bonum autem, & malum ſunt oppoſita. Cum igitur malum non ſit natum in omnibus eſſe, quia, ut Avicenna dicit (Lib.IX. Met. cap.VI.) *ultra orbem Lunæ non eſt malum*; videtur quod nec bonum in omnibus entibus inveniatur; & ita bonum cum ente non convertitur.

2. Præterea. Quæcumque ſic ſe habent quod unum ad plura ſe extendit quam aliud, non ſunt convertibilia ad invicem. Sed, ſicut in IV. cap. de divin. Nomin. dicit Commentator Maximus, bonum ad plura ſe extendit quam ens: extendit enim ſe ad non entia, que per bonum vocantur in eſſe. Ergo bonum, & ens non ſunt convertibilia.

3. Præ-

Digitized by Google

3. Præterea. Sicut Algazel dicit, bonum eſt perfectio cuius apprehenſio eſt delectabilis. Sed non omne ens habet perfectionem, materia enim prima non habet perfectionem aliquam. Ergo non omne ens eſt bonum.

4. Præterea. In mathematicis eſt ens; non autem ibi eſt bonum, ut patet per Philoſophum in III. Metaph. (text. iv.) Ergo bonum, & ens non convertuntur.

5. Præterea. In Lib. de cauſis dicitur (prop. iv.) quod prima rerum creatarum eſt eſſe. Sed ſecundum Philoſophum in prædicamentis (cap. de prior.) prius eſt a quo non convertitur conſequentia. Ergo ab ente non convertitur conſequentia ad bonum; & ita bonum, & ens non convertuntur.

6. Præterea. Diviſum non convertitur cum aliquo dividentium, ſicut animal cum rationali. Sed ens dividitur per bonum, & malum, cum multa entia mala dicantur. Ergo bonum, & ens non convertuntur.

7. Præterea. Privatio ſecundum Philoſophum in IV. Metaph. dicitur ens quodam modo. Sed nullo modo poteſt dici bonum, alias malum, cuius ratio in privatione conſiſtit, eſſet bonum. Ergo bonum, & ens non convertuntur.

8. Præterea. Secundum Boetium in Lib. de hebd. *propter hoc omnia dicuntur eſſe bona, quia ſunt a bono quod eſt Deus*. Sed bonitas Dei eſt ipſa ſapientia ſua, & ſua iuſtitia. Ergo eadem ratione omnia quæ ſunt a Deo, eſſent ſapientia; & iuſtitia; quod eſt falſum. Ergo & primum; ſcilicet quod omnia ſunt bona.

Sed contra. Nihil tendit niſi in ſuum ſimile. Sed omne ens tendit in bonum, ut Boetius dicit in Lib. de hebdom. Ergo omne ens eſt bonum, nec poteſt aliquid eſſe bonum, niſi aliquo modo ſit. Ergo bonum, & ens convertuntur.

Præterea. A bono non poteſt aliquid eſſe niſi bonum. Sed omne ens procedit a divina bonitate. Ergo omne ens eſt bonum; & ſic idem quod prius.

Reſpondeo dicendum, quod cum ratio boni in hoc conſiſtat quod aliquid ſit perfectivum alterius per modum finis, omne id quod invenitur habere rationem finis, habet & rationem boni. Duo autem ſunt de ratione finis, ut ſcilicet ſit appetitum, vel deſideratum ab his quæ finem nondum attingunt, aut ſit dilectum, & quaſi delectabile, ab his quæ finem participant; cum eiuſdem rationis ſit tendere in finem, & in fine quodammodo quieſcere, ſicut per eamdem naturam lapis movetur ad medium, & quieſcit in medio. Hæc autem duo inveniuntur competere ipſi eſſe. Quæ enim nondum eſſe participant, in eſſe quodam naturali appetitu tendunt: unde & materia appetit formam ſecundum Philoſophum in I. Phyſ. (text. lxxxi.) Omnia autem quæ iam eſſe habent, illud eſſe ſuum naturaliter amant, & ipſum tota virtute conſervant: unde Boetius dicit in III. de conſolat. (proſa xi. verſ. fin.) *Dedit divina providentia creatis a ſe rebus hanc vel maximam manendi cauſam, ut quo ad poſſunt naturaliter manere deſiderent. Quare nihil eſt quod ullo modo queas dubitare cuncta quæ ſunt, naturaliter appetere conſtantiam permanendi, devitareque perniciem*. Ipſum igitur eſſe habet rationem boni. Unde ſicut impoſſibile eſt quod ſit aliquod ens quod non habeat eſſe, ita neceſſe eſt quod omne ens ſit bonum ex hoc ipſo quod eſſe habet; quamvis & in quibuſdam entibus multæ rationes bonitatis ſuperaddantur ſupra ſuum eſſe, quo ſubſiſtunt. Cum autem bonum rationem entis includat, ut ex prædictis (art. præc.) patet, impoſſibile eſt aliquid eſſe bonum quod non ſit ens; & ita relinquitur quod bonum, & ens convertuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum, & malum opponuntur per modum privationis, & habitus; non tamen oportet ut cuicumque ineſt habitus, nata ſit ineſſe privatio: & ideo non oportet ut in quibuſcumque natum eſt eſſe bonum, natum ſit eſſe malum. In contrariis etiam quando unum ineſt per naturam alicui, alterum non eſt natum ineſſe eidem, ſecundum Philoſophum in Prædicamentis (cap. de opp. a med.) Bonum autem cuilibet enti naturaliter ineſt, cum dicatur bonum ex ipſo ſuo naturali eſſe.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum non ſe extendit ad non entia per prædicationem, ſed per cauſalitatem, inquantum non entia appetunt bonum; ut dicamus non entia ea quæ ſunt in potentia, & non in actu. Sed eſſe non habet cauſalitatem, niſi forte ſecundum rationem cauſæ exemplaris, quæ quidem cauſa non ſe extendit niſi ad ea quæ actu eſſe participant.

Ad tertium dicendum, quod ſicut materia prima eſt ens in potentia, & non in actu; ita eſt perfecta in potentia, & non in actu, & bona in potentia, & non in actu.

Ad quartum dicendum, quod ea de quibus Mathematicus conſiderat, ſecundum

eſſe

eſſe quod habent in rebus, bona ſunt. Ipſum enim eſſe lineæ, vel numeri bonum eſt; ſed a Mathematico non conſiderantur ſecundum ſuum eſſe, ſed ſolum ſecundum rationem ſpeciei: conſiderat enim cum abſtractione: non enim ſunt abſtracta ſecundum eſſe, ſed ſolum ſecundum rationem. Dictum eſt autem ſupra (art. præc.) quod bonum non conſequitur rationem ſpeciei niſi ſecundum eſſe quod habet in re aliqua; & ideo ratio boni non competit lineæ, vel numero ſecundum hoc quod cadunt in conſideratione mathematica, quamvis linea, & numerus bona ſint.

Ad quintum dicendum, quod ens non dicitur eſſe prius bono illo modo dicendi quem obiectio tangit, ſed alio modo, ſicut abſolutum reſpectivo.

Ad ſextum dicendum, quod aliquid poteſt dici bonum & ex ſuo eſſe, & ex ſua proprietate, vel habitudine ſuperaddita; ſicut dicitur aliquis homo bonus & inquantum eſt iuſtus, & caſtus, vel ordinatus ad beatitudinem. Ratione igitur primæ bonitatis ens convertitur cum bono, & e converſo; ſed ratione ſecundæ bonum dividit ens.

Ad ſeptimum dicendum, quod privatio non dicitur ens naturæ, ſed ſolummodo ens rationis, & ſic eſt bonum rationis. Nam privationem cognoſcere, & quodcumque tale, bonum eſt; & mali cognitio, ſecundum Boetium (loc. cit.) bono deeſſe non poteſt.

Ad octavum dicendum, quod ſecundum Boetium, aliquid dicitur eſſe bonum ex ipſo ſuo eſſe; ſed iuſtum dicitur eſſe ratione alicuius ſuæ actionis. Eſſe autem in omnia quæ a Deo procedunt, diffunditur; non autem omnia participant illud agere ad quod iuſtitia ordinatur. Quamvis enim in Deo ſit idem agere quod eſſe, ac per hoc ſua iuſtitia ſit ſua bonitas; tamen in creaturis eſt aliud agere, & aliud eſſe: unde eſſe poteſt communicari alicui cui agere non communicatur; & quibus utrumque communicatur, non eſt idem in eis agere, quod eſſe: unde homines qui ſunt boni, & iuſti, ſunt quidem boni inquantum ſunt, non autem iuſti inquantum ſunt, ſed inquantum habent habitum quemdam ordinatum ad agere: & ſimiliter poteſt dici de ſapientia, & aliis huiuſmodi. Vel dicendum ſecundum eumdem, quod iuſtum, & ſapiens & alia huiuſmodi ſunt quædam ſpecialia bona, cum ſint quædam ſpeciales perfectiones; bonum autem aliquid perfectum abſolute deſignat. Ab ipſo igitur Deo perfecto procedunt res perfectæ, non eodem modo perfectionis quo Deus perfectus eſt, quia quod fit, non eſt ſecundum modum agentis, ſed ſecundum modum facti: nec omnia quæ a Deo perfectionem recipiunt, eodem modo recipiunt. Et ideo ſicut Deo, & creaturis omnibus commune eſt eſſe perfectum abſolute, non autem eſſe perfectum hoc vel illo modo; ita Deo convenit eſſe bonum, & omnibus creaturis: ſed habere hanc bonitatem quæ eſt ſapientia, vel quæ eſt iuſtitia, non oportet quod ſit omnibus commune; ſed quædam Deo tantum conveniunt, ut æternitas, & omnipotentia; quædam vero quibuſdam creaturis, & Deo, ut ſapientia, & iuſtitia, & alia huiuſmodi.

ARTICULUS III.

Utrum bonum ſecundum rationem ſit prius quam verum.

I. Part. quæſt. XVI. *art.* 4.

Tertio quæritur, utrum bonum ſecundum rationem ſit prius quam verum. Et videtur quod ſic. Illud enim quod eſt in rebus, eſt prius quam id quod eſt in apprehenſione tantum, eo quod apprehenſio noſtra cauſatur, & menſuratur ex rebus. Sed ſecundum Philoſophum in VI. Metaph. bonum eſt in rebus, verum autem in mente. Ergo bonum eſt prius quam verum ſecundum rationem.

2. Præterea. Prius eſt aliquid in ſe perfectum ſecundum rationem quam ſit alterius perfectivum. Sed bonum dicitur aliquid inquantum eſt in ſe perfectum, verum autem inquantum eſt perfectivum alterius. Ergo bonum eſt prius quam verum.

3. Præterea. Bonum dicitur per ordinem ad cauſam finalem, verum autem in ordine ad cauſam formalem. Sed cauſa finalis eſt prior cauſa formali, quia finis eſt cauſa cauſarum. Ergo bonum eſt prius quam verum ſecundum rationem.

4. Præterea. Particulare bonum poſterius eſt quam bonum univerſale. Sed verum eſt quoddam particulare bonum, eſt enim bonum intellectus, ut dicit Philoſophus in VI. Ethic. Ergo naturaliter bonum eſt prius ſecundum rationem quam verum.

5. Præterea. Bonum habet rationem finis. Finis autem eſt prius in intentione. Ergo intentio boni eſt prior intentione veri.

1. Sed

Digitized by Google

1. Sed contra. Bonum eſt perfectivum affectus, verum autem intellectus. Intellectus autem naturaliter præcedit affectum. Ergo & verum bonum.

2. Prætetea. Quanto aliquid eſt immaterialius, tanto eſt prius. Sed verum eſt immaterialius quam bonum: quia bonum in rebus naturalibus invenitur, verum ſolum in mente immateriali. Ergo verum eſt naturaliter prius bono.

Reſpondeo dicendum, quod tam verum, quam bonum, ſicut dictum eſt (in argum. *Sed contra*) habent rationem perfectivorum, ſive perfectionum. Ordo autem inter perfectiones aliquas poteſt attendi dupliciter: uno modo ex parte ipſarum perfectionum; alio modo ex parte perfectibilium. Conſiderando ergo verum, & bonum ſecundum ſe, ſic verum eſt prius bono ſecundum rationem, cum ſit perfectivum alicuius ſecundum rationem ſpeciei; bonum autem non ſolum ſecundum rationem ſpeciei, ſed ſecundum eſſe quod habet in re: & ita plura includit in ſe ratio boni quam ratio veri, & ſe habet quodammodo per additionem ad illa; & ſic bonum præſupponit verum, verum autem præſupponit unum, cum veri ratio ex apprehenſione intellectus perficiatur: unumquodque autem intelligibile eſt, inquantum eſt unum: qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit Philoſophus in IV. Metaph. Unde iſtorum nominum tranſcendentium talis eſt ordo, ſi ſecundum ſe conſiderentur, quod poſt ens eſt unum, deinde verum, deinde poſt verum bonum. Si autem attendatur ordo inter verum, & bonum ex parte perfectibilium, ſic bonum eſt naturaliter prius quam verum duplici ratione. Primo quia perfectio boni ad plura ſe extendit quam perfectio veri: a vero enim non ſunt nata petfici niſi illa quæ poſſunt aliquod ens percipere in [illegible] ipſis, vel in ſe ipſis habere ſecundum [illegible] rationem, & non ſecundum illud eſſe quod ens habet in ſe ipſo; & huiuſmodi ſunt ſolum ea quæ immaterialiter aliquid recipiunt, & ſunt cognoſcitiva: ſpecies enim lapidis eſt in anima, non autem ſecundum eſſe quod habet in lapide. Sed a bono nata ſunt perfici illa quæ ſecundum materiale eſſe aliquid recipiunt, cum ratio boni in hoc conſiſtat quod aliquid ſit perfectivum tam ſecundum rationem ſpeciei, quam ſecundum eſſe, ut prius dictum eſt; & ideo omnia appetunt bonum, ſed non omnia cognoſcunt verum: in utroque enim oſtenditur habitudo perfectibilis ad perfectionem, quæ eſt bonum, & verum, ſcilicet in appetitu boni, & cognitione veri. Secundo quia illa quæ nata ſunt perfici bono, & vero, per prius perficiuntur bono quam vero: ex hoc enim quod participant eſſe, perficiuntur bono, ut dictum eſt; ex hoc autem quod cognoſcunt aliquid, perficiuntur vero. Cognitio autem eſt poſterior quam eſſe: unde & in hac conſideratione ex parte perfectibilium bonum præcedit verum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de ordine veri, & boni ex parte perfectibilium, non autem ex parte ipſius veri boni: mens enim ſola perfectibilis eſt vero, ſed omnis res eſt perfectibilis bono.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum non ſolum habet rationem perfecti, ſed perfectivi, ſicut prius (in corp. art.) dictum eſt: & ideo ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod finis eſt prior in cauſando quam aliqua aliarum cauſarum; cauſatum autem perficitur per ſuam cauſam: unde ratio iſta procedit ſecundum ordinem perfectibilis ad perfectionem, in quo bono eſt prius. Sed abſolute conſiderando formam, & finem, cum ipſa forma ſit finis, prior eſt ipſa forma in ſe conſiderata quam ſecundum quod eſt alterius finis; ratio autem veri ex ipſa ſpecie conſurgit, prout eſt intellecta ſicuti eſt.

Ad quartum dicendum, quod verum dicitur eſſe quoddam bonum particulare, inquantum habet eſſe in aliquo ſpeciali perfectibili; & ſic etiam obiectio pertinet ad ordinem perfectibilis ad perfectionem.

Ad quintum dicendum, quod finis dicitur prior in intentione his quæ ſunt ad finem, non autem aliis cauſis, niſi ſecundum quod ipſæ ſunt ad finem; & ſic ſolvendum eſt ſicut ad tertium. Et tamen ſciendum eſt, quod cum dicitur, Finis prior eſt in intentione, intentio ſumitur pro actu mentis, qui eſt intendere. Cum autem comparamus intentionem boni, & veri, intentio ſumitur pro ratione quam ſignificat definitio: unde æquivoce accipitur utrobique.

Ad primum quod in contrarium dicitur, dicendum, quod aliquid eſt natum perfici bono non ſolum mediante affectu, ſed inquantum habet eſſe: unde quamvis intellectus ſit prior affectu, non ſequitur quod per prius aliquid perficiatur vero quam bono.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de vero, & bono prout ſecundum ſe conſiderantur: unde concedenda eſt.

AR-

ARTICULUS IV.

Utrum omnia ſint bona prima bonitate.

I. Part. quæſt. VI. *art.* 4.

QUarto quæritur, utrum omnia ſint bona bonitate prima. Et videtur quod ſic. Quia ſecundum Boetium in Lib. de hebdom. (a med.) *ſi intelligamus per impoſſibile Deum eſſe, abſtracta per intellectum bonitate, ſequetur omnia alia eſſe entia, non autem bona.* Intellecta autem in Deo bonitate, ſequitur omnia alia eſſe bona, ſicut & entia. Ergo omnia dicuntur bona bonitate prima.

2. Sed dicendum, quod ideo hoc contingit quod non intellecta bonitate in Deo non eſt bonitas in aliis creaturis, quia bonitas creaturæ cauſatur a bonitate Dei, non quia denominetur res bona bonitate Dei formaliter. Sed contra. Quandocumque aliquid denominatur aliquale ex ſolo reſpectu ad alterum, non denominatur tale per aliquid ſibi formaliter inhærens, ſed per illud quod eſt extra ipſum, ad quod refertur; ſicut urina dicitur ſana ex hoc quod ſignificat ſanitatem animalis, non autem nominatur ſana ab aliqua ſanitate ſibi inhærente, ſed a ſanitate animalis quam ſignificat. Sed creatura dicitur eſſe bona per reſpectum ad primam bonitatem, quia ſecundum hoc unumquodque dicitur bonum, quod a primo bono defluit, ut dicit Boetius in Lib. de hebdom. (loc. cit.) Ergo creatura non denominatur bona ab aliqua formali bonitate in ipſa exiſtente, ſed ipſa bonitate divina.

3. Præterea. Auguſtinus dicit VIII. de Trinit. (cap. III. parum a princ.) *Bonum eſt hoc, & bonum illud: tolle hoc, & illud, & vide ipſum bonum, ſi potes: ita Deum videbis non alio bono bonum, ſed bonum omnis boni.* Sed ipſo bono quod eſt omnis boni bonum, omnia dicuntur bona. Ergo divina bonitate, de qua loquitur, omnia dicuntur bona.

4. Præterea. Cum omnis creatura ſit bona, aut eſt bona aliqua bonitate ſibi inhærente, aut ſolum bonitate prima. Si aliqua bonitate ſibi inhærente, cum illa bonitas ſit quædam creata, & ipſa bona erit: aut ergo ſe bonitate, aut alia. Si ſe bonitate, ergo erit bonitas prima: hæc enim eſt ratio primi boni, ut ex auctoritate Auguſtini inducta patet, quod ſe ipſo ſit bonum; & ſic habetur propoſitum, quod creatura eſt bona bonitate prima. Si autem illa bonitas eſt bona bonitate alia, eadem quæſtio remanet de illa: aut ergo erit procedere in infinitum, quod eſt impoſſibile, aut eſt devenire ad aliquam bonitatem creatam denominantem, quæ eſt ſe ipſa bona, & hæc eſt bonitas prima. Ergo oportet quod omnibus modis creatura bona ſit bonitate prima.

5. Præterea. Secundum Avicennam omne verum eſt verum veritate prima. Sed ſicut veritas prima ſe habet ad vera, ita bonitas prima ſe habet ad bona. Ergo ſunt omnia bona bonitate prima.

6. Præterea. Quod non poteſt in minus, non poteſt in maius. Sed minus eſt eſſe quam eſſe bonum: creatura autem non poteſt in eſſe, cum omne eſſe ſit a Deo. Ergo nec poteſt in eſſe bonum: ergo bonitas qua aliquid dicitur eſſe bonum, non eſt bonitas creata.

7. Præterea. Secundum Hilarium (Lib. III. de Trinit. non procul a princ.) eſſe eſt proprium Deo. Sed proprium eſt quod uni ſoli convenit. Ergo nullum eſt aliud niſi ipſe Deus. Sed omnia ſunt bona inquantum habent eſſe. Ergo omnia ſunt bona ipſo divino eſſe, quod eſt eius bonitas.

8. Præterea. Bonitas prima nihil addit ſupra bonitatem; alias bonitas prima eſſet compoſita. Sed verum eſt omnia eſſe bona bonitate. Ergo verum eſt omnia eſſe bona bonitate prima.

9. Sed dicendum, quod bonitas prima addit ſupra bonitatem, bonitatem abſolutam ſecundum rationem, & non ſecundum rem. Sed contra. Ratio cui non reſpondet aliquid in re, eſt caſſa & vana. Sed non eſt talis ratio qua intelligimus bonitatem primam. Ergo ſi addit aliquid ſecundum rationem, addet ſecundum rem, quod eſt impoſſibile; & ſic nec ſecundum rationem addit, & ita omnia dicentur eſſe bona bonitate prima, ſicut & bonitate abſoluta.

Sed contra. Omnia ſunt bona, inquantum ſunt entia: quia ſecundum Auguſtinum, inquantum ſumus, boni ſumus. Sed non dicuntur omnia entia formaliter per eſſentiam primam, ſed per eſſentiam creatam. Ergo nec omnia ſunt bona formaliter bonitate prima, ſed creata bonitate.

Præterea. Vertibile non informatur invertibili, cum ſint oppoſita. Sed omnis creatura eſt vertibilis; bonitas autem prima eſt invertibilis. Ergo creatura non dicitur bona formaliter prima bonitate.

Præ-

Digitized by Google

Præterea. Omnis forma eſt proportionata ſuo perfectibili. Sed bonitas prima, cum ſit infinita, non poteſt eſſe proportionata creaturæ, cum ſit finita. Ergo creatura non dicitur bona formaliter prima bonitate.

Præterea. Secundum Auguſtinum VIII. de Trinit. (cap. III.) omnia creata participatione boni bona ſunt. Sed participatio boni non eſt ipſa bonitas prima, ipſa enim eſt totalis & perfecta bonitas. Ergo non omnia ſunt bona bonitate prima formaliter.

Præterea. Creatura dicitur habere veſtigium Trinitatis, ſecundum quod eſt una, vera, & bona; & ſic bonum pertinet ad veſtigium. Sed veſtigium, & partes eius ſunt aliquid creatum. Ergo creatura eſt bona bonitate creata.

Præterea. Bonitas prima eſt ſimpliciſſima. Ergo nec eſt in ſe compoſita, nec alii componibilis; & ita non poteſt eſſe alicui forma, cum forma veniat in compoſitionem eius cuius eſt forma. Sed bonitas qua aliqua dicuntur eſſe bona, eſt forma quædam, cum omne eſſe ſit forma. Ergo creaturæ non ſunt bonæ bonitate prima formaliter.

Reſpondeo dicendum, quod circa hanc quæſtionem diverſimode aliqui poſuerunt.

Quidam enim frivolis rationibus ducti, poſuerunt Deum eſſe de ſubſtantia cuiuſlibet rei. Quorum quidam poſuerunt Deum eſſe idem quod materia prima, ut David de Dinando. Quidam vero poſuerunt ipſum eſſe formam cuiuslibet rei. Cuius quidem erroris ſtatim falſitas aperitur. Hoc enim omnes de Deo loquentes intelligunt, quod eſt omnium principium effectivum, cum oporteat omnia entia ab uno primo ente effluere. Cauſa autem efficiens ſecundum doctrinam Philoſophi in II. Phyſic. (text. x.) cum cauſa materiali non coincidit in idem, cum habeant contrarias rationes. Unumquodque enim eſt agens ſecundum quod eſt actu, materiæ vero ratio eſt in potentia eſſe; efficiens vero, & forma effecti idem ſunt ſpecie, inquantum omne agens agit ſibi ſimile, ſed non idem numero, quia non poteſt idem eſſe faciens, & factum. Ex quo patet quod ipſa divina eſſentia nec eſt materia alicuius rei, nec forma, ut ea poſſit creatura dici formaliter bona, ſicut forma coniuncta; ſed quælibet eſt ei ſimilitudo quædam: & ideo Platonici dixerunt, quod omnia ſunt bona formaliter bonitate prima, non ſicut forma coniuncta, ſed ſicut forma ſeparata.

Ad cuius intellectum ſciendum eſt, quod Plato (apud Ariſt. I. Met. text. VI.) ea quæ poſſunt ſeparari ſecundum intellectum, ponebat etiam ſecundum eſſe ſeparata: & ideo ſicut homo poteſt intelligi præter Socratem, & Platonem, ita ponebat hominem eſſe præter Socratem, & Platonem, quem dicebat per ſe hominem, & ideam hominis, cuius participatione Socrates, & Plato homines dicebantur. Sicut autem inveniebat hominem communem Socrati, & Platoni, & huiuſmodi hominibus; ita inveniebat bonum eſſe commune omnibus bonis, & poſſe intelligi bonum non intelligendo hoc vel illud bonum: unde ponebat ipſum eſſe ſeparatum præter omnia bona particularia, & hoc ponebat eſſe per ſe bonum, ſive ideam, cuius participatione omnia bona dicerentur, ut patet per Philoſophum in I. Eth. Sed hoc differebat inter ideam hominis & ideam boni, quod idea hominis non ſe extendit ad omnia, idea autem boni ſe extendit ad omnia: nam ipſa idea boni eſt aliquod bonum; & ideo oportebat dicere, quod ipſum per ſe bonum eſſet univerſale omnium rerum principium, quod Deus eſt. Unde ſequitur ſecundum hanc opinionem quod denominantur bona ipſa bonitate prima, quæ Deus eſt, ſicut Socrates, & Plato; ſed ſecundum Platonem dicebantur homines participatione hominis ſeparati, non per humanitatem hominis inhærentem. Et hanc opinionem ſecuti ſunt Poretani aliquo modo: dicebant enim, quod de creatura prædicamus bonum ſimpliciter, ut cum dicitur, Homo eſt bonus; & bonum addito aliquo, ut cum dicitur, Socrates eſt bonus homo. Dicebant igitur, quod creatura dicitur bona ſimpliciter non aliqua bonitate inhærente, ſed bonitate prima, quaſi ipſa bonitas abſolute, & communis eſſet bonitas divina; ſed cum dicitur creatura bonum hoc vel illud, denominatur a bonitate creata, quia particulares bonitates creatæ, ſunt ſicut ideæ particulares ſecundum Platonem. Sed hæc opinio a Philoſopho improbatur multipliciter, tum ex hoc quod quidditates, & formæ rerum inſunt ipſis rebus particularibus, & non ſunt ab eis ſeparatæ, ut probatur multipliciter in VII. Metaph. (text. XLVI.) tum etiam ſuppoſitis ideis, quia ſpecialiter iſta ratio non habet locum in bono: quia bonum non univoce dicitur de bonis, & in talibus non aſſignatur una idea ſecundum Platonem: per quam viam procedit contra cum Philoſophus in I. Ethic. (cap.

(cap. vi.) Specialiter tamen quantum ad propoſitum pertinet, apparet falſitas prædictæ poſitionis ex hoc quod omne agens invenitur ſibi ſimile agere: unde ſi prima bonitas ſit effectiva omnium bonorum, oportet quod ſimilitudinem ſuam imprimat in rebus effectis: & ſic unumquodque dicetur bonum ſicut forma inhærente per ſimilitudinem ſummi boni ſibi inditam, & ulterius per bonitatem primam, ſicut per exemplar, & effectivum omnis bonitatis creatæ. Quantum ad hoc opinio Platonis ſuſtineri poteſt.

Sic ergo dicimus ſecundum communem opinionem, quod omnia ſunt bona bonitate creata formaliter ſicut forma inhærente, bonitate vero increata ſicut forma exemplari.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut tactum eſt prius, pro tanto creaturæ non eſſent bonæ, niſi bonitas intelligeretur in Deo, quia bonitas creaturæ extrahitur a divina bonitate: unde non ſequitur quod creatura dicatur bona bonitate increata niſi ſicut forma exemplari.

Ad ſecundum dicendum, quod dupliciter denominatur aliquid per reſpectum ad alterum. Uno modo quando ipſe reſpectus eſt ratio denominationis, ſicut urina dicitur ſana per reſpectum ad ſanitatem animalis: ratio enim ſani, ſecundum quod de urina prædicatur, eſt eſſe ſignum ſanitatis animalis; & in talibus quod denominatur per reſpectum ad alterum, non denominatur ab aliqua forma ſibi inhærente, ſed ab aliquo extrinſeco ad quod refertur. Alio modo denominatur aliquid per reſpectum ad alterum, quando reſpectus non eſt ratio denominationis, ſed cauſa; ſicut ſi aer dicatur lucens a Sole, non quod ipſum referri aerem ad Solem ſit lucere aeris, ſed quia directa oppoſitio aeris ad Solem eſt cauſa quod luceat: & hoc modo creatura dicitur bona per reſpectum ad bonum: unde ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod Auguſtinus in multis opinionem Platonis ſequitur, quantum fieri poteſt ſecundum fidei veritatem: & ideo verba ſua ſic ſunt intelligenda, ut ipſa divina bonitas dicatur eſſe bonum omnis boni, inquantum eſt cauſa efficiens prima, & exemplaris omnis boni, ſine hoc quod excludatur bonitas creata, qua creaturæ denominantur bonæ ſicut forma inhærente.

Ad quartum dicendum, quod aliter ſe habet in formis generalibus, & aliter in formis ſpecialibus. In formis enim ſpecialibus non recipitur prædicatio concreti de abſtracto, ut dicatur, Albedo eſt alba, vel calor eſt calidus, ut patet per Dionyſium 11. cap. de divin's Nominibus; ſed in formis generalibus huiuſmodi prædicatio recipitur, dicimus enim, quod eſſentia eſt ens, & bonitas eſt bona, & unitas una, & ſic de aliis. Cuius ratio eſt, quia illud quod primo cadit in apprehenſione intellectus, eſt ens: unde oportet quod cuicumque apprehenſo per intellectum, intellectus attribuat hoc quod eſt ens. Et ideo cum apprehendit eſſentiam alicuius entis, dicit illam eſſentiam eſſe ens, & ſimiliter unamquamque formam generalem, vel ſpecialem, ut bonitas eſt ens, albedo eſt ens, & ſic de aliis. Et quia quædam ſunt quæ communicant rationem entis inſeparabilier, ut unum, bonum, & huiuſmodi, oportet quod hæc de quolibet apprehenſo prædicentur eadem ratione qua ens: unde dicimus, Eſſentia eſt una, & bona, ſimiliter unitas eſt una, & bona, ita de bonitate, & albedine, & qualibet forma generali, vel ſpeciali. Sed album, quia eſt ſpeciale, non communicat inſeparabiliter rationem entis: unde poteſt apprehendi forma albedinis ſine eo quod attribuatur ei eſſe album, unde non cogimur dicere, Albedo eſt alba. Album enim uno modo dicitur; ens autem, & unum, & bonum, & alia huiuſmodi, quæ de quolibet apprehenſo neceſſe eſt dici, multipliciter dicuntur. Aliquid enim dicitur ens, quia in ſe ſubſiſtit; aliquid, quia eſt principium ſubſiſtendi, ut forma; aliquid, quia eſt diſpoſitio ſubſiſtentis, ut qualitas; aliquid, quia eſt privatio diſpoſitionis ſubſiſtentis, ut cæcitas. Et ideo cum dicimus, Eſſentia eſt ens, ſi procedatur ſic: Ergo eſt aliquo ens, vel ſe, vel alio: proceſſus non ſequitur, quia non dicebatur hoc modo eſſe ens, ſicut aliquid ſubſiſtens in eſſe ſuo eſt ens, ſed ſicut quo aliquid eſt. Unde non oportet quærere quomodo ipſa eſſentia aliquo ſit, ſed quomodo aliquid alterum ſit per eſſentiam. Similiter cum dicitur bonitas bona, non hoc modo dicitur bona quaſi in bonitate ſubſiſtens; ſed hoc modo quo bonum dicimus illud quo aliquid bonum eſt. Et ſic non oportet inquirere, utrum bonitas ſit bona ſe bonitate, vel alia, ſed utrum ipſa bonitate ſit aliqnid bonum quod ſit alterum ab ipſa bonitate, ſicut eſt in creaturis, vel quod ſit idem cum ipſa bonitate, ſicut eſt in Deo.

Ad quintum dicendum, quod ſimiliter di-

diſtinguendum eſt de veritate, ſcilicet quod omnia ſunt vera veritate prima ſicut exemplari primo, cum tamen ſint vera veritate creata ſicut forma inhaerente. Sed tamen alia ratio eſt de veritate, & bonitate. Ipſa enim ratio veritatis in quadam adaequatione, ſive commenſuratione conſiſtit: denominatur autem aliquid menſuratum, vel commenſuratum ab aliquo exteriori, ſicut pannus ab ulna: & per hunc modum intelligit Avicenna omnia eſſe vera veritate prima, inquantum ſcilicet unumquodque eſt commenſuratum divino intellectui, implendo illud ad quod divina providentia ipſum ordinavit vel praeſcivit. Ratio autem bonitatis non conſiſtit in commenſuratione: unde non eſt ſimile.

Ad ſextum dicendum, quod creatura non poteſt hoc modo ineſſe quod ſe ipſa eſſe habeat; poteſt tamen aliqua ineſſe, ita quod ſit formale principium eſſendi, ſic enim quaelibet forma ineſſe poteſt: & per hunc modum bonitas creata poteſt ineſſe bono tamquam principium formale.

Ad ſeptimum dicendum, quod cum dicitur, Eſſe eſt proprium Deo, non eſt intelligendum quod nullum aliud eſſe ſit niſi increatum; ſed quod ſolum illud eſſe proprie dicitur eſſe, inquantum ratione ſuae immutabilitatis non novit fuiſſe, vel futurum eſſe. Eſſe autem creaturae dicitur eſſe per quamdam ſimilitudinem ad illud primum eſſe, cum habeat permixtionem eius quod eſt futurum eſſe, vel fuiſſe, ratione mutabilitatis creaturae. Vel poteſt dici, quod eſſe eſt proprium Deo, quia ſolus Deus eſt ſuum eſſe, quamvis alia eſſe habeant, quod eſſe non eſt divinum.

Ad octavum dicendum, quod bonitas prima nihil addit ſecundum rem ſupra bonitatem abſolutam, addit autem aliquid ſecundum rationem.

Ad nonum dicendum, quod, ſicut dicit Commentator in Lib. de cauſis, ipſa bonitas prima ex hoc ipſo individuatur, & a cunctis aliis dividitur, quod non recipit aliquam additionem. Non autem eſt de ratione bonitatis abſolute ut recipiat additionem, vel non recipiat. Si enim eſſet de ratione eius recipere additionem, tunc quaelibet bonitas additionem reciperet, & nulla eſſet bonitas pura. Similiter ſi eſſet de ratione eius non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, (a) & omnis bonitas eſſet bonitas pora; ſicut de ratione animalis non eſt nec rationale, nec irrationale. Et ideo hoc ipſum quod eſt non poſſe recipere additionem, communicat bonitatem abſolutam, & diſtinguit primam bonitatem, quae eſt bonitas pura, ab aliis bonitatibus; hoc autem quod non eſt recipere additionem, cum ſit negatio, eſt ens rationis, & tamen fundatur ſuper ſimplicitatem bonitatis primae. Unde non ſequitur quod ratio ſit caſſa & vana.

ARTICULUS V.

Utrum bonum creatum ſit bonum per ſuam eſſentiam.

I. Part. quaeſt. VI. *art.* 3.

QUinto quaeritur, utrum bonum creatum ſit bonum per ſuam eſſentiam. Et videtur quod ſic. Illud enim ſine quo res non poteſt eſſe, videtur ei eſſentiale. Sed creatura ſine bonitate eſſe non poteſt, quia non poteſt eſſe aliquid creatum a Deo quod non ſit bonum. Ergo creatura eſt bona per eſſentiam.

2. Praeterea. Creatura ab eodem habet eſſe, & eſſe bonum, quia ex hoc ipſo quod habet eſſe, bona eſt, ut prius (artic. 2.) oſtenſum eſt. Sed creatura habet eſſe per ſuam eſſentiam. Ergo eſt bona per ſuam eſſentiam.

3. Praeterea. Quidquid convenit alicui inquantum huiuſmodi, eſt ei eſſentiale. Sed bonum convenit creaturae inquantum eſt: quia, ſicut dicit Auguſtinus (Lib. I. de doctr. chriſt. cap. XXXII.) *inquantum ſumus, boni ſumus*. Ergo creatura eſt bona per ſui eſſentiam.

4. Praeterea. Cum bonitas ſit quaedam forma creata creaturis inhaerens, ut oſtenſum eſt, aut erit forma ſubſtantialis, aut accidentalis. Si accidentalis, aliquando ſine ea creatura eſſe poterit; quod de creatura dici non poteſt. Ergo relinquitur quod ſit forma ſubſtantialis. Sed omnis talis forma, vel eſt eſſentia rei, vel pars eſſentiae. Ergo creatura eſt bona per ſuam eſſentiam.

5. Praeterea. Secundum Boetium in Lib. de hebdom. (a med.) creaturae ſunt bonae inquantum a primo bono fluxerunt. Sed per ſuam eſſentiam fluxerunt a primo bono. Ergo per ſuam eſſentiam ſunt bonae.

6. Praeterea, Semper denominans eſt ſim-

(a) *Al* & omnis bonitas eſſet bona pura: *item* & omnis bonitas pura, ſicut &c.

ſimplicius, vel æque ſimplex denominato. Sed nulla forma addita eſſentiæ eſt ſimplicior, vel æque ſimplex ipſi eſſentiæ. Ergo nulla forma ſuperaddita eſſentiæ denominat ipſam eſſentiam: non enim poſſumus dicere, quod eſſentia ſit alba. Sed ipſa eſſentia rei denominatur bonitate, quælibet enim eſſentia bona eſt. Ergo bonitas non eſt forma ſuperaddita eſſentiæ; & ſic quælibet creatura eſt bona per ſuam eſſentiam.

7. Præterea. Sicut unum convertitur cum ente, ita & bonum. Sed unitas, a qua dicitur unum quod convertitur cum ente, non dicit aliquam formam ſuperadditam eſſentiæ rei, ut Commentator dicit in IV. Metaph. (X. comm. v.) ſed unaquæque res per ſuam eſſentiam eſt una. Ergo unaquæque res eſt bona per ſuam eſſentiam.

8. Præterea. Si creatura eſt bona per aliquam bonitatem ſuperadditam eſſentiæ, cum omne quod eſt, bonum ſit; illa bonitas cum ſit res quædam, bona erit. Non autem alia bonitate, ſed per eſſentiam ſuam, quia ſic iretur in infinitum. Ergo eadem ratione poterit eſſe quod creatura ipſa eſſet bona per ſuam eſſentiam.

Sed contra. Nihil quod de aliquo per participationem dicitur, convenit ei per ſuam eſſentiam. Sed creatura dicitur bona per participationem, ut patet per Auguſtinum VIII. de Trinitate (cap. III.) Ergo creatura non eſt bona per eſſentiam ſuam.

Præterea. Omne illud quod eſt bonum per eſſentiam, eſt ſubſtantiale bonum. Sed creaturæ non ſunt ſubſtantialia bona, ut patet per Boetium in Libro de hebdomad. Ergo creaturæ non ſunt bonæ per eſſentiam.

Præterea. De quocumque prædicatur aliquid eſſentialiter, oppoſitum eius de eo prædicari non poteſt. Sed oppoſitum boni prædicatur de creatura aliqua, ſcilicet malum. Ergo creatura non eſt bona per eſſentiam.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum tres auctores oportet dicere, creaturas non eſſe bonas per eſſentiam, ſed per participationem, ſcilicet ſecundum Auguſtinum (VIII. de Trinitate cap. II.) Boetium (Lib. de hebdom.) & auctorem Libri de cauſis (propoſ. xx. & XXII.) qui dicit ſolum Deum eſſe bonitatem puram. Sed tamen diverſis rationibus ad unam poſitionem moventur.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod, ut ex dictis patet, ſicut ens multiplicatur per ſubſtantiale, & accidentale, ſic bonitas multiplicatur; ſed tamen inter utrumque differt. Quia aliquid dicitur ens eſſe abſolute propter ſuum eſſe ſubſtantiale, ſed propter eſſe accidentale non dicitur eſſe abſolute: unde cum generatio ſit motus ad eſſe, cum aliquis accipit eſſe ſubſtantiale, dicitur generari ſimpliciter; cum vero accipit eſſe accidentale, dicitur generari ſecundum quid: & ſimiliter eſt de corruptione, per quam eſſe amittitur. De bono autem eſt e converſo. Nam ſecundum ſubſtantialem bonitatem dicitur aliquid bonum ſecundum quid, ſecundum vero accidentalem dicitur aliquid bonum ſimpliciter: unde hominem iniuſtum non dicimus bonum ſimpliciter, ſed ſecundum quid, inquantum eſt homo; hominem vero iuſtum dicimus ſimpliciter bonum. Cuius diverſitatis iſta eſt ratio. Nam unumquodque dicitur eſſe ens, inquantum abſolute conſideratur; bonum vero, ut ex dictis (art. I. ad 6. argum.) patet, ſecundum reſpectum ad alia. In ſe ipſo autem aliquid perficitur ut ſubſiſtat per eſſentialia principia; ſed ut debito modo ſe habeat ad omnia quæ ſunt extra ipſum, non perficitur niſi mediantibus accidentibus ſuperadditis eſſentiæ: quia operationes quibus unum alteri coniungitur, ab eſſentia mediantibus virtutibus eſſentiæ ſuperadditis progrediuntur: unde abſolute bonitatem non obtinet niſi ſecundum quod completum eſt ſecundum ſubſtantialia, & ſecundum accidentalia principia. Quidquid autem creatura perfectionis habet ex eſſentialibus, & accidentalibus principiis ſimul coniunctis, hoc totum Deus habet per unum ſuum eſſe ſimplex: ſimplex enim eius eſſentia eſt eius ſapientia, & iuſtitia, & fortitudo, & omnia huiuſmodi, quæ in nobis ſunt eſſentiæ ſuperaddita. Et ideo ipſa abſoluta bonitas in Deo idem eſt quod eius eſſentia; in nobis autem conſideratur ſecundum ea quæ ſuperadduntur eſſentiæ. Et pro tanto bonitas completa, vel abſoluta in nobis & augetur, & minuitur, & totaliter aufertur, non autem in Deo; quamvis ſubſtantialis bonitas in nobis ſemper maneat. Et ſecundum hunc modum videtur Auguſtinus dicere (VIII. de Trinitate cap. III.) quod Deus eſt bonus per eſſentiam, nos autem per participationem.

Sed adhuc inter Dei bonitatem & noſtram alia differentia invenitur. Eſſentia-

l.s

Digitized by Google

lis enim bonitas non attenditur ſecundum conſiderationem naturæ abſolutam, ſed ſecundum eſſe ipſius: humanitas enim non habet rationem boni, vel bonitatis, niſi inquantum eſſe habet. Ipſa autem natura, vel eſſentia divina eſt eius eſſe; natura autem, vel eſſentia cuiuslibet rei creatæ non eſt ſuum eſſe, ſed eſſe participans ab alio. Et ſic in Deo eſt eſſe purum, quia ipſe Deus eſt ſuum eſſe ſubſiſtens; in creatura autem eſt eſſe receptum, vel participatum. Unde dico, quod ſi bonitas abſoluta diceretur de re creata ſecundum ſuum eſſe ſubſtantiale, nihilominus adhuc remaneret habere bonitatem per participationem, ſicut & habet eſſe participatum. Deus autem eſt bonitas per eſſentiam, inquantum eius eſſentia eſt ſuum eſſe. Et hæc videtur eſſe intentio Philoſophi in Lib. de cauſis (loc. ſup. cit.) qui dicit, ſolam divinam bonitatem eſſe bonitatem puram.

Sed adhuc alia differentia invenitur inter divinam bonitatem, & creaturæ: bonitas enim habet rationem cauſæ finalis; Deus autem habet rationem cauſæ finalis, cum ſit omnium ultimus finis, ſicut & primum principium; ex quo oportet ut omnis alius finis non habeat habitudinem vel rationem finis niſi ſecundum ordinem ad cauſam primam, quia cauſa ſecunda non influit in ſuum cauſatum niſi præſuppoſito influxu cauſæ primæ, ut patet in Lib. de cauſ. (prop. 1.) unde & bonum quod habet rationem (a) finis non poteſt dici de creatura, niſi præſuppoſito ordine Creatoris ad creaturam.

Dato igitur quod creatura eſſet ipſum ſuum eſſe, ſicut & Deus, adhuc tamen eſſe creatura non haberet rationem boni, niſi præſuppoſito ordine ad Creatorem: & pro tanto adhuc diceretur bona per participationem, & non abſolute in eo quod eſt. Sed eſſe divinum, quod habet rationem boni non præſuppoſito aliquo, habet rationem boni per ſe ipſum: & hæc videtur eſſe intentio Boetii in Lib. de hebdomadibus (loc. ſup. cit.)

Ad primum ergo dicendum, quod creatura non poteſt eſſe non bona bonitate eſſentiali, quæ eſt bonitas ſecundum quid; poteſt tamen non eſſe bona bonitate accidentali, quæ eſt bonitas abſolute & ſimpliciter. Et præterea ipſa bonitas quæ attenditur ſecundum eſſe ſubſtantiale, non eſt ipſa eſſentia rei, ſed eſſe participatum, & hoc præſuppoſito ordine ad primum eſſe per ſe ſubſiſtens.

Ad ſecundum dicendum, quod ab eo a quo res habet eſſe, habet eſſe bonum ſecundum quid, ſcilicet ſecundum eſſe ſubſtantiale, non autem ab eo formaliter habet eſſe ſimpliciter, & eſſe bonum ſimpliciter, ut ex dictis patet: & propter hoc ratio non ſequitur.

Et ſimiliter dicendum eſt ad tertium, & quartum.

Ad quintum dicendum, quod creatura non ſolum eſt a Deo ſecundum eſſentiam ſuam, ſed ſecundum eſſe ſuum, in quo præcipue conſiſtit ratio bonitatis ſubſtantialis, & ſecundum perfectiones ſuperadditas, in quibus conſiſtit bonitas abſoluta, & hæc non ſunt eſſentia rei. Et præterea ipſe reſpectus quo eſſentia rei refertur ad Deum ut ad principium, eſt aliud quam eſſentia.

Ad ſextum dicendum, quod hoc modo eſſentia denominatur bona ſicut & ens: unde ſicut habet eſſe per participationem, ita & bona eſt per participationem: eſſe enim, & bonum communiter acceptum eſt ſimplicius quam eſſentia, quia communius; cum dicantur non ſolum de eſſentia, ſed etiam de eo quod per eſſentiam ſubſiſtit, & iterum de ipſis accidentibus.

Ad ſeptimum dicendum, quod unum quod convertitur cum ente, dicitur ſecundum rationem negationis, quam addit ſupra ens; bonum autem non addit negationem ſuper ens, ſed eius ratio in poſitione conſiſtit: & ideo non eſt ſimile.

Ad octavum dicendum, quod hoc modo bonitas rei dicitur bona, ſicut eſſentia rei dicitur bona, & ſicut eſſe rei dicitur ens, non quia eius ſit aliquid aliud eſſe, ſed quia per hoc eſſe res eſſe dicitur, & quia hac bonitate res dicitur bona: unde ſicut non ſequitur quod ipſa ſubſtantia rei non dicatur per eſſe aliquod quod ipſa non ſit, quia eius eſſe non dicitur ens per aliquod eſſe aliud ab ipſo; ita prædicta ratio non ſequitur de bonitate, ſequitur autem de unitate, de qua introducit eam Commentator in IV. Metaphyſicorum: quia unum indifferenter ſe habet ad hoc quod reſpiciat eſſentiam, vel eſſe: unde eſſentia rei eſt una per ſe ipſam, non propter eſſe ſuum; & ita non eſt una per aliquam participationem, ſicut accidit de ente, & bono.

(a) *Al. deeſt* finis.

AR-

ARTICULUS VI.

Utrum bonum creatura ſit in modo, ſpecie, & ordine.

(I. Part. quæſt. v. art. 5.

Sexto quæritur, utrum bonum creaturæ ſit in modo, ſpecie, & ordine, ſicut Auguſtinus dicit (de natura boni capit. III.) Et videtur quod non. Quia bonum habet rationem finis ſecundum Philoſophum. Sed tota ratio finis conſiſtit in ordine. Ergo tota ratio boni; & ita alia duo ſuperfluunt.

2. Præterea. Ens, bonum, & unum ſecundum intentiones differunt. Sed ratio entis conſiſtit in ſpecie, unius vero conſiſtit in modo. Ergo boni ratio non conſiſtit in ſpecie, & modo.

3. Præterea. Species nominat cauſam formalem. Sed in hoc diſtinguuntur bonum, & verum, ſecundum quoſdam, quia verum dicit rationem cauſæ formalis, bonum autem rationem cauſæ finalis. Ergo ſpecies non pertinet ad rationem boni.

4. Præterea. Malum, & bonum, cum ſint oppoſita, attenduntur circa idem. Sed, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. lxxxiii. Quæſtionum (quæſt. vi.) *malum de ſpeciei privatione repertum eſt*. Ergo tota ratio boni in poſitione ſpeciei conſiſtit; & ita ſuperfluere videtur modus, & ordo.

5. Præterea. Modus eſt de conſequentibus rem. Sed aliqua bouitas pertinet ad eſſentiam rei. Ergo modus non eſt de ratione boni.

6. Præterea. Quæ Deus poteſt facere per unum, non facit per plura. Sed Deus potuit facere creaturam per unum iſtorum, quia quodlibet horum habet quamdam rationem bouitatis. Ergo non oportet quod qundlibet iſtorum trium requiratur ad rationem boni.

7. Præterea. Si iſta tria ſunt de ratione bonitatis, tunc in quolibet bono oportet tria iſta eſſe. Sed quodlibet iſtorum trium eſt bonum. Ergo in quolibet iſtorum ſunt iſta tria; & ita unum non debet contra aliud dividi.

8. Præterea. Si iſta tria ſint bona, oportet quod habeant modum, ſpeciem, & ordinem. Ergo modi erit modus, & ſpeciei ſpecies, & ſic in infinitum.

9. Præterea. Modus, ſpecies, & ordo diminuuntur per peccatum, ſecundum Auguſtinum (de nat. boni cap. xxvi. & xxvii.) Sed bonitas rei nou diminuitur per peccatum. Ergo ratio boni univerſaliter non conſiſtit in tribus prædictis.

10. Præterea. Id quod eſt de ratione boni, non recipit prædicationem mali. Sed hæc tria recipiunt prædicationem mali, ſecundum Auguſtinum in Lib. de natura boni (cap. III. & ſeq.) dicitur enim malus modus, mala ſpecies, & ſic de aliis. Ergo ratio boni non couſiſtit in bis tribus.

11. Præterea. Ambroſius dicit in Hexam. (cap. IX. a med.) quod natura lucis non eſt in numero, pondere, & menſura, ut alia creatura. Sed ex bis tribus, ut dicit Auguſtinus (de natura boni cap. III.) conſtituuntur tria prædicta. Cum ergo lux ſit bona, ratio boni non includit tria prædicta.

12. Præterea. Secundum Bernardum (de diligendo Deo in princ.) modus caritatis eſt non habere modum; & tamen caritas bona eſt. Ergo non requirit tria prædicta.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Libro de natura boni (cap. III. a med.) quod *ubi hæc tria ſunt magna, magnum bonum eſt; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum*. Ergo ratio boni in his tribus conſiſtit.

Præterea. Auguſtinus in eodem Libro (cap. III. parum a princ.) dicit, quod *ſecundum hoc aliqua dicuntur bona, quod moderata, ordinata, & ſpecioſa.*

Præterea. Creatura dicitur bona ſecundum reſpectum ad Deum, ſicut vult Boetius in Lib. de hebdom. Sed Deus habet ad creaturam habitudinem triplicis cauſæ ſcilicet efficientis, finalis, & formalis exemplaris. Ergo & creatura dicitur eſſe bona ſecuudum habitudinem ad Deum in ratione triplicis cauſæ. Sed ſecundum hoc quod comparatur ad Deum ut ad cauſam efficientem, habet modum ſibi a Deo præfixum; ut autem comparatur ad eum ut ad cauſam exemplarem, habet ſpeciem; ut autem comparatur ad eum ut ad finem, habet ordinem. Ergo bonum creaturæ conſiſtit in modo, ſpecie, & ordine.

Præterea. Creaturæ omnes ordinantur in Deum mediante rationali creatura, quæ eſt ſola capax beatitudinis. Hoc autem eſt inquantum a rationali creatura cognoſcitur. Ergo cum creatura ſit bona ex hoc quod ordinatur ad Deum, ad hoc quod ſit bona, hæc tria requiruntur, ſcilicet quod ſit exiſtens, & quod ſit cognoſcibilis, & quod ſit ordinata. Eſt autem exiſtens per aliquem modum, cognoſcibilis

per

per ſpeciem, ordinata autem per ordinem. Ergo in his tribus conſiſtit bonum creaturæ.

Præterea. Sapientiæ XI. 21. dicitur: *Omnia in numero, pondere, & menſura* (a) *conſtituiſti*. Sed ſecundum Auguſtinum III. ſuper Geneſim ad litteram (IV. cap. III. circ. med.) *cuiuslibet rei modum menſura præfigit, numerus ſpeciem præbet, pondus vero dat ordinem*. Ergo in his tribus, modo, ſpecie, & ordine, bonitas creaturæ conſiſtit, cum creatura ſecundum hoc ſit bona quod a Deo ſit diſpoſita.

Reſpondeo dicendum, quod ratio boni in tribus prædictis conſiſtit, ſecundum quod Auguſtinus dicit (de nat. boni cap. III.)

Ad huius autem evidentiam ſciendum eſt, quod aliquod nomen poteſt reſpectum importare dupliciter. Uno modo ſic quod nomen imponatur ad ſignificandum ipſum reſpectum, ſicut hoc nomen *pater*, vel *filius*, aut *paternitas* ipſa. Quædam vero nomina dicuntur importare reſpectum, quia ſignificant rem alicuius generis, quam comitatur reſpectus, quamvis nomen non ſit impoſitum ad ipſum reſpectum ſignificandum; ſicut hoc nomen *ſcientia* eſt impoſitum ad ſignificandum qualitatem quamdam, quam ſequitur quidam reſpectus, non autem ad ſignificandum reſpectum ipſum. Et per hunc modum ratio boni reſpectum implicat, non quia ipſum nomen boni ſignificet ipſum reſpectum ſolum, ſed quia ſignificat id ad quod ſequitur reſpectus cum reſpectu ipſo. Reſpectus autem qui importatur nomine boni, eſt habitudo perfectivi, ſecundum quod aliquid natum eſt perficere non ſolum ſecundum rationem ſpeciei, ſed ſecundum eſſe quod habet in rebus: hoc enim modo finis perficit ea quæ ſunt ad finem. Cum autem creaturæ non ſint ſuum eſſe, oportet quod habeant eſſe receptum; & per hoc eorum eſſe eſt finitum, & terminatum per menſuram eius in quo recipitur.

Sic igitur (b) inter iſta tria quæ Auguſtinus ponit (ibid. cap. III.) ultimum, ſcilicet *ordo*, eſt reſpectus quem nomen boni importat; ſed alia duo, *ſpecies* ſcilicet, & *modus*, cauſant illum reſpectum. Species enim pertinet ad ipſam rationem ſpeciei, quæ quidem ſecundum quod in aliquo eſſe habet, recipitur per aliquem modum determinatum, cum omne quod eſt in aliquo, ſit in eo per modum recipientis. Ita igitur unumquodque bonum, inquantum eſt perfectivum ſecundum rationem ſpeciei, & eſſe ſimul, habet modum, ſpeciem, & ordinem. Speciem quidem quantum ad ipſam rationem; modum quantum ad eſſe; ordinem quantum ad ipſam habitudinem perfectivi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, ſi nomen boni eſſet impoſitum ad ſignificandum ipſam habitudinem; quod ſalſum eſt, ut ex dictis (in corp. art.) patet: & propter hoc ratio non ſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod bonum non differt ratione ab ente, & uno, ut quaſi habeant oppoſitas rationes; ſed quia ratio boni includit rationem entis, & unius, & aliquid addit.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum Philoſophum in VIII. Metaphyſ. (text. x.) ſicut in numeris quælibet unitas vel addita, vel remota variat numeri ſpeciem, ita in definitionibus quodlibet additum, vel remotum diverſam ſpeciem conſtituit. Ex ipſa igitur ſpecie tantum conſtituitur ratio veri, inquantum verum eſt perfectivum ſecundum rationem ſpeciei tantum, ut ex dictis (art. 3. huius quæſt.) patet; ſed ex ſpecie ſimul, & numero conſtituitur ratio boni, quod eſt perfectivum non ſolum ſecundum ſpeciem, ſed ſecundum eſſe.

Ad quartum dicendum, quod cum dicit Auguſtinus (Lib. LXXXIII. Quæſt. quæſt. VI.) quod totum malum eſt repertum de ſpeciei privatione, non excludit alia duo: quia, ut ipſe in eodem Libro dicit, *ubi eſt aliqua ſpecies, neceſſario eſt aliquis modus*. Ordo etiam conſequitur ſpeciem, & modum; ſed nominat ſpeciem tantum, quia alia duo ipſam ſpeciem conſequuntur.

Ad quintum dicendum, quod ubicumque eſt aliquid receptum, oportet ibi eſſe modum, cum receptum limitetur ſecundum recipiens: & ideo cum eſſe creaturæ eſſentiale, & accidentale ſit receptum, ſic modus non ſolum invenitur in accidentalibus, ſed in ſubſtantialibus.

Ad ſextum dicendum, quod cum in iſtis tribus ratio boni conſtituatur, non potuit a Deo fieri quod aliquid eſſet bonum non habens modum, ſpeciem, & ordinem, ſicut ab eo fieri non potuit quod aliquis eſſet homo qui non eſſet animal rationale.

Ad ſeptimum dicendum, quod modus, ſpecies, & ordo, ſingulum eorum eſt bonum, non illo modo dicendi bonum quo ſubſiſtens in bonitate eſt bonum, ſed quo principium bonitatis bonum eſt. Unde non opor-

(a) Vulgata. *diſpoſuiſti*. (b) *Al.* non, *item* nunc.

Digitized by Google

oportet quod ſingulum eorum habeat modum, ſpeciem, & ordinem, ſicut non oportet quod forma habeat formam, quamvis ſit ens, & omne ens ſit per formam. Et hoc eſt quod quidam dicunt, quod cum dicitur, omnia habere modum, ſpeciem, & ordinem, intelligitur de creatis, non de concreatis.

Et per hoc patet ſolutio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod quidam dicunt, modum, ſpeciem, & ordinem, ſecundum quod conſtituunt bonum naturæ, & ſecundum quod diminuuntur per peccatum, prout pertinent ad bonum moris, eſſe eadem ſecundum rem, ſed differre ſecundum rationem; ſicut patet in voluntate, quod ipſa una & eadem poteſt conſiderari inquantum eſt natura quædam, & ſic ſunt in ea modus, ſpecies, & ordo, conſtituentia bonum naturæ; vel inquantum eſt voluntas, prout habet ordinem ad gratiam, & ſic attribuitur modus, ſpecies, & ordo, quæ poſſunt diminui per peccatum, quæ conſtituunt bonum moris. Vel poteſt dici, quod cum conſequatur eſſe, & bonum per ſpeciem, modum, & ordinem conſtituatur; ſicut eſt aliud eſſe ſubſtantiale, & accidentale, ita conſtat eſſe aliam formam ſubſtantialem, & accidentalem; & utraque proprium habet modum, & proprium ordinem.

Ad decimum dicendum, quod ſecundum Auguſtinum in Libro de natura boni (cap. XXIII. in princ.) modus, ſpecies, & ordo non ideo dicuntur mala, quia in ſe mala ſint, ſed quia vel minora ſunt quam eſſe debeant, vel quia non accommodantur quibus accommodanda ſunt: & ideo ex aliqua privatione circa modum, ſpeciem, & ordinem dicuntur mala, non autem ex ſe ipſis.

Ad undecimum dicendum, quod verbum Ambroſii non eſt hoc modo intelligendum quod lux omnino careat modo, cum habeat limitatam ſpeciem, & virtutem: ſed quia non determinatur per reſpectum aliquorum corporalium, eo quod ad omnia corporalia ſe extendit, inquantum omnia nata ſunt vel illuminari, vel alios effectus per lucem recipere, ut patet per Dionyſium in IV. capit. de divinis Nominibus.

Ad duodecimum dicendum, quod caritas ſecundum eſſe ſuum quod habet in ſubiecto, modum habet, & ſic creatura quædam eſt; prout vero comparatur ad obiectum infinitum, quod Deus eſt, non habet modum, ultra quem caritas noſtra procedere non debeat.

QUAESTIO XXII.

De appetitu boni, & voluntate, in quindecim articulos diviſa.

Primo quæritur, utrum omnia appetant bonum.

Secundo. Utrum omnia appetant ipſum Deum.

Tertio. Utrum appetitus ſit quædam ſpecialis potentia animæ.

Quarto. Utrum voluntas in rationabilibus ſit alia potentia præter appetitivam ſenſitivæ partis.

Quinto. Utrum voluntas aliquid de neceſſitate velit.

Sexto. Utrum voluntas de neceſſitate velit quidquid vult.

Septimo. Utrum aliquis mereatur volendo id quod de neceſſitate vult.

Octavo. Utrum Deus poſſit cogere voluntatem.

Nono. Utrum aliqua creatura poſſit immutare voluntatem, vel imprimere aliquid in ipſam.

Decimo. Utrum voluntas, & intellectus ſint eadem potentia.

Undecimo. Utrum voluntas ſit altior potentia quam intellectus, vel e converſo.

Duodecimo. Utrum voluntas moveat intellectum, & alias vires animæ.

Tertiodecimo. Utrum intentio ſit actus voluntatis.

Quartodecimo. Utrum eodem motu voluntas velit finem, & intendat ea quæ ſunt ad finem.

Quintodecimo. Utrum electio ſit actus voluntatis.

ARTICULUS I.

Utrum omnia bonum appetant.

QUæſtio eſt de appetitu boni, & voluntate: & primo quæritur, utrum omnia bonum appetant. Et videtur quod non. Eodem enim modo ens ſe habet ad verum, & bonum, cum convertatur cum utroque; ſicut etiam cognitio ſe habet ad verum, ſic appetitus ad bonum. Non autem omne ens cognoſcit verum. Ergo nec omne ens appetit bonum.

2. Præterea. Remoto priori removetur poſterius. Sed in animali cognitio appetitum præcedit; cognitio autem nullo modo ſe extendit ad non animata, ut dicamus

mus ea cognoſcere naturaliter. Ergo nec appetitus ad eadem ſe extendit, ut dicamus ea naturaliter appetere bonum.

3. Præterea. Secundum Boetium in Libro de hebdomad. (ante med.) unum quodque dicitur appetere aliquid inquantum eſt ſibi ſimile. Si igitur res aliqua appetit bonum, oportet quod ſit ſimilis bono. Cum autem ſimilia ſint quorum eſt qualitas, & forma una, oportet formam boni eſſe in appetente bonum. Sed non poteſt eſſe quod ſit ibi ſecundum eſſe naturæ, quia iam ulterius bonum non appeteret: quod enim habet aliquid, iam non appetit illud. Ergo oportet quod in appetente bonum forma boni præexiſtat per modum intentionis. Sed in quocumque eſt aliquid per hunc modum, illud eſt cognoſcens. Ergo appetitus boni non poteſt eſſe niſi in cognoſcentibus; & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Si omnia bonum appetunt, oportet hoc intelligi de bono quod omnia poſſunt habere: quia nihil appetit naturaliter, vel rationaliter illud quod eſt impoſſibile ipſum habere. Sed bonum extendens ſe ad omnia entia, non eſt niſi eſſe. Ergo idem eſt dicere omnia bonum appetere, & omnia eſſe appetere. Sed non omnia appetunt eſſe, immo, ut videtur, nulla: quia omnia eſſe habent, & nihil appetit niſi quod non habet, ut per Auguſtinum patet in Libr. de Trinitate, & per Philoſophum in I. Phyſ. (text. lxxxi.) Ergo non omnia bonum appetunt.

5. Præterea. Unum, & verum, & bonum æqualiter cum ente convertuntur. Sed non omnia entia appetunt unum, & verum. Ergo nec bonum.

6. Præterea. Secundum Philoſophum (VII. Ethic. cap. viii. ix. x.) quidam habentes rectam rationem, contra rationem operantur. Non autem operarentur, niſi appeterent, vel vellent; quod autem eſt contra rationem, eſt malum. Ergo quidam appetunt malum: non igitur omnia appetunt bonum.

7. Præterea. Bonum quod omnia appetere dicuntur, ut Commentator dicit in princ. Ethicorum, eſt eſſe. Sed quidam non appetunt eſſe, ſed magis non eſſe, ut damnati in inferno, qui etiam mortem animæ deſiderant, ut penitus non eſſent. Ergo non omnia bonum appetunt.

8. Præterea. Sicut vires apprehenſivæ comparantur ad ſua obiecta, ita & appetitivæ. Sed vis apprehenſiva debet eſſe denudata a ſpecie ſui obiecti, ad hoc quod cognoſcat, ſicut pupilla a colore. Ergo & appetens bonum debet eſſe denudatum a ſpecie boni. Sed omnia habent ſpeciem boni. Ergo nihil appetit bonum.

9. Præterea. Operari aliquid propter finem convenit & Creatori, & naturæ, & agenti a propoſito. Sed Creator, & agens a propoſito, ut homo, operando propter finem, & deſiderando, vel diligendo bonum, habent cognitionem finis, vel boni. Ergo & natura, quæ eſt quaſi media inter duo, utpote præſupponens opus creationis, & præſuppoſita in opere artis, ſi debeat appetere finem propter quem operatur, oportet quod ipſum cognoſcat. Sed non cognoſcit. Ergo naturalia non appetunt bonum.

10. Præterea. Omne illud quod appetitur, quæritur. Sed ſecundum Platonem (in Menone) nihil poteſt quæri cuius cognitio non habetur; ſicut ſi aliquis quæreret ſervum fugitivum, niſi eius notitiam habeat, cum invenit, ſe inveniſſe neſciret. Ergo illa quæ non habent cognitionem boni, non appetunt ipſum.

11. Præterea. Appetere finem eſt eius quod ordinatur in finem. Sed ultimus finis, qui eſt Deus, non ordinatur in finem. Ergo non appetit finem, vel bonum; & ita non omnia bonum appetunt.

12. Præterea. Natura determinata eſt ad unum. Si ergo res naturaliter appetunt bonum, non deberent aliquod bonum aliud naturaliter appetere. Sed naturaliter omnia appetunt pacem, ut patet per Auguſtinum XIX. de civitate Dei (XIV. cap. xii. & xiii.) & per Dionyſium xi. cap. de divinis Nominibus: & iterum pulchrum omnia appetunt, ut patet per Dionyſium iv. cap. de divinis Nominibus. Ergo non omnia appetunt bonum naturaliter.

13. Præterea. Sicut aliquis appetit finem quando non habet, ita delectatur in eo iam habito. Sed non dicimus res inanimatas delectari in bono. Ergo nec debet dici, quod bonum appetant.

Sed contra eſt quod Dionyſius dicit iv. cap. de divinis Nominibus: *Exiſtentia pulchrum, & bonum deſiderant; & omnia quæcumque faciunt, propter hoc quod videtur eis bonum, faciunt; & omnium exiſtentium intentio principium, & finem habet bonum.*

Præterea. Philoſophus dicit I. Ethic. (VI. in princ.) quod *quidam bonum bene definierunt, dicentes, quod bonum eſt quod omnia appetunt.*

Præterea. Omne quod agit, agit propter finem, ut patet per Philoſophum in II. Me-

II. Metaphyſ. (text. VIII. & IX.) Sed quod agit propter aliquid, appetit illud. Ergo omnia appetunt finem, & bonum, quod habet rationem finis.

Præterea. Omnia appetunt ſuam perfectionem. Sed unumquodque ex hoc quod eſt perfectum, eſt bonum. Ergo omnia appetunt bonum.

Reſpondeo dicendum, quod omnia bonum appetunt, non ſolum habentia cognitionem, ſed quæ ſunt cognitionis expertia.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod quidam antiqui Philoſophi poſuerunt, effectus advenientes in natura, ex neceſſitate præcedentium cauſarum provenire, non ita quod cauſæ naturales eſſent hoc modo diſpoſitæ propter convenientiam talium effectuum: quod Philoſophus in II. Phyſic. (text. lxxv. & lxxxvii. & ſeq.) ex hoc improbat quod ſecundum hoc huiuſmodi convenientiæ, & utilitates ſi non eſſent aliquo modo intentæ, caſu provenirent, & ſic non acciderent in maiori parte, ſed in minori, ſicut & cetera quæ caſu accidere dicimus: unde neceſſe eſt dicere, quod omnes res naturales ſunt ordinatæ, & diſpoſitæ ad ſuos effectus convenientes.

Dupliciter autem contingit aliquid ordinari, & dirigi in aliquid ſicut in finem: uno modo per ſe ipſum, ſicut homo qui ſe ipſum dirigit ad locum quo tendit; alio modo ab altero, ſicut ſagitta quæ a ſagittante dirigitur ad determinatum locum. Per ſe quidem in finem dirigi non poſſunt niſi illa quæ finem cognoſcunt, oportet enim dirigens habere cognitionem eius in quod dirigit; ſed ab alio poſſunt dirigi in finem determinatum quæ finem non cognoſcunt. Sed hoc dupliciter contingit. Quandoque enim id quod dirigitur in finem, ſolummodo impellitur, & movetur a dirigente, ſine hoc quod aliquam formam a dirigente conſequatur propter quam ei competat talis directio, vel inclinatio: & talis inclinatio eſt violenta, ſicut ſagitta inclinatur a ſagittante ad ſignum determinatum. Aliquando autem id quod dirigitur, vel inclinatur in finem, conſequitur a dirigente, vel movente aliquam formam per quam ſibi talis inclinatio competat: unde & talis inclinatio erit naturalis quaſi habens principium naturale; ſicut ille qui dedit lapidi gravitatem, inclinavit ipſum ad hoc quod deorſum naturaliter fertur; per quem modum generans eſt motor in gravibus, & levibus, ſecundum Philoſophum in VIII. Phyſic. (text. XXXII.) & per hunc modum omnia naturalia in ea quæ eis conveniunt, ſunt inclinata, habentia in ſe ipſis aliquod inclinationis principium, ratione cuius eorum inclinatio naturalis eſt, ita ut quodammodo ipſa vadant, & non ſolum ducantur in fines debitos: violenta enim tantummodo ducuntur, quia nil conferunt moventi; ſed naturalia vadunt in finem, inquantum cooperantur inclinanti, & dirigenti per principium eis inditum. Quod autem dirigitur, vel inclinatur in aliquid ab aliquo, in id inclinatur quod eſt intentum ab eo qui inclinat, vel dirigit; ſicut in idem ſignum ſagitta dirigitur quo ſagittator intendit. Unde cum omnia naturalia naturali quadam inclinatione ſint inclinata in fines ſuos a primo motore, qui eſt Deus, oportet quod illud in quod unumquodque naturaliter inclinatur, ſit id quod eſt volitum, vel intentum a Deo. Deus autem cum non habeat alium ſuæ voluntatis finem niſi ſe ipſum, & ipſe ſit ipſa eſſentia bonitatis, oportet quod omnia alia ſint inclinata naturaliter in bonum. Appetere autem nihil aliud eſt quam aliquid petere, quaſi tendere in aliquid ad ipſum ordinatum.

Unde cum omnia ſint ordinata, & directa in bonum a Deo, & hoc modo quod unicuique inſit principium per quod ipſum tendit in bonum, quaſi petens ſuum bonum, oportet dicere, quod omnia naturaliter bonum appetant. Si enim eſſent omnia inclinata in bonum ſine hoc quod haberent in ſe aliquod principium inclinationis, poſſent dici directa in bonum, ſed non appetentia bonum; ſed ratione inditi principii dicuntur omnia appetere bonum, quaſi ſponte tendentia in bonum: propter quod dicitur Sapient. VIII. quod divina ſapientia diſponit omnia ſuaviter, quia unumquodque ex ſuo motu tendit in id ad quod eſt divinitus ordinatum.

Ad primum ergo dicendum, quod verum, & bonum quodammodo ſimiliter ſe habent ad ens, & quodammodo diſſimiliter: quia ſecundum converſionem prædicationis ſimiliter, ſicut enim unumquodque ens eſt bonum, ita & verum; ſed ſecundum ordinem cauſæ perficientis, diſſimiliter: non enim verum habet ordinem cauſæ perficientis ad omnia entia, ſicut bonum, quia ſcilicet perfectio veri attenditur ſecundum rationem ſpeciei ſolum: unde immaterialia ſolum poſſunt perfici vero, quia ipſa tantum poſſunt recipere rationem ſpeciei ſine materiali eſſe; bonum vero cum ſit perfectivum ſecundum

rationem ſpeciei, & eſſe ſimul, poteſt perficere tam materialia quam immaterialia. Et ideo omnia poſſunt appetere bonum, ſed non omnia cognoſcere verum.

Ad ſecundum dicendum, quod quidam dicunt, quod ſicut omnibus appetitus naturalis ineſt, ita & cognitio naturalis. Sed hoc non poteſt eſſe verum: quia cum cognitio ſit per aſſimilationem, ſimilitudo in eſſe naturæ non facit cognitionem, ſed magis impedit, ratione cuius oportet organa ſenſuum a ſpeciebus ſenſibilium eſſe denudata, ut poſſint eas recipere ſecundum eſſe ſpirituale, quod cognitionem cauſat: unde illa quæ nullo modo poſſunt aliquid recipere niſi materiale ſecundum eſſe, nullo modo poſſunt cognoſcere; tamen poſſunt appetere, inquantum ordinantur ad aliquam rem in eſſe naturæ exiſtentem. Appetitus enim non reſpicit de neceſſitate eſſe ſpirituale, ſicut cognitio. Unde poteſt eſſe naturalis appetitus, ſed non cognitio. Nec tamen hoc prohibetur per hoc quod appetitus in univerſalibus cognitionem ſequitur: quia in rebus naturalibus ſequitur apprehenſionem, vel cognitionem, non tamen ipſorum appetentium, ſed illius qui ea in finem ordinat.

Ad tertium dicendum, quod omne quod appetit aliquid, appetit illud, inquantum habet aliquam ſimilitudinem cum ipſo. Nec ſimilitudo illa ſufficit quæ eſt ſecundum eſſe ſpirituale, alias oporteret ut animal appeteret quidquid cognoſcit; ſed oportet quod ſit ſimilitudo ſecundum eſſe naturæ. Sed hæc ſimilitudo attenditur dupliciter. Uno modo ſecundum quod forma unius ſecundum actum perfectum eſt in alio; & tunc ex hoc quod aliquid ſic aſſimilatur fini, non tendit in finem, ſed quieſcit in fine. Alio modo ex hoc quod forma unius eſt in alio incomplete, ideſt in potentia; & ſic ſecundum quod aliquid habet in ſe formam finis, & boni, in potentia tendit in bonum, vel in finem, & appetit ipſum. Et ſecundum hunc modum materia dicitur appetere formam, inquantum eſt in ea forma in potentia. Et ideo quanto iſta potentia magis eſt perfecta, & propinquior eſt actui, tanto cauſat vehementiorem inclinationem; ex quo contingit ut omnis motus naturalis in fine intendatur, quando id quod tendit in finem, iam eſt fini ſimilius.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Omnia bonum appetunt, non oportet bonum determinari ad hoc vel illud, ſed in communitate accipi: quia unumquodque appetit bonum naturaliter ſibi conveniens. Si tamen ad aliquod unum bonum determinetur, hoc unum erit eſſe. Nec hoc prohibetur per hoc quod omnia eſſe habent: appetunt enim eius continuationem, & quod habet eſſe in actu uno modo, habet eſſe in potentia alio modo, ſicut aer eſt actu aer, & potentia ignis; & ſic quod (a) non habet eſſe actu, appetit eſſe actu.

Ad quintum dicendum, quod unum, & verum non habent rationem finis, ſicut & bonum; & ideo nec rationem appetibilis dicunt.

Ad ſextum dicendum, quod illi qui operantur contra rationem, appetunt bonum per ſe; utpote qui fornicatur, attendit ad id quod eſt bonum, & delectabile ſecundum ſenſum; ſed quod ſit malum ſecundum rationem, eſt præter intentionem eius. Unde bonum eſt deſideratum per ſe, malum vero per accidens.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſicut aliquid ſe habet ad hoc quod ſit bonum, ita ad hoc quod ſit appetibile. Dictum eſt autem ſupra (quæſt. præc. art. 5.) quod ſecundum eſſe ſubſtantiale non dicitur aliquid bonum ſimpliciter & abſolute, niſi ſuperaddantur perfectiones aliæ debitæ: & ideo ipſum eſſe ſubſtantiale non eſt abſolute appetibile niſi debitis perfectionibus adiunctis. Unde Philoſophus dicit in I. Ethicor. (V. cap. 1. circ. med.) *Omnibus delectabile eſt eſſe*. Non oportet autem accipere malam vitam, & corruptam in triſtitiis: hæc eſt enim mala ſimpliciter, & ſimpliciter fugienda, quamvis ſit appetibilis ſecundum quid. Eiuſdem autem rationis eſt in appetendo, & fugiendo, aliquid eſſe bonum, & corruptivum mali, vel eſſe malum, & corruptivum boni. Nam ipſum carere malo dicimus bonum, ſecundum Philoſophum in V. Ethic. Non eſſe igitur accipit rationem boni, inquantum tollit eſſe in triſtitiis, vel in malitia, quod eſt malum ſimpliciter, licet ſit bonum ſecundum quid. Et per hunc modum non eſſe poteſt deſiderari ſub ratione boni.

Ad octavum dicendum, quod in apprehenſivis potentiis non ſemper hoc eſt verum, quod potentia denudetur totaliter a ſpecie ſui obiecti: hoc enim fallit in illis potentiis quæ habent obiectum univerſale, ſicut intellectus, cuius obiectum eſt quidditas, cum tamen habeat quiddita-

(a) *Al. deeſt* non.

tatem; oportet tamen quod ſit denudatus a formis illis quas recipit. Fallit etiam in tactu, propter hoc quod ſi habeat ſpecialia obiecta, ſunt tamen de neceſſitate animalis. Unde organum eius non poteſt eſſe omnino abſque calido, & frigido; eſt tamen quodammodo præter calidum, & frigidum, inquantum eſt medie complexionatum, medium autem neutrum extremorum eſt. Appetitus autem habet obiectum commune, ſcilicet bonum: unde non eſt denudatus totaliter a bono, ſed ab illo bono quod appetit; habet tamen illud in potentia, & ſecundum hoc ſimilatur illi; ſicut & potentia apprehenſiva eſt in potentia ad ſpeciem ſui obiecti.

Ad nonum dicendum, quod, ſicut ex dictis (in corp. art.) patet, in omni dirigente in finem requiritur cognitio finis. Natura autem non dirigit in finem, ſed dirigitur. Deus autem, & agens a propoſito quodlibet dirigunt in finem: & ideo oportet quod habeant finis cognitionem, non autem res naturalis.

Ad decimum dicendum, quod ratio illa procedit recte de eo quod appetit finem, quaſi ſe ipſum in finem dirigens, quia in eo requiritur quod ſciat cum ad finem perventum fuerit; non autem oportet in eo quod tantum in finem dirigitur.

Ad undecimum dicendum, quod per eamdem naturam aliquid tendit in finem quem nondum habet, & delectatur in fine, cum habet iam; ſicut per eamdem naturam terra movetur deorſum, & quieſcit ibi. Fini ergo ultimo non competit tendere in finem, ſed ſe ipſo fine fruitur. Et hoc licet proprie appetitus dici non poſſit, eſt tamen quoddam ad genus appetitus pertinens, a quo omnis appetitus derivatur. Ex hoc enim quod Deus ſe ipſo fruitur, alia in ſe dirigit.

Ad duodecimum dicendum, quod appetitum terminari ad bonum, & pacem, & pulchrum, non eſt terminari in diverſa. Ex hoc enim ipſo quod aliquid appetit bonum, appetit ſimul pulchrum, & pacem: pulchrum quidem, inquantum eſt in ſe ipſo modificatum, & ſpecificatum, quod in ratione boni includitur; ſed bonum addit ordinem perfectivi ad alia. Unde quicumque appetit bonum, appetit hoc ipſo pulchrum. Pax autem importat remotionem perturbantium, & impedientium adeptionem. Ex hoc autem ipſo quod aliquid deſideratur, deſideratur remotio impedimentorum ipſius. Unde & eodem appetitu appetitur bonum, pulchrum, & pax.

Ad decimumtertium dicendum, quod delectatio in ratione ſui includit rationem boni, quod delectat: propter hoc non poſſunt delectari in fine habito niſi ea quæ cognoſcunt finem: ſed appetitus cognitionem non importat in appetente, ut ex dictis patet. Tamen large, & improprie accipiendo delectationem, Dionyſius dicit in IV. cap. de divin. Nomin. quod pulchrum, & bonum eſt omnibus deſiderabile, & amicabile.

ARTICULUS II.

Utrum omnia Deum ipſum appetant.

I. Part. quaeſt. XLIV. *art.* 4.

Secundo quæritur, utrum omnia appetant ipſum Deum. Et videtur quod non. Res enim ordinatur in Deum, ut eſt cognoſcibilis, & appetibilis. Sed non omnia quæ ordinantur in ipſum, ut eſt cognoſcibilis, cognoſcunt Deum. Ergo nec omnia quæ ordinantur in ipſum, ut appetibile, appetunt ipſum.

2. Præterea. Bonum quod eſt ab omnibus deſideratum, ſecundum Philoſophum in I. Ethic. (in princ.) eſt eſſe, ut ibidem vult Commentator. Sed Deus non eſt eſſe omnium. Ergo Deus non eſt illud bonum quod ab omnibus eſt deſideratum.

3. Præterea. Nullus appetit bonum quod refugit. Sed quidam refugiunt Deum, cum odiant ipſum, ut habetur in Pſalm. LXXIII. 23. *Superbia eorum qui te oderunt, aſcendit ſemper*: & Iob XXI. 14. dicitur: *Dixerunt Deo: Recede a nobis*. Ergo non omnia appetunt Deum.

4. Præterea. Nullus appetit id quod habet. Sed quidam, ſicut beati, qui eo fruuntur, habent ipſum Deum. Ergo non omnia Deum appetunt.

5. Præterea. Naturalis appetitus non eſt niſi eius quod poteſt haberi. Sed ſola rationalis creatura poteſt habere Deum, cum ſola ſit ad imaginem, & eo ipſo imago Dei ſit quo capax eius eſt, ut Auguſtinus dicit in Lib. de Trinit (XIV. cap. VIII. parum a princ.) Ergo non omnia naturaliter appetunt Deum.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. Solil. *Deum diligit quidquid diligere poteſt*. Sed omnia poſſunt diligere, quia omnia appetunt bonum. Ergo omnia appetunt Deum.

Præ-

Præterea. Unumquodque appetit naturaliter finem ſuum, propter quem eſt. Sed omnia ſunt ordinata in Deum ſicut in finem: Proverb. xvi. 4. *Univerſa propter ſemetipſum operatus eſt Dominus*. Ergo omnia naturaliter appetunt Deum.

Reſpondeo dicendum, quod omnia naturaliter appetunt Deum implicite, non autem explicite.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod ſecunda cauſa non poteſt influere in ſuum effectum, niſi inquantum recipit virtutem primæ cauſæ. Sicut autem influere cauſæ efficientis eſt agere; ita influere cauſæ finalis eſt appeti, & deſiderari. Et ideo ſicut ſecundarium agens non agit niſi per virtutem primi agentis exiſtentem in eo; ita ſecundarius finis non appetitur niſi per virtutem finis principalis in eo exiſtentem, prout ſcilicet eſt ordinatum in illud, vel habet ſimilitudinem eius. Et ideo ſicut Deus propter hoc quod eſt primum efficiens, agit in omni agente; ita propter hoc quod eſt ultimus finis, appetitur in omni fine. Sed hoc eſt appetere ipſum Deum implicite, ſic enim virtus primæ cauſæ eſt in ſecunda, ut principia in concluſionibus: reſolvere autem concluſiones in principia, vel ſecundas cauſas in primas, eſt tantum virtutis rationalis. Unde ſola rationalis natura poteſt ſecundarios fines in ipſum Deum per quamdam viam reſolutionis inducere, ut ſic ipſum Deum explicite appetat. Et ſicut in demonſtrativis ſcientiis non recte ſumitur concluſio niſi per reſolutionem in prima principia; ita appetitus creaturæ rationalis non eſt rectus niſi per appetitum explicitum ipſius Dei, actu, vel habitu.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia cognoſcentia cognoſcunt implicite Deum in quolibet cognito. Sicut enim nihil habet rationem appetibilis niſi per ſimilitudinem primæ bonitatis; ita nihil eſt cognoſcibile niſi per ſimilitudinem primæ veritatis.

Ad ſecundum dicendum, quod ipſum eſſe eſt ſimilitudo divinæ bonitatis: unde inquantum aliqua deſiderant eſſe, deſiderant Dei ſimilitudinem, & Deum implicite.

Ad tertium dicendum, quod Deus dupliciter poteſt conſiderari, vel in ſe, vel in effectibus ſuis. In ſe quidem, cum ſit ipſa eſſentia bonitatis, non poteſt non diligi: unde ab omnibus videntibus eum per eſſentiam diligitur, & ibi quantum quiſque cognoſcit, tantum diligit. Sed in aliquibus effectibus ſuis inquantum ſunt contrarii voluntati, ſicut ſunt pœnæ illatæ, vel præcepta quæ gravia videntur, ipſe Deus refugitur, & quodammodo odio habetur. Et tamen oportet quod illi qui eum quantum ad aliquos effectus odiunt, in aliis effectibus diligant eum, ſicut ipſi dæmones, ſecundum Dionyſium in iv. cap. de divinis Nomin. appetunt eſſe, & vivere naturaliter; & in hoc ipſum Deum appetunt, & diligunt.

Ad quartum dicendum, quod beati qui iam fruuntur Deo, appetunt fruitionis continuitatem; & iterum ipſa fruitio eſt ſicut iam quidam habitus perfectus ſuo appetibili, quamvis nomen appetitus imperfectionem importet.

Ad quintum dicendum, quod ſola creatura rationalis eſt capax Dei, quia ipſa ſola poteſt ipſum cognoſcere, & amare explicite; ſed aliæ creaturæ participant divinam ſimilitudinem, & ſic ipſum Deum appetunt.

ARTICULUS III.

Utrum appetitus ſit quadam ſpecialis animæ potentia.

I. Part. quaſt. lxxx. *art.* 1.

Tertio quæritur, utrum appetitus ſit quædam ſpecialis potentia animæ. Et videtur quod non. Potentiæ enim animæ non ordinantur niſi ad opera vitæ. Sed opera vitæ dicuntur quibus animata ab inanimatis diſtinguuntur; ſed ſecundum appetere non diſtinguuntur animata ab inanimatis, quia inanimata bonum appetunt. Ergo appetitus non eſt ſpecialis potentia animæ.

2. Præterea. Appetitus nihil aliud eſſe videtur quam quædam directio in finem. Sed appetitus naturalis ſufficit ad hoc quod aliquid per ipſum dirigatur in finem. Ergo non oportet appetitum ſuperaddi animalem, quæ ſit ſpecialis potentia animæ.

3. Præterea. Operationes, & potentiæ differunt penes terminos. Sed idem eſt terminus appetitus naturalis, & animalis, ſcilicet bonum. Ergo eadem eſt potentia, vel operatio. Sed appetitus naturalis non eſt potentia animæ. Ergo nec animalis.

4. Præterea. Appetitus eſt rei non habitæ, ſecundum Auguſtinum. Sed in animalibus iam per cognitionem bonum habetur. Ergo cognitionem boni non ſequitur

tur in animalibus aliquis appetitus qui ſpecialem requirat potentiam.

5. Præterea. Specialis potentia ordinatur ad ſpecialem actum, non autem ad actum communem omnibus animæ potentiis. Sed appetere bonum eſt commune omnibus potentiis animæ: quod patet ex hoc quod quælibet potentia appetit ſuum obiectum, & delectatur in ipſo. Ergo appetitus non eſt ſpecialis potentia animæ.

6. Præterea. Si potentia appetitiva appetit bonum, aut appetit bonum communiter, aut bonum proprie ſibi. Si autem appetit bonum communiter, cum alia potentia appetat bonum particulare, appetitiva potentia non erit ſpecialis potentia, ſed univerſalis. Si autem appetat bonum ſibi, cum quælibet alia potentia ſibi bonum appetat, pari ratione quælibet alia potentia dici poterit appetitus. Ergo non erit aliqua potentia quæ ſpecialiter debeat dici appetitus.

Sed contra eſt quod Philoſophus appetitum poſuit ſpecialem potentiam animæ in III. de Anima (text. xlviii. & ſeqq.)

Reſpondeo dicendum, quod appetitus eſt ſpecialis potentia animæ.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod cum potentiæ animæ ordinentur ad opera quæ ſunt animatorum propria, ſecundum hoc aliqua operatio habet quod ad eam ſpecialis potentia animæ deputetur, quod ipſa eſt propria operatio animati. Invenitur autem aliqua operatio quæ ſecundum unum modum communis eſt animatis, & non animatis, ſed ſecundum alium modum eſt animatorum propria, ſicut moveri, & generari. Res enim ſpirituales abſolute habent naturam ut moveant, ſed non ut moveantur; corpora autem moventur quidem: & quamvis unum poſſit alterum movere, non tamen aliquod eorum poteſt movere ſe ipſum: quia illa quæ movent ſe ipſa, ut probatur in VIII. Phyſ. (text. xxviii. & xxx.) dividuntur in duas partes, quarum una eſt movens, & alia eſt mota. Quod quidem in rebus pure corporalibus eſſe non poteſt, quia formæ earum non poſſunt eſſe moventes, quamvis poſſint eſſe motus principium, ut quo aliquid movetur; ſicut in motu terræ gravitas eſt principium quo movetur, non tamen eſt motor. Et hoc contingit tum propter ſimplicitatem corporum inanimatorum, quæ non habent tantam diverſitatem in partibus, ut una poſſit eſſe movens, & alia mota, tum propter ignobilitatem, & materialitatem formatum. Quæ quia longe diſtant a formis ſeparatis, quarum eſt movere, non retinent ut movere poſſint, ſed ſolum ut ſint motus principia. Res vero animatæ ſunt compoſitæ ex natura ſpirituali, & corporali: unde poteſt eſſe in eis una pars movens, & alia mota tam ſecundum motum localem, quam ſecundum alios motus. Et ideo inquantum moveri efficitur hoc modo propria actio ipſorum animatorum, ut ipſa ſe ipſa moveant ad determinatas ſpecies motus, inveniuntur in animalibus ſpeciales potentiæ ordinatæ; ſicut ad motum localem in animalibus vis motiva, in plantis vero, & in animalibus communiter vis augmentativa ad motum augmenti, nutritiva ad motum generationis, generativa ad motum generationis. Similiter appetere, quod quodammodo commune eſt omnibus, fit quodammodo ſpeciale animatis, ſcilicet animalibus, inquantum in eis invenitur appetitus, & movens appetitum. Ipſum enim bonum apprehenſum eſt movens appetitum, ſecundum Philoſophum in III. de Anima (text. xlix.) Unde ſicut animalia moventur ex ſe præ aliis, ita & appetunt ex ſe: & propter hoc ſicut vis motiva eſt ſpecialis potentia in anima, ita & vis appetitiva.

Ad primum ergo patet ſolutio per antedicta.

Ad ſecundum dicendum, quod quia animalia nata ſunt participare divinam bonitatem eminentius ceteris inferioribus rebus, inde eſt quod indigent multis operationibus, & auxiliis ad ſuam perfectionem; ſicut qui poteſt conſequi perfectam ſanitatem multis exercitiis, eſt propinquior ſanitati quam ille qui non poteſt percipere niſi modicam ſanitatem, & ob hoc non indiget niſi modico exercitio, ſecundum exemplum Philoſophi in II. cæli & mundi (I. text. lxii.) Et ideo cum appetitus naturalis ſit determinatus ad unum, nec poſſit eſſe multiformis, ut in tot diverſa ſe extendat, quot animalia indigent, neceſſarium fuit ut animalibus ſuperadderetur appetitus animalis conſequens apprehenſionem, ut ex multitudine apprehenſorum animal in diverſa feratur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis bonum appetatur tam per appetitum animalem, quam per appetitum naturalem; tamen per naturalem appetitum non appetit aliquid bonum ex ſe ipſo, ſicut per animalem: & ideo ad appetendum bonum ap-

Digitized by Google

appetitu animali exigitur potentia, quæ non exigitur ad appetendum per appetitum naturalem. Et propterea bonum in quod tendit appetitus naturalis, eſt determinatum, & uniforme; non autem eſt ita de bono quod appetitur per appetitum animalem: & poteſt ſimile induci de virtute motiva.

Ad quartum dicendum, quod appetens bonum non quærit habere bonum ſecundum eſſe intentionale, qualiter a cognoſcente habetur, ſed ſecundum eſſe eſſentiale: & ideo per hoc quod animal habet bonum, ut cognoſcens ipſum, non excluditur quin poſſit ipſum appetere.

Ad quintum dicendum, quod unaquæque potentia appetit ſuum obiectum appetitu naturali; ſed appetitus naturalis ad ſpecialem potentiam pertinet. Et quia appetitus naturalis eſt determinatus ad unum, animalis autem ſequitur apprehenſionem, inde eſt quod ſingulæ potentiæ appetunt bonum determinatum, ſed vis appetitiva appetit quodcumque bonum apprehenſum. Nec tamen ſequitur quod ſit generalis, quia bonum commune appetit ſpeciali modo.

Unde patet ſolutio ad ultimum.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas in rationalibus ſit alia potentia præter appetitivam ſenſitivæ partis.

I. Part. quæſt. lxxx. *art.* 2.

QUarto quæritur, utrum voluntas in rationalibus ſit alia potentia præter appetitivam ſenſitivæ partis. Et videtur quod non. Accidentalis enim differentia obiectorum non diverſificat potentias. Sed obiecta voluntatis, & appetitus non differunt niſi per differentias accidentales boni, quod per ſe eſt obiectum appetitus: non enim videntur aliter differre, niſi quod voluntas eſt boni apprehenſi per intellectum, appetitus autem ſenſibilis eſt boni apprehenſi per ſenſum; quæ accidunt bono inquantum eſt bonum. Ergo voluntas non eſt alia potentia ab appetitu.

2. Præterea. Vis appetitiva ſenſitiva, & intellectiva differunt per particulare, & univerſale: quia ſenſus apprehendit particularia, intellectus univerſalia. Sed per hoc non poteſt diſtingui appetitus ſenſitivæ partis, & intellectivæ: quia omnis appetitus eſt boni in rebus exiſtentis, quod non eſt univerſale, ſed ſingulare. Ergo non debet dici, quod appetitus rationalis, qui eſt voluntas, ſit alia potentia ab appetitu ſenſitivæ partis, per modum quo intellectus eſt alia potentia a ſenſu.

3. Præterea. Sicut apprehenſionem ſequitur appetitiva, ita appetitivam ſequitur vis motiva. Sed motiva non eſt alia & alia in rationalibus, & irrationalibus. Ergo nec appetitiva, & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Philoſophus in I. de Anima (II. text. xxvii.) diſtinguit quinque genera potentiarum animæ, & operationum: quorum unum includit generationem, nutritionem, & augmentum; ſecundum, ſenſum; tertium, appetitum; quartum, motum ſecundum locum; quintum, intellectum: ubi intellectus a ſenſu diſtinguitur, non autem appetitus intellectivus ab appetitu ſenſitivo. Ergo videtur quod non diſtinguatur potentia appetitiva ſuperior ab inferiori, ſicut potentia apprehenſiva ſuperior a potentia apprehenſiva inferiori.

Sed contra eſt quod Philoſophus in III. de Anima (text. lvii. & præced.) diſtinguit voluntatem ab appetitu ſenſitivo.

Præterea. Quæcumque ſunt ordinata ad invicem, oportet eſſe diſtincta. Sed appetitus intellectivus eſt ſuperior appetitu ſenſitivo, ſecundum Philoſophum in III. de Anima (text. lvii.) & movet ipſum, ut ſphæra ſphæram, ut ibidem dicitur. Ergo voluntas eſt alia potentia ab appetitu ſenſitivo.

Reſpondeo dicendum, quod voluntas eſt alia potentia ab appetitu ſenſitivo.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod ſicut appetitus ſenſitivus diſtinguitur ab appetitu naturali propter perfectiorem modum appetendi, ita appetitus rationalis ab appetitu ſenſitivo. Quanto enim aliqua natura eſt Deo propinquior, tanto expreſſior in ea divinæ dignitatis ſimilitudo invenitur. Hoc autem ad divinam dignitatem pertinet ut omnia moveat, & inclinet, & dirigat, ipſe a nullo alio motus, vel inclinatus, vel directus. Unde quanto aliqua natura eſt Deo vicinior, tanto minus ab eo inclinatur, & magis nata eſt ſe ipſam inclinare. Natura igitur inſenſibilis, quæ ratione ſuæ materialitatis eſt maxime a Deo remota, inclinatur quidem in aliquem finem, non tamen eſt in

ea

Digitized by Google

ea aliquid inclinans, ſed ſolummodo inclinationis principium, ut ex prædictis (art. 1. huius quæſt.) patet. Natura autem ſenſitiva, ut Deo propinquior, in ſe ipſa habet aliquid inclinans, ſcilicet appetibile apprehenſum; ſed tamen inclinatio ipſa non eſt in poteſtate ipſius animalis, quod inclinatur, ſed eſt ei aliunde determinata. Animal enim ad aſpectum delectabilis non poteſt non concupiſcere illud: quia illa animalia non habent dominium ſuæ inclinationis, unde non agunt, ſed magis aguntur, ſecundum Damaſcenum: & hoc ideo quia vis appetitiva ſenſibilis habet organum corporale, & ideo vicinatur diſpoſitionibus materiæ, & rerum corporalium, ut moveatur magis quam moveat. Sed natura rationalis, quæ eſt Deo viciniſſima, non ſolum habet inclinationem in aliquid, ſicut habent inanimata, nec ſolum movens hanc inclinationem quaſi aliunde eis determinatam, ſicut natura ſenſibilis; ſed ultra hoc habet in poteſtate ipſam inclinationem, ut non ſit ei neceſſarium inclinari ad appetibile apprehenſum, ſed poſſit inclinari, vel non inclinari; & ſic ipſa inclinatio non determinatur ei ab alio, ſed a ſe ipſa. Et hoc quidem competit ei inquantum non utitur organo corporali; & ſic recedens a natura mobilis accedit ad naturam moventis, & agentis. Quod autem aliquid determinet ſibi inclinationem in finem, non poteſt contingere, niſi cognoſcat finem, & habitudinem finis in ea quæ ſunt ad finem, quod eſt tantum rationis. Et ideo talis appetitus non determinatus ex aliquo alio de neceſſitate, ſequitur apprehenſionem rationis: unde appetitus rationalis, qui voluntas dicitur, eſt alia potentia ab appetitu ſenſibili.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas ab appetitu ſenſibili non diſtinguitur directe per hoc quod eſt ſequi apprehenſionem hanc vel illam; ſed ex hoc quod eſt determinare ſibi inclinationem, vel habere inclinationem determinatam ab alio, quæ duo exigunt potentiam non unius modi. Sed talis diverſitas requirit diverſitatem apprehenſionum, ut ex prædictis (artic. præced. ad 2.) patet. Unde quaſi ex conſequenti accipitur diſtinctio appetitivarum virium penes diſtinctionem apprehenſivarum, & non principaliter.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis appetitus ſemper intendat ad aliquid in rerum natura exiſtens, quod eſt per modum particularis, & non univerſalis; tamen ad appetendum quandoque movetur per apprehenſionem alicuius univerſalis conditionis, ſicut appetimus hoc bonum ex hac conſideratione qua conſideramus ſimpliciter bonum eſſe appetendum; quandoque vero per apprehenſionem particularis ſecundum ſuam particularitatem. Et ideo ſicut appetitus ex conſequenti diſtinguitur per differentiam apprehenſionis quam ſequitur, ita ex conſequenti diſtinguitur per univerſale, & particulare.

Ad tertium dicendum, quod cum motus, & operationes ſint in ſingularibus, & ab univerſali propoſitione non poſſit fieri deſcenſus ad concluſionem particularem niſi mediante aſſumptione particulari; non poteſt univerſalis conceptio intellectus applicari ad electionem operis, quæ eſt quaſi concluſio in operabilibus, ut dicitur in VII. Ethic. (VI. cap. 11. circa fin.) niſi mediante apprehenſione particulari. Et ideo motus qui ſequitur apprehenſionem univerſalem intellectus, mediante particulari apprehenſione ſenſus, non requirit aliam potentiam motivam reſpondentem intellectui, & aliam reſpondentem ſenſui, ſicut eſt de appetitu qui immediate ſequitur apprehenſionem, & potentia motiva imperata, de qua objectio tangit, quæ eſt vis affixa muſculis, & nervis: unde non poteſt eſſe intellectivæ partis, quæ organo non utitur.

Ad quartum dicendum, quod ſenſus, & intellectus differunt per rationes apprehenſibilis, inquantum eſt apprehenſibile, propter hoc quod ad diverſa genera pertinent potentiarum: ſenſus enim tenet in apprehendendo particulare, intellectus autem in apprehendendo univerſale. Appetitus vero ſuperior, & inferior non differunt per differentias appetibilis, inquantum eſt appetibile, cum in idem tendat bonum quandoque uterque appetitus; ſed differunt penes diverſum modum appetendi, ut ex dictis (artic. præced.) patet: & ideo ſunt quidem diverſæ potentiæ, ſed non diverſa potentiarum genera.

AR-

ARTICULUS V.

Utrum voluntas quippiam de neceſſitate velit.

I. Part. quaeſt. lxxxii. *art.* i.

QUinto quæritur, utrum voluntas aliquid de neceſſitate velit. Et videtur quod ſic. Quia ſecundum Auguſtinum in XIII. de Trinit. (cap. iv.) beatitudinem omnes una voluntate expetunt. Sed quod ab omnibus communiter expetitur, de neceſſitate expetitur: ſi enim non de neceſſitate, contingeret ab aliquo non expeti. Ergo voluntas de neceſſitate aliquid expetit.

2. Præterea. Omne motivum perfectæ virtutis de neceſſitate movet ſuum mobile. Sed ſecundum Philoſophum in III. de Anima (text. liv.) bonum eſt motivum voluntatis, ſecundum quod apprehenditur. Ergo cum aliquid ſit perfectum bonum, ſicut Deus, & beatitudo, ut dicitur in I. Ethic. aliquid erit quod de neceſſitate voluntatem movebit, & ita a voluntate aliquid neceſſario appetitur.

3. Præterea. Immaterialitas eſt cauſa quare aliqua potentia cogi non poſſit; potentiæ autem organis affixæ coguntur, ſicut patet præcipue de motiva. Sed intellectus eſt immaterialior potentia quam voluntas; quod patet ex hoc quod habet immaterialius obiectum, ſcilicet univerſale, cum bonum in rebus particularibus exiſtens ſit obiectum voluntatis. Cum igitur intellectus cogatur ut aliquid de neceſſitate teneat, ut dicitur in V. Metaphyſ. videtur quod voluntas aliquid de neceſſitate appetat.

4. Præterea. Neceſſitas non removetur a voluntate niſi ratione libertatis, cui videtur neceſſitas oppoſita. Sed non omnis neceſſitas impedit libertatem: unde dicit Auguſtinus in V. de civitate Dei (cap. x.) *Si illa diffinitur eſſe neceſſitas ſecundum quam dicimus, Neceſſe eſt ut ita ſit, vel ita fiat, neſcio cur eam timeamus ne nobis libertatem auferat voluntatis.* Ergo voluntas de neceſſitate aliquid vult.

5. Præterea. Neceſſarium eſt quod non poteſt non eſſe. Sed Deus non poteſt non velle bonum, ſicut non poteſt non eſſe bonus. Ergo neceſſario vult bonum: ergo aliqua voluntas neceſſario vult aliquid.

6. Præterea. Secundum Gregorium (homil. xi. in Ezech. a med. & XXV. Moral. cap. xiii.) *peccatum quod per pœnitentiam non deletur, mox ſuo pondere ad aliud trahit.* Peccatum autem non committitur niſi voluntarie, ſecundum Auguſtinum. Cum ergo tractio ſit quidam motus violentus, ut patet in VII. Phyſic. aliquis poteſt violenter cogi ad aliquid de neceſſitate volendum.

7. Præterea. Secundum quod Magiſter dicit in ii. diſt. I. Lib. & ſumitur ex verbis Auguſtini (Lib. de duabus anim. cap. x. & xi. & I. Retract. cap. ix.) *in ſecundo ſtatu*, ideſt in ſtatu culpæ, *non poteſt homo non peccare, ante reparationem mortaliter, poſt reparationem vero ſaltem venialiter.* Sed tam peccatum mortale, quam veniale eſt voluntarium. Ergo aliquis ſtatus hominis eſt in quo non poteſt non velle id in quo peccatum conſiſtit; & ſic de neceſſitate voluntas aliquid vult.

8. Præterea. Quanto aliquid magis natum eſt ad movendum, tanto magis natum eſt ad neceſſitatem inferre. Sed bonum magis poteſt movere quam verum; cum bonum ſit in rebus, verum autem in ratione tantum, ut dicitur in VI. Metaphyſ. (com. viii.) Ergo cum verum cogat intellectum, multo fortius bonum coget voluntatem.

9. Præterea. Bonum fortius imprimit quam verum, quod patet ex hoc quod amor, qui eſt impreſſio boni, eſt magis intimus quam cognitio, quæ eſt impreſſio veri: amor enim ſecundum Auguſtinum (VIII. de Trinitate cap. x.) eſt *vita quaedam uniens amantem amato.* Ergo bonum magis poteſt inferre neceſſitatem voluntati quam verum intellectui; & ſic idem quod prius.

10. Præterea. Quanto aliqua potentia magis poteſt in ſua obiecta, tanto minus poteſt ab eis cogi. Sed ratio magis poteſt in ſua obiecta quam voluntas: ratio enim ſecundum Auguſtinum XII. de Trinitate (XI. cap. ii. & iii.) format in ſe ſpecies rerum, non autem voluntas, ſed movetur ab appetibilibus. Ergo magis poteſt voluntas cogi ab appetibilibus quam ratio a cognoſcibilibus; & ſic idem quod prius.

11. Præterea. Quod per ſe ineſt, de neceſſitate ineſt. Sed velle aliquid per ſe, ineſt voluntati. Ergo voluntas de neceſſitate aliquid vult. Probatio mediæ, Summum bonum eſt per ſe volitum. Ergo quandocumque in ipſum fertur voluntas, per ſe ipſum vult. Sed ſemper in ipſum fertur, quia naturaliter fertur in ipſum.

ipſum. Ergo voluntas ſemper per ſe vult ſummum bonum.

12. Præterea. In cognitione ſcientiæ neceſſitas invenitur. Sed ſicut omnes homines naturaliter volunt ſcire, ſecundum Philoſophum in I. Metaph. ita naturaliter volunt bonum. Ergo in voluntate boni neceſſitas invenitur.

13. Præterea. Gloſſa (ord.) Rom. VII. dicit, quod voluntas vult naturaliter bonum. Sed ea quæ inſunt ſecundum naturam, ſunt de neceſſitate. Ergo voluntas vult bonum de neceſſitate.

14. Præterea. Omne quod augetur, & minuitur, poteſt totaliter auferri. Sed libertas voluntatis augetur, & minuitur: liberius enim arbitrium habuit homo ante peccatum quam poſt peccatum, ſecundum Auguſtinum (Enchirid. cap. cv.) Ergo libertas voluntatis poteſt totaliter tolli; & ita voluntas poteſt de neceſſitate cogi.

1. Sed contra. Secundum Auguſtinum in V. de civit. Dei (cap. x.) ſi aliquid eſt voluntarium, non eſt neceſſarium. Sed omne quod volumus, eſt voluntarium. Ergo voluntas non vult aliquid de neceſſitate.

2. Præterea. Hugo dicit, quod liberum arbitrium potentiſſimum eſt ſub Deo. Sed quod eſt tale, non poteſt cogi ab aliquo de neceſſitate. Ergo voluntas non de neceſſitate aliquid vult.

3. Præterea. Libertas opponitur neceſſitati. Sed voluntas eſt libera. Ergo non de neceſſitate aliquid vult.

4. Præterea. Bernardus dicit (de gratia, & liber. arbit. aliquantulum a princip.) quod *liberum arbitrium ex ingenita voluntate nulla neceſſitate movetur*. Sed dignitas voluntatis auferri non poteſt. Ergo non poteſt voluntas de neceſſitate aliquid velle.

5. Præterea. Poteſtates rationales ſe habent ad oppoſita, ſecundum Philoſophum (IV. Metaph. com. III.) Sed voluntas rationalis eſt potentia, eſt enim in ratione, ut dicitur in III. de Anima (com. XLII.) Ergo ſe habet ad oppoſita, & ita non de neceſſitate determinatur ad aliquid.

6. Præterea. Quod de neceſſitate determinatur ad aliquid, naturaliter eſt determinatum ad illud. Sed voluntas contra naturalem appetitum dividitur. Ergo voluntas non de neceſſitate aliquid vult.

7. Præterea. Ex eo quod aliquid eſt voluntarium, dicitur eſſe in nobis ita quod nos domini illius ſumus. Sed illud quod eſt in nobis, cuius domini ſumus, poſſumus velle, & non velle. Ergo omne quod voluntas vult, poteſt velle, & non velle; & ita non de neceſſitate aliquid vult.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut poteſt accipi ex verbis Auguſtini V. de civitate Dei (cap. x.) duplex eſt neceſſitas: neceſſitas ſcilicet coactionis, & hæc in volentem nullo modo cadere poteſt; & neceſſitas naturalis inclinationis, ſicut dicimus Deum de neceſſitate vivere: & tali neceſſitate voluntas aliquid de neceſſitate vult.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod in rebus ordinatis oportet primum modum includi in ſecundo, & in ſecundo inveniri non ſolum id quod ſibi competit ſecundum rationem propriam, ſed quod competit ſecundum rationem primi; ſicut homini convenit non ſolum ratione uti, quod ei competit ſecundum propriam differentiam, quæ eſt rationale, ſed uti ſenſu, vel alimento, quod ei competit ſecundum genus ſuum, quod eſt animal, vel vivum. Et ſimiliter videmus in ſenſibilibus, quod cum ſenſus tactus ſit quaſi fundamentum aliorum ſenſuum, in organo uniuſcuiuſque ſenſus non ſolum invenitur proprietas illius ſenſus cuius eſt organum proprium, ſed etiam proprietas tactus; ſicut organum ſenſus viſus non ſolum ſentit album, & nigrum, inquantum eſt organum viſus, ſed ſentit calidum, & frigidum, & corrumpitur ab eorum excellentiis, ſecundum quod eſt organum tactus. Natura autem, & voluntas hoc modo ordinata ſunt, ut ipſa voluntas quædam natura ſit, quia omne quod in rebus invenitur, natura quædam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non ſolum id quod voluntatis eſt, ſed etiam quod naturæ eſt: hoc autem eſt cuiuslibet naturæ creatæ, ut a Deo ſit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde & voluntati ipſi ineſt naturalis quidam appetitus ſibi convenientis boni: & præter hoc habet appetere aliquid ſecundum propriam determinationem, non ex neceſſitate; quod ei competit inquantum voluntas eſt. Sicut autem eſt ordo naturæ ad voluntatem, ita ſe habet ordo eorum quæ naturaliter vult voluntas, ad ea reſpectu quorum a ſe ipſa determinatur, non ex natura. Et ideo ſicut natura eſt voluntatis fundamentum, ita appetibile quod naturaliter appetitur, eſt aliorum appeti-

bi-

bilium principium, & fundamentum. In appetibilibus autem finis eſt fundamentum, & principium eorum quæ ſunt ad finem, cum quæ ſunt propter finem, non appetantur niſi ratione finis. Et ideo quod voluntas de neceſſitate vult quaſi naturali inclinatione in ipſum determinata, eſt finis ultimus, ut beatitudo, & ea quæ in ipſo includuntur, ut eſt cognitio veritatis, & alia huiuſmodi; ad alia vero non de neceſſitate determinatur naturali inclinatione, ſed propria diſpoſitione abſque neceſſitate. Quamvis autem quadam neceſſaria inclinatione ultimum finem velit voluntas, nullo tamen modo concedendum eſt quod ad illud volendum cogatur. Coactio enim nihil aliud eſt quam violentiæ cuiuſdam inductio. *Violentum* autem ſecundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. 1. in princip.) *eſt cuius principium eſt extra, nil conferente vim paſſo*, ſicut ſi lapis ſurſum proiiciatur, quia nullo modo, quantum eſt de ſe, ad huuc motum inclinatur. Sed cum ipſa voluntas ſit quædam inclinatio, eo quod eſt appetitus quidam, non poteſt contingere ut voluntas aliquid velit, & inclinatio eius non ſit in illud; & ita non poteſt contingere ut voluntas aliquid coacte, vel violenter velit, ſi aliquid naturali inclinatione velit.

Patet igitur quod voluntas non neceſſario aliquid vult neceſſitate coactionis, vult tamen aliquid neceſſario neceſſitate naturalis inclinationis.

Ad primum ergo dicendum, quod ille communis appetitus beatitudinis non procedit ex aliqua coactione, ſed ex naturali inclinatione.

Ad ſecundum dicendum, quod quantumcumque aliquod bonum efficaciter moveat voluntatem, non tamen ipſam cogere poteſt: quia ex quo ponitur quod velit aliquid, ponitur inclinationem habere in id quod eſt contrarium coactioni. Sed ex perfectione boni alicuius contingit quod voluntas determinatur ad illud inclinatione naturalis neceſſitatis.

Ad tertium dicendum, quod intellectus aliquid naturaliter intelligit, ſicut & voluntas aliquid naturaliter vult; ſed coactio non eſt contraria intellectui ſecundum ſuam rationem, ſicut & voluntati. Intellectus enim ſi habeat inclinationem in aliquid, non tamen nominat ipſam inclinationem hominis, ſed voluntas ipſam inclinationem hominis nominat. Unde quidquid fit ſecundum voluntatem, fit ſecundum hominis inclinationem, & per hoc non poteſt eſſe violentum. Sed operatio intellectus poteſt eſſe contra inclinationem hominis, quæ eſt voluntas, ut cum alicui placet aliqua opinio, ſed propter efficaciam rationum deducitur ad aſſentiendum contrario per intellectum.

Ad quartum dicendum, quod Auguſtinus loquitur de neceſſitate naturali, quam a voluntate non excludimus reſpectu aliquorum: & hæc neceſſitas in divina voluntate invenitur, ſicut in divino eſſe: ipſe enim eſt neceſſarium per ſe ipſum, ut dicitur in V. Metaphyſicorum.

Unde patet ſolutio ad quintum.

Ad ſextum dicendum, quod peccatum commiſſum non trahit cogendo voluntatem, ſed inclinando, inquantum privat gratiam, per quam homo fortificabatur contra peccatum, & inquantum ex actu peccati relinquitur diſpoſitio, & habitus in anima inclinans ad ſequens peccatum.

Ad ſeptimum dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod homo, quantumcumque eſt in ſtatu peccati mortalis, poteſt peccatum mortale vitare per libertatem voluntatis: & exponunt quod dicitur, Non poteſt non peccare, ideſt non habere peccatum non poteſt; ſicut & videre dicitur habere viſum, & uti viſu: poteſt autem ſecundum eos non peccare, ideſt non uti peccato. Et ſecundum hoc patet quod nulla neceſſitas inducitur in voluntate ad conſentiendum peccato. Alii autem dicunt, quod ſicut homo in ſtatu huius vitæ non poteſt peccatum veniale vitare, non quia poſſit vitare hoc vel illud, ſed quia non poteſt vitare omnia, ut ſcilicet nullum committat; ita eſt de mortalibus in eo qui gratiam non habet. Et ſecundum hoc patet quod voluntas non habet neceſſe velle hoc vel illud, quamvis ſine gratia inveniatur deficiens ab indeficienti inclinatione in bonum.

Ad octavum dicendum, quod forma recepta in aliquo non movet illud in quo recipitur; ſed ipſum habere talem formam, eſt ipſum motum eſſe, ſed movetur ab exteriori agente; ſicut corpus quod calefit per ignem, non movetur a calore recepto, ſed ab igne. Ita intellectus non movetur a ſpecie iam recepta, vel a vero quod conſequitur ipſam ſpeciem, ſed ab aliqua re exteriori, quæ imprimit in intellectum, ſicut eſt intellectus agens, vel phantaſia, vel aliquid aliud huiuſmodi.

D 2

di. Et præterea ſicut verum eſt proportionatum intellectui, ita & bonum affectui. Unde verum propter hoc quod eſt in apprehenſione, non eſt minus natum movere intellectum quam bonum affectum. Et præterea hoc quod voluntas non cogitur a bono, non eſt ex inſufficientia boni ad movendum, ſed ex ipſa ratione voluntatis, ut ex dictis patet.

Et per hoc patet ſolutio ad nonum.

Ad decimum dicendum, quod res quæ eſt extra animam, non imprimit ſpeciem ſuam in intellectum poſſibilem niſi per operationem intellectus agentis: & pro tanto dicitur anima in ſe ipſa informare formas rerum. Similiter non eſt ſine operatione voluntatis quod voluntas in appetibile tendat. Unde ratio non ſequitur. Et præterea poteſt dici ſicut ad præcedentia duo.

Ad undecimum dicendum, quod primum bonum eſt per ſe volitum, & voluntas per ſe & naturaliter illud vult; non tamen illud ſemper vult in actu: non enim oportet ea quæ ſunt naturaliter convenientia animæ, ſemper actu in anima eſſe, ſicut principia quæ ſunt naturaliter cognita, non ſemper actu conſiderantur.

Ad duodecimum dicendum, quod non ad eamdem neceſſitatem pertinet neceſſitas qua per ſcientiam aliquid neceſſario cognoſcimus, & neceſſitas qua de neceſſitate ſcientiam appetimus: primum enim poteſt eſſe ſecundum neceſſitatem coactionis, ſed ſecundum non, niſi ſecundum neceſſitatem naturalis inclinationis. Et ſic voluntas de neceſſitate vult bonum, inquantum naturaliter vult bonum.

Et per hoc patet ſolutio ad decimumtertium.

Ad decimumquartum dicendum, quod libertas quæ augetur, & minuitur, eſt libertas a peccato, & a miſeria, non autem libertas a coactione: unde non ſequitur quod voluntas poſſit ad hoc deduci quod cogatur.

Ad primum autem in contrarium dicendum, quod auctoritas illa eſt intelligenda de neceſſitate coactionis, quæ repugnat voluntati, non autem de neceſſitate naturalis inclinationis, quæ ſecundum Auguſtinum in V. de civitate Dei (cap. x.) voluntati non repugnat.

Ad ſecundum dicendum, quod non pertinet ad impotentiam voluntatis, ſi naturali inclinatione de neceſſitate in aliquid feratur, ſed ad eius virtutem; ſicut grave tanto eſt virtuoſius, quanto maiori neceſſitate deorſum fertur. Pertineret autem ad eius infirmitatem, ſi ab alio cogeretur.

Ad tertium dicendum, quod libertas ſecundum Auguſtinum opponitur neceſſitati coactionis, non autem naturalis inclinationis.

Ad quartum dicendum, quod neceſſitas naturalis non repugnat dignitati voluntatis; ſed ſola neceſſitas coactionis.

Ad quintum dicendum, quod voluntas, inquantum eſt rationalis, ad oppoſita ſe habet, hoc enim eſt conſiderare ipſam ſecundum hoc quod eſt ei proprium; ſed prout eſt natura quædam, nihil prohibet eam determinari ad unum.

Ad ſextum dicendum, quod voluntas dividitur contra appetitum naturalem cum præciſione ſumptum, ideſt qui eſt naturalis tantum, ſicut homo contra id quod eſt animal tantum; non autem dividitur contra appetitum naturalem abſolute, ſed includit ipſum, ſicut homo includit animal.

Ad ſeptimum dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate ſecundum quod voluntas eſt: hoc enim eſt proprium voluntati, inquantum eſt voluntas, quod ſit domina ſuorum actuum.

ARTICULUS VI.

Utrum voluntas de neceſſitate velit quidquid vult.

1. Part. quaeſt. lxxxii. *art.* 2.

Sexto quæritur, utrum voluntas de neceſſitate velit quidquid vult. Et videtur quod ſic. Quanto enim aliquid eſt nobilius, tanto eſt immutabilius. Sed vivere eſt nobilius quam eſſe, & intelligere quam vivere, & velle quam intelligere. Ergo velle eſt immutabilius quam eſſe. Sed eſſe animæ volentis eſt immutabile, quia eſt incorruptibile. Ergo & velle eius eſt immutabile; & ita quidquid vult, immutabiliter, & neceſſario vult.

2. Præterea. Quanto aliquid eſt Deo conformius, tanto immutabilius eſt. Sed magis conformatur anima Deo conformitate ſua, quæ eſt ſimilitudinis, quam prima conformitate, quæ eſt imaginis: in prima autem conformitate habet immutabilitatem, quia non poteſt imaginem amittere anima ſecundum illud Pſal. xxxviii. 7. *In imagine pertranſit homo*. Ergo & ſecundum conformitatem ſecundam, quæ eſt

eſt ſimilitudinis, conſiſtens in debita voluntatis ordinatione, habebit immutabilitatem, ut voluntas immutabiliter velit bonum, nec poſſit velle malum.

3. Præterea. Sicut ſe habet actus ad ens actu, ita potentia ad ens potentiale. Sed Deus, cum ſit actu bonus, non poteſt aliquid actu malum facere. Ergo eius potentia, quæ bona eſt, non poteſt producere aliquid quod ſit malum in potentia; & ita voluntas quam divina potentia produxit, non poteſt in malum.

4. Præterea. Secundum Philoſophum in VI. & VII. Ethic. (cap. II. & cap. VIII.) ſicut principia ſe habent ad concluſiones in ſcientiis demonſtrativis, ita fines ad ea quæ ſunt ad fines in operabilibus, & appetibilibus. Sed ex principiis quæ ſunt naturaliter ſcita, inducitur intellectus ut concluſiones cognoſcat de neceſſitate. Ergo ex hoc quod voluntas de neceſſitate vult finem ultimum per modum iam dictum, de neceſſitate etiam volet omnia alia quæ in finem ultimum ordinantur.

5. Præterea. Omne illud quod eſt naturaliter determinatum ad aliquid, de neceſſitate conſequitur illud, niſi ſit aliquid impediens. Sed voluntas naturaliter vult bonum, ut dicit Gloſſa (ord. ſuper illud, *Quod operor non intelligo*) Roman. VII. Ergo immutabiliter vult bonum, cum non ſit aliquid quod eam impedire poſſit, eo quod eſt ſub Deo potentiſſima, ſecundum Bernardum.

6. Præterea. Sicut tenebra opponitur luci, ita malum bono. Sed viſus, qui eſt naturaliter determinatus ad cognoſcendum lucem, & lucida, ita naturaliter ea videt, quod illud quod eſt tenebroſum, videre non poteſt. Ergo & voluntas, cuius obiectum eſt bonum, ita immutabiliter vult bonum, quod malum nullo modo velle poterit; & ſic voluntas habet aliquam neceſſitatem non ſolum reſpectu finis ultimi, ſed reſpectu aliorum.

Sed contra. Auguſtinus dicit (I. Retr. cap. IX. in med.) quod voluntas eſt qua peccatur, & recte vivitur. Ergo voluntas non ſe habet immutabiliter nec ad bonum, nec ad malum.

Præterea. Secundum Auguſtinum (Lib. de vera Religione cap. XIV. & Lib. I. Retract. cap. XIII.) peccatum adeo eſt voluntarium, quod niſi ſit voluntarium, non eſt peccatum. Si igitur peccatum nullo modo eſt a voluntate, peccatum nullo modo erit; quod experimento patet eſſe falſum.

Reſpondeo dicendum, quod ex hoc aliquid dicitur eſſe neceſſarium quod eſt immutabiliter determinatum ad unum. Unde cum voluntas indeterminate ſe habeat reſpectu multorum, non habet reſpectu omnium neceſſitatem, ſed reſpectu eorum tantum ad quæ naturali inclinatione determinatur, ut dictum eſt (art. præc.) Et quia omne mobile reducitur ad immobile, & indeterminatum ad determinatum, ſicut ad principium; ideo oportet quod id ad quod voluntas eſt determinata, ſit principium appetendi ea ad quæ non eſt determinata; & hoc eſt finis ultimus, ut dictum eſt (art. præced.) Invenitur autem indeterminatio voluntatis reſpectu trium, ſcilicet reſpectu obiecti, reſpectu actus, & reſpectu ordinis in finem.

Reſpectu obiecti quidem eſt indeterminata voluntas quantum ad ea quæ ſunt ad finem, non quantum ad ipſum finem ultimum, ut dictum eſt (art. præced.) quod ideo contingit, quia ad finem ultimum multis viis perveniri poteſt, & diverſis diverſæ viæ competunt perveniendi in ipſum. Et ideo non potuit eſſe appetitus voluntatis determinatus in ea quæ ſunt ad finem, ſicut eſt in rebus naturalibus, quæ ad certum finem & determinatum non habent niſi certam & determinatam viam. Et ſic patet quod res naturales, ſicut de neceſſitate appetunt finem, ita & ea quæ ſunt ad finem, ut nihil ſit in eis accipere quod poſſint appetere, vel non appetere. Sed voluntas de neceſſitate appetit finem ultimum, ut non poſſit ipſum non appetere; ſed non de neceſſitate appetit aliquid eorum quæ ſunt ad finem. Unde reſpectu huius eſt in poteſtate eius appetere hoc, vel illud.

Secundo eſt voluntas indeterminata reſpectu actus: quia circa obiectum determinatum poteſt uti actu ſuo cum voluerit, vel non uti: poteſt enim exire in actum volendi reſpectu cuiuslibet, & non exire; quod in rebus naturalibus non contingit: grave enim ſemper deſcendit deorſum in actu, niſi aliquid prohibeat. Quod exinde contingit quod res inanimatæ non ſunt motæ a ſe ipſis, ſed ab aliis, unde non eſt in eis moveri, vel non moveri; res autem animatæ moventur a ſe ipſis: & inde eſt quod voluntas poteſt velle, & non velle.

Tertio indeterminatio voluntatis eſt reſpectu ordinis ad finem, inquantum voluntas poteſt appetere id quod ſecundum veritatem in finem debitum ordinatur, vel

vel ſecundum apparentiam tantum: & hæc indeterminatio ex duobus contingit, ſcilicet ex indeterminatione circa obiectum in his quæ ſunt ad finem, & iterum ex indeterminatione apprehenſionis, quæ poteſt eſſe recta, & non recta; ſicut ex aliquo principio vero dato non ſequitur falſa concluſio niſi per aliquam falſitatem rationis vel aſſumentis aliquam falſam, vel falſo ordinantis principium in concluſionem. Ita ex quo ineſt appetitus rectus ultimi finis, non poſſet ſequi quod aliquis aliquid inordinate appeteret, niſi ratio acciperet aliquid inordinate in finem quod non eſt ordinabile in finem; ſicut qui appetit beatitudinem appetitu recto, numquam deduceretur in appetendam fornicationem, niſi inquantum apprehendit eam ut quoddam hominis bonum, inquantum eſt quoddam delectabile bonum, & ſicut ordinabilem in beatitudinem, velut quamdam imaginem eius. Et ex hoc ſequitur indeterminatio voluntatis, qua bonum poteſt, vel malum appetere.

Cum autem voluntas dicatur libera, inquantum neceſſitatem non habet, libertas voluntatis in tribus conſiderabitur; ſcilicet quantum ad actum, inquantum poteſt velle, vel non velle; & quantum ad obiectum, inquantum poteſt velle hoc, vel illud, & eius oppoſitum; & quantum ad ordinem finis, inquantum poteſt velle bonum, vel malum. Sed quantum ad primum horum ineſt libertas voluntati in quolibet ſtatu naturæ reſpectu cuiuslibet obiecti. Secundum vero horum eſt reſpectu quorumdam obiectorum, ſcilicet reſpectu eorum quæ ſunt ad finem, & non ipſius finis, & etiam ſecundum quemlibet ſtatum naturæ. Tertium vero non eſt reſpectu omnium obiectorum, ſed quorumdam eorum, ſcilicet quæ ſunt ad finem; nec reſpectu cuiuslibet ſtatus naturæ, ſed illius tantum in quo natura deficere poteſt. Nam ubi non eſt defectus in apprehendendo, & conferendo, non poteſt eſſe voluntas mali in his quæ ſunt ad finem, ſicut patet in beatis. Et pro tanto dicitur, quod velle malum, nec eſt libertas, nec pars libertatis, quamvis ſit quoddam libertatis ſignum.

Ad primum ergo dicendum, quod eſſe animæ non eſt determinatum a ſe ipſa, ſed ab ab alio; ſed ipſa determinat ſibi ſuum velle: & ideo quamvis eſſe ſit immutabile, tamen velle indeterminatum eſt, ac per hoc in diverſa flexibile. Et tamen non eſt verum quod intelligere ſit nobilius quam eſſe; ſed determinatur ab eſſe, immo ſic eſſe (a) eo eſt nobilius, ſecundum Dionyſium v. cap. de divinis Nominibus.

Ad ſecundum dicendum, quod conformitas imaginis attenditur ſecundum potentias naturales, quæ ſunt ei determinatæ a natura; & ideo illa conformitas ſemper manet. Sed ſecunda conformitas, quæ eſt ſimilitudinis, eſt per gratiam, & habitus, & actus virtutum, ad quæ omnia ordinantur per actum voluntatis, qui in ſua poteſtate conſiſtit; & ideo iſta conformitas non ſemper manet.

Ad tertium dicendum, quod in Deo non eſt potentia paſſiva; vel materialis, quæ diſtinguitur contra actum, de qua obiectio procedit; ſed potentia activa, quæ eſt ipſe actus: quia unumquodque eſt potens agere ſecundum quod eſt actu. Et tamen quod voluntas ſit flexibilis ad malum, non habet ſecundum quod eſt a Deo, ſed ſecundum quod eſt de nihilo.

Ad quartum dicendum, quod in ſcientiis demonſtrativis concluſiones hoc modo ſe habent ad principia, quod remota concluſione removetur principium: & ſic propter hanc determinationem concluſionum reſpectu principiorum, ex ipſis principiis intellectus cogitur ad conſentiendum concluſionibus. Sed ea quæ ſunt ad finem, non habent hanc determinationem reſpectu finis, ut remoto aliquo eorum, removeatur finis, cum per diverſas vias poſſit perveniri ad finem ultimum vel ſecundum veritatem, vel ſecundum apparentiam. Et ideo ex neceſſitate quæ ineſt appetitui voluntario reſpectu finis, non inducitur neceſſitas ei reſpectu eorum quæ ſunt ad finem.

Ad quintum dicendum, quod voluntas vult naturaliter bonum, ſed non determinate hoc bonum, vel illud; ſicut viſus naturaliter videt colorem, ſed non hunc, vel illum determinate. Et propter hoc quidquid vult, vult ſub ratione boni; non tamen oportet quod ſemper hoc, vel illud bonum velit.

Ad ſextum dicendum, quod nihil eſt adeo malum, quod non poſſit habere aliquam ſpeciem boni; & ratione illius bonitatis habet quod movere poſſit appetitum.

AR-

(a) *Al.* eis.

Digitized by Google

ARTICULUS VII.

Utrum aliquis mereatur volendo illud quod de neceſſitate vult.

SEptimo quæritur, utrum aliquis mereatur volendo illud quod de neceſſitate vult. Et videtur quod non. Quia illud quod de neceſſitate vult, naturaliter vult. Sed naturalibus non meremur. Ergo tali voluntate non meremur.

2. Præterea. Meritum, & demeritum ſunt circa idem. Sed nullus demeretur in eo quod vitare non poteſt, ſecundum Auguſtinum (I. Retract. cap. IX. paulo ante med.) Ergo nullus meretur in eo quod de neceſſitate vult.

3. Præterea. Nullus meretur niſi per actum virtutis. Sed omnis actus virtutis eſt ex electione, non autem ex naturali inclinatione. Ergo nullus meretur in eo quod de neceſſitate vult.

1. Sed contra. Deum naturaliter ex neceſſitate quælibet creatura appetit. Sed in dilectione Dei meremur. Ergo in eo quod neceſſario quis vult, mereri poteſt.

2. Præterea. Beatitudo in vita æterna conſiſtit. Sed Sancti volendo vitam æternam merentur. Ergo aliquis meretur volendo id quod naturaliter vult.

Reſpondeo dicendum, quod aliquis volendo id quod naturaliter vult, quodammodo meretur, & quodammodo non.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod differenter eſt aliquid proviſum homini, & ceteris animalibus, tam ſecundum corpus, quam ſecundum animam. Aliis enim animalibus ſecundum corpus proviſa ſunt ſpecialia tegumenta, ſicut corium durum, & plumæ, & aliqua huiuſmodi ſpecialia munimenta, ſicut cornua, ungues, & huiuſmodi; & hoc quia habent paucas vias operandi, ad quas poſſunt determinata inſtrumenta ordinari. Sed homini iſta proviſa ſunt in generali, inquantum ſunt ei datæ manus a natura, quibus ſibi valeat varia & tegumenta, & munimenta præparare; & hoc ideo quia ratio hominis eſt ita multiplex, & ad diverſa ſe extendens, quod non poſſent determinata inſtrumenta ei ſufficientia præparari. Similiter eſt ex parte apprehenſionis, quod aliis animalibus ſunt inditæ ſecundum naturalem æſtimationem quædam ſubſtantiales conceptiones eis neceſſariæ; ſicut ovi, quod lupus ſit ei inimicus, & alia huiuſmodi: ſed loco horum homini ſunt indita univerſalia principia naturaliter intellecta, per quæ in omnia quæ ſunt ei neceſſaria, procedere poteſt. Et ſimiliter eſt etiam ex parte appetitus. Aliis enim rebus inditus eſt naturalis appetitus alicuius rei determinatæ, ſicut gravi quod ſit deorſum, & unicuique animali id quod eſt ſibi conveniens ſecundum ſuam naturam; ſed homini inditus eſt appetitus ultimi finis ſui in communi, ut ſcilicet appetat naturaliter ſe eſſe completum in bonitate. Sed in quo iſta completio conſiſtat, utrum in virtutibus, vel ſcientiis, vel delectabilibus, vel huiuſmodi aliis, non eſt ei determinatum a natura.

Quando ergo ex propria ratione adiutus, divina gratia apprehendit aliquod ſpeciale bonum, ut ſuam beatitudinem, in quo vere ſua beatitudo conſiſtit, tunc meretur, non ex hoc quod appetit beatitudinem quam naturaliter appetit, ſed ex hoc quod appetit hoc ſpeciale, quod non naturaliter appetit, ut viſionem Dei, in quo tamen ſecundum rei veritatem ſua beatitudo conſiſtit. Si vero aliquis per rationem erroneam deducatur ut appetat aliquid ſpeciale ut ſuam beatitudinem, puta corporales delectationes, in quibus tamen ſecundum rei veritatem ſua beatitudo non conſiſtit; ſic appetendo beatitudinem demeretur, non quia appetit beatitudinem, ſed quia indebite appetit hoc ut beatitudinem, in quo beatitudo non eſt.

Patet igitur quod volendo id quod quis naturaliter vult, ſecundum ſe non eſt meritorium, nec demeritorum; ſed ſecundum quod ſpecificatur ad hoc, vel illud, poteſt eſſe meritorium, vel demeritorium. Et hoc modo Sancti merentur appetendo Deum, vel vitam æternam.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS VIII.

Utrum Deus voluntatem cogere poſſit.

I. Part. quæſt. CV. *art.* 4.

OCtavo quæritur, utrum Deus poſſit cogere voluntatem. Et videtur quod ſic. Quicumque enim vertit aliquid quocumque vult, poteſt illud cogere. Sed, ſicut dicitur Prov. XXI. 1. *cor* (a) *Regum in manu Dei eſt: quocumque voluerit, vertit illud*. Ergo Deus poteſt cogere voluntatem.

2. Præ-

(a) Vulgata: *Regis*.

2. Præterea. Rom. 1. *Propter quod tradidit illos Deus &c.* Gloſſa Auguſtini dicit (Lib. de gratia & lib. arbitr. cap. XXI.) „ Manifeſtum eſt Deum operari in cordibus hominum ad inclinandas voluntates eorum in quodcumque voluerit, „ ſive in bonum pro miſericordia ſua, „ ſive in malum pro meritis eorum. " Ergo Deus poteſt cogere voluntatem.

3. Præterea. Si finitum finite agit, infinitum infinite aget. Sed aliqua creatura finita trahit voluntatem finite: quia, ut dicit Tullius, honeſtum eſt qnod ſua vi nos trahit, & ſua dignitate non allicit. Ergo Deus, qui habet infinitam virtutem in agendo, poteſt totaliter cogere voluntatem.

4. Præterea. Ille proprie dicitur ad aliquid cogi qui non poteſt non ſaeere illud, ſive velit, ſive non velit. Sed voluntas non poteſt non velle quod Deus voluntate beneplaciti vult eam velle; alias voluntas Dei eſſet inefficax reſpectu voluntatis noſtræ. Ergo Deus poteſt cogere voluntatem.

5. Præterea. Cuilibet creaturæ eſt perfecta obedientia ad ſuum Creatorem. Ergo Deus poteſt eam cogere ad quod vult.

1. Sed contra eſt quod eſſe liberum a coactione eſt naturale voluntati. Sed naturalia non poſſunt ab aliqno removeri. Ergo voluntas non poteſt cogi a Deo.

2. Præterea. Deus non poteſt facere quod oppoſita ſint ſimul vera. Sed voluntarium, & violentum ſunt oppoſita, quia violentum eſt ſpecies involuntarii, ut patet in III. Ethic. (cap. 1. a med.) Ergo Deus non poteſt facere nt voluntas aliquid coacte velit, & ita non poteſt cogere voluntatem.

Reſpondeo dicendum, quod Deus poteſt immutare voluntatem de neceſſitate, non tamen poteſt eam cogere. Quantumcumque enim voluntas immutetur in aliquid, non dicitur cogi in illud. Cuius ratio eſt, quia ipſum velle aliquid eſt inclinari in illnd: coactio autem, vel violentia eſt contraria inclinationi illius rei quæ cogitur. Cum igitur Deus voluntatem immutat, facit ut præcedenti inclinationi ſuccedat alia inclinatio, & ita quod prima auſertur, & ſecunda manet. Unde illud ad quod inducit voluntatem, non eſt contrarium inclinationi iam exiſtenti, ſed inclinationi quæ prius inerat: unde non eſt violentia, nec coactio. Sicut lapidi ratione ſuæ gravitatis ineſt inclinatio ad locum deorſum; hac autem inclinatione manente, ſi ſurſum proiiciatur, erit violentia. Si autem Deus auferat a lapide inclinationem gravitatis, & det ei inclinationem levitatis, tunc ferri ſurſum non erit ei violentum, & ita immutatio motus poteſt eſſe ſine violentia.

Et per hunc modum intelligendum eſt quod Deus voluntatem immutat ſine eo quod voluntatem cogat. Poteſt autem Deus voluntatem immutare ex hoc quod ipſe in voluntate operatur ſicut in natura: unde ſicut omnis actio naturalis eſt a Deo, ita omnis actio voluntatis, inquantum eſt actio, non ſolum eſt a voluntate ut immediate agente, ſed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit: unde ſicut voluntas poteſt immutare actum ſuum in aliud, ut ex dictis (art. præced.) patet, ita, & multo amplius Deus.

Immutat autem voluntatem dupliciter: uno modo movendo tantum, quando ſcilicet voluntatem movet ad aliquid volendum, ſine hoc quod aliquam formam imprimat voluntati; ſicut ſine appoſitione alicuius habitus quandoque facit ut hnmo velit hoc quod prius non volebat: alio vero modo imprimendo aliquam formam in ipſam voluntatem: ſicuti enim ex ipſa natura, quam Deus voluntati dedit, inclinatur voluntas in aliquid volendum, ut ex dictis (art. 5. & 6.) patet; ita ex aliquo ſuperaddito, ſicut eſt gratia, vel virtus, inclinatur ulterius ad volendum aliquid aliud, ad quod prius non erat determinata naturali inclinatione. Sed hæc quidem inclinatio ſnperaddita quandoque eſt perfecta, quandoque imperfecta. Quando quidem eſt perfecta, facit neceſſariam inclinationem in id ad quod determinat; ſicut per naturam ex neceſſitate inclinatur voluntas in appetendum finem, ſicut contingit in beatis, in quibus caritas perfecta inclinat ſufficienter in bonum, non ſolum quantum ad finem ultimum, ſed quantum ad ea quæ ſunt ad finem. Aliquando vero forma ſuperaddita non eſt uſquequaque perfecta, ſicut eſt in viatoribus; & tunc ex forma ſuperaddita voluntas inclinatur quidem, ſed non ex neceſſitate.

Et per hoc patet ſolutio ab obiecta. Nam primæ rationes probabant quod Deus poteſt immutare voluntatem; ſecundæ vero, quod non poteſt eam cogere: quorum utrumque verum eſt, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Sciendum tamen, quod ubi dicitur in Gloſſa inducta, qnod Deus operatur in cordibus hominum ad inclinandas eorum vo-

voluntates in malum, non eſt intelligendum, ut Gloſſa ibidem dicit, quaſi Deus malitiam impartiatur; ſed quia ſicut apponit gratiam, unde inclinatur hominum voluntas ad bonum, ita ſubtrahit quibuſdam, qua ſubtracta inclinatur voluntas eorum ad malum.

ARTICULUS IX.

Utrum aliqua creatura poſſit immutare voluntatem, vel imprimere in ipſam.

I. Part. quæſt. CXI. *art.* 2.

Nono quæritur, utrum aliqua creatura poſſit immutare voluntatem, vel imprimere in ipſam. Et videtur quod ſic. Quia ipſa voluotas creatura quædam eſt. Sed voluntas actum ſuum immutat quo vult. Ergo videtur quod aliqua creatura immutet voluotatem, & cogat ipſam.

2. Præterea. Difficilius eſt immutare totum quam partem. Sed ſecundum quoſdam Philoſophos corpora cæleſtia immutant totam multitudinem ad aliquid volendum. Ergo multo fortius videtur quod poſſunt cogere voluntatem alicuius unius.

3. Præterea. Quicumque vincitur ab aliquo, cogitur ab illo. Sed ſecundum Philoſophum in VII. Ethic. iocontinentes vincuntur a paſſiooibus. Ergo paſſiones immutant, & cogunt voluntatem incootioentis.

4. Præterea. Secundum Auguſtinum in III. de Trinit. (cap. iv.) ſuperiora tam in ſpiritibus, quam in corporibus movent inferiora naturali quodam ordine. Sed Angelorum beatorum ſicut intellectus eſt ſuperior, & perfectior noſtro intellectu, ita & voluntas eorum noſtra volunrate. Ergo ſicut per intellectum ſuum poſſunt imprimere in intellectum noſtrum, eum illuminando, ſecundum doctrinam Dionyſii (cap. iii. & iv. cæleſt. Hierar.) ita videtur quod per voluotatem ſuam poſſint imprimere io voluntatem noſtram aliquando, eam immutando.

5. Præterea. Secundum Dionyſium (cap. vii. cæleſt. Hierar. a med.) ſuperiores Angeli illuminaot, & purgant inferiores. Sed ſicut illuminatio pertinet ad iotellectum, ita purgatio videtur pertinere ad affectum. Ergo ſicut Angeli poſſunt imprimere in intellectum, ita in voluotatem.

6. Item. Magis natum eſt aliquid immutari a ſuperiori natura quam ab inferiori. Sed voluntate noſtra ſicut eſt inferior appetitus ſenſibilis, ita eſt ſuperior voluntas angelica. Ergo cum appetitus ſenſibilis immutet interdum voluntatem, multo fortius voluntas angelica poterit voluntatem noſtram immutare.

7. Præterea. Luc. xiv. 23. dicit paterfamilias ſervo ſuo: *Compelle intrare*. Intratur autem ad illam cœnam per voluntatem. Ergo per Angelum, qui eſt miniſter Dei, voluntas noſtra poteſt ad aliquid cogi.

Sed contra eſt quod Hugo dicit: *Liberum arbitrium eſt potentiſſimum ſub Deo*. Sed nihil immutatur niſi a fortiori. Ergo nihil poteſt voluntatem immutare.

Præterea. Meritum, & demeritum in voluotate quodammodo conſiſtit. Si ergo aliqua creatura poſſet immutare voluntatem, poſſet aliquis ioſtificari, vel peccator effici per aliquam creaturam; quod falſum eſt, quia oullus fit peccator niſi per ſe ipſum, nec aliquis fit iuſtus niſi Deo operante, & ipſo cooperanre.

Reſpondeo diceodum, quod voluntas poteſt intelligi immutari ab aliquo dupliciter. Uno modo ſicut ab obiecto ſuo, ſicut voluotas immutatur ab appetibili: & ſic non quærimus hic de immutante voluntatem: hoc eoim ſupra oſtenſum eſt quod aliquod bonum de neceſſitate movet voluotatem per modum obiecti, quamvis voluntas non cogatur. Alio vero modo poteſt intelligi voluntas immutari ab aliquo per modum caoſæ efficientis; & ſic dicimus, quod non ſolum nulla creatura poteſt cogere voluntatem agendo in ipſam, quia hoc nec Deus poterat, ſed nec etiam poteſt directe agere in voluntatem, ut eam immutet neceſſario, vel qualitercumque inclioet, quod Deus poteſt; ſed indirecte poteſt aliqualiter inclinare voluntatem aliqua creatura, non tamen neceſſario immutare. Cuius ratio eſt, quia cum actus voluntatis ſit quaſi medius inter potentiam & obiectum, immutatio actus voluntatis poteſt conſiderari vel ex parte ipſius voluntatis, vel ex parte obiecti.

Ex parte quidem voluntatis mutare actum voluntatis noo poteſt niſi quod operatur intra voluntatem, & hoc eſt ipſa voluntas, & id quod eſt cauſa eſſe voluntatis, quod ſecundum fidem ſolus Deus eſt. Unde ſolus Dens poteſt inclinationem voluntatis quam ei dedit, transferre de uno in aliud, ſecundum quod vult. Sed ſecundum illos qui ponunt animam creatam ab intelligentiis (quod tamen fidei con-

Digitized by Google

contrarium eſt) ipſe Angelus, vel intelligentia habet effectum intrinſecum voluntati, inquantum cauſat eſſe quod eſt intrinſecum ipſi voluntati: & ſecundum hoc Avicenna ponit (Lib. X. ſuæ Metaph. cap. 1.) quod ſicut corpora noſtra immutantur a corporibus cæleſtibus, ita voluntates noſtræ immutantur a voluntate animarum cæleſtium; quod tamen eſt omnino falſum.

Sed ſi conſideretur actus voluntatis ex parte obiecti, ſic invenitur voluntatis duplex obiectum. Unum, ad quod de neceſſitate naturalis inclinatio determinatur; & hoc quidem obiectum eſt voluntati inditum, & propoſitum a Creatore, qui ei naturalem inclinationem dedit in illud: unde nullus poteſt neceſſario per tale obiectum immutare voluntatem niſi ſolus Deus. Aliud vero eſt obiectum voluntatis, quod quidem natum eſt inclinare voluntatem, inquantum eſt in eo aliqua ſimilitudo, vel ordo reſpectu ultimi finis naturaliter deſiderati; non tamen ex hoc obiecto voluntas de neceſſitate immutatur, ut prius (art. 5. huius quæſt.) dictum eſt, quia non in eo ſingulariter invenitur ordo ad ultimum finem naturaliter deſideratum. Et mediante hoc obiecto poteſt aliqua creatura inclinare aliquatenus voluntatem, non tamen neceſſario immutare; ſicut patet cum aliquis perſuadet alicui aliquid faciendum, proponendo ei eius utilitatem, & honeſtatem; tamen in poteſtate voluntatis eſt, ut illud acceptet, vel non acceptet, eo quod non eſt naturaliter determinata ad id.

Sic igitur patet quod nulla creatura poteſt directe immutare voluntatem, quaſi agendo intra ipſam voluntatem; poteſt autem extrinſecus aliquid proponendo voluntati, eam aliqualiter inducere, non tamen immutare.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas poteſt ſe ipſam immutare reſpectu aliquorum directe, cum ſit domina ſuorum actuum: & cum dicitur, quod non immutatur directe a creatura, intelligitur a creatura alia. Non tamen ipſa poteſt ſe cogere, quia in hoc importatur contradictio, ſcilicet quod aliquid ſit acceptum a ſe ipſo: quia violentum eſt in quo nihil confert vim patiens, confert autem vim inferens. Et ſic voluntas non poteſt ſe cogere, quia ſic ſe ipſa in illa vi aliquid conferret, inquantum cogeret ſe, & nil conferret, inquantum cogeretur, quod eſt impoſſibile: per quem modum probat Philoſophus in V. Eth. (cap. IX. & X.) quod nullus patitur iniuſtum a ſe ipſo: quia qui patitur iniuſtum, patitur aliquid contra voluntatem ſuam; ſi autem faciat iniuſtum, eſt ſecundum ſuam voluntatem.

Ad ſecundum dicendum, quod corpora cæleſtia non poſſunt de neceſſitate immutare voluntatem nec unius hominis, nec multitudinis, ſed poſſunt immutare ipſa corpora. Ex ipſo autem corpore aliquo modo voluntas inclinatur, licet non neceſſario, quia reſiſtere poteſt; ſicut cholerici ex naturali complexione inclinantur ad iram, tamen aliquis cholericus poteſt reſiſtere per voluntatem iſti inclinationi. Non autem reſiſtunt niſi ſapientes corporalibus inclinationibus, qui ſunt pauci reſpectu ſtultorum: quia *ſtultorum infinitus eſt numerus*: Eccle. 1. 15. Et ideo dicitur, quod corpora cæleſtia immutant multitudinem, inquantum multitudo ſequitur inclinationes corporales, non autem immutant hunc vel illum, qui per prudentiam reſiſtunt inclinationi prædictæ.

Ad tertium dicendum, quod incontinens non dicitur vinci a paſſionibus, quaſi ipſæ paſſiones cogant, vel immutent neceſſario voluntatem; alioquin incontinens non eſſet puniendus, quia pœna non debetur involuntario: incontinens autem non dicitur involuntarius operari, ſecundum Philoſophum in III. Ethic. ſed dicitur incontinens vinci a paſſionibus, inquantum eorum impulſui voluntarie cedit.

Ad quartum dicendum, quod Angeli non imprimunt intellectui, quaſi interius aliquid in intellectu agentes, ſed ſolum ex parte obiecti, inquantum aliquid intelligibile proponunt, quo intellectus noſter confortatur, & convincitur (a) ad ſenſum. Sed obiectum voluntatis per Angelum propoſitum non de neceſſitate immutat voluntatem, ut dictum eſt (in corp. art.) & ideo non eſt ſimile.

Ad quintum dicendum, quod purgatio illa ſecundum quam Angeli purgantur, quæ ad intellectum pertinet, eſt purgatio a neſcientia, ut Dionyſius dicit VII. cap. cæleſtis Hierar. (VII. a med.) ſi tamen pertineret ad affectum, diceretur purgare quaſi perſuadendo.

Ad ſextum dicendum, quod illud quod eſt inferius voluntate, ut corpus, vel appetitus ſenſibilis, non immutat voluntatem,

(a) *Num* ad aſſenſum?

tem quaſi directe in voluntatem agendo, ſed ſolum ex parte obiecti. Obiectum enim voluntatis eſt bonum apprehenſum; ſed bonum apprehenſum a ratione univerſali non movet niſi mediante apprehenſione particulari, ut dicitur in III. de Anima (com. lvIII.) eo quod actus ſunt in particularibus. Ex ipſa autem paſſione appetitus ſenſitivi cuiuſdam poteſt eſſe interdum complexio corporis, vel quæcumque impreſſio corporalis: quia ex hoc quod appetitus ille utitur organo, impeditur, & interdum totaliter ligatur ipſa particularis apprehenſio, vel id quod ratio ſuperior dictat in univerſali, ut non applicetur actu ad hoc particulare. Et ſic voluntas in appetendo movetur ad illud bonum quod ſibi nuntiat apprehenſio particularis, prætermiſſo illo bono quod nuntiat ratio univerſalis. Et per hunc modum huiuſmodi paſſiones voluntatem inclinant; non tamen de neceſſitate immutant: quia in poteſtate voluntatis eſt huiuſmodi comprimere: ut uſus rationis non impediatur, ſecundum illud Geneſ. IV. 7. *Subter te erit appetitus illius*, ſcilicet peccati.

Ad ſeptimum dicendum, quod compulſio illa de qua ibi fit mentio, non eſt coactionis, ſed efficacis perſuaſionis, vel per aſpera, vel per lenia &c.

ARTICULUS X.

Utrum voluntas, & intellectus ſint eadem potentia.

Decimo quæritur, utrum voluntas, & intellectus ſint eadem potentia. Et videtur quod ſic. Potentiæ enim diſtinguuntur ſecundum obiecta. Obiectum autem intellectus eſt verum, voluntatis vero bonum. Cum ergo bonum, & verum ſint idem ſuppoſito, & differant ratione, videtur quod intellectus, & voluntas ſint idem re, ſed differant ratione.

2. Præterea. Secundum Philoſophum in III. de Anima (com. xlII.) voluntas in ratione eſt. Ergo vel eſt idem quod ratio, vel pars rationis. Sed ratio eſt eadem potentia cum intellectu. Ergo & voluntas.

3. Præterea. Vires animæ communiter dividuntur in rationale, (a) irrationale, & concupiſcibile. Sed voluntas diſtinguitur ab irrationali, & concupiſcibili. Ergo continetur ſub rationali; & ſic non diſtinguuntur.

4. Præterea. Ubicumque invenitur idem obiectum re & ratione, eſt una potentia. Sed voluntatis, & intellectus practici eſt idem obiectum re & ratione: utriuſque enim obiectum videtur bonum. Ergo intellectus practicus non eſt alia potentia quam voluntas. Sed intellectus ſpeculativus non eſt alia potentia quam practicus: quia ſecundum Philoſophum in III. de Anima (com. xlIX.) intellectus ſpeculativus per extenſionem fit practicus. Ergo voluntas, & intellectus ſimpliciter ſunt una potentia.

5. Præterea. Sicut ad cognoſcendum differentiam duorum ad invicem, oportet quod ſit idem qui cognoſcit utrumque eorum inter quæ differentia conſideratur; ita oportet quod ſit idem qui cognoſcit, & vult. Sed ad hoc quod cognoſcatur differentia inter aliqua duo, ut inter album, & dulce, oportet quod eadem potentia ſit quæ cognoſcat utrumque: ex quo probat Philoſophus in II. de Anima (comm. cxl. cxlv.) ſenſum communem eſſe. Ergo eadem ratione oportet eſſe unam potentiam quæ cognoſcit, & vult; & ita intellectus, & voluntas ſunt una potentia, ut videtur

Sed contra eſt quod appetitivum genus animæ aliud eſt ab intellectivo, ſecundum Philoſophum (II. de Anima com. xxvII.) Sed voluntas continetur ſub appetitivo. Ergo voluntas eſt alia potentia ab intellectu.

Præterea. Intellectus cogitur ſecundum Philoſophum in V. Metaph. Sed voluntas non poteſt cogi, ut dictum eſt (art. 8. huius quæſt.) Ergo intellectus, & voluntas non ſunt una potentia.

Reſpondeo dicendum, quod voluntas, & intellectus ſunt diverſæ potentiæ, & ad diverſa genera potentiarum pertinentes.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod cum diſtinctio potentiarum attendatur penes actus, & obiecta, non quælibet obiectorum differentia oſtendit diverſitatem potentiarum; ſed differentia obiectorum, inquantum obiecta ſunt; non autem aliqua accidentalis differentia, quæ accidit obiecto ſecundum quod eſt obiectum: ſenſibili enim inquantum eſt ſenſibile, accidit eſſe animatum, vel inanimatum, quamvis ipſis rebus quæ ſentiuntur, hæ differentiæ ſint eſſentiales. Et ideo penes has differentias non diverſificantur potentiæ ſenſitivæ, ſed penes audibile, & viſibile, & tangibile, qua ſunt differentiæ ſenſibilis, inquantum eſt ſenſibile, ſive per eſſe ſen-

E 2 ſibi-

(a) *Num* iraſcibile, *& mox* iraſcibili?

Digitized by Google

ſibile per medium, vel ſine medio. Et quando quidem differentiæ eſſentiales obiectorum, inquantum obiecta ſunt, ſumuntur ut dividentes per ſe aliquod ſpeciale obiectum animæ, ex hoc diverſificatur potentiæ, ſed non genera potentiarum; ſicut ſenſibile nominat non obiectum animæ ſimpliciter, ſed quoddam obiectum quod prædictis differentiis per ſe dividitur. Unde viſus, & auditus, & tactus ſunt diverſæ potentiæ ſpeciales ad idem genus potentiarum animæ pertinentes, ſcilicet ad ſenſum. Sed quando differentiæ acceptæ dividunt ipſum obiectum communiter acceptum, tunc ex tali differentia innoteſcunt diverſa genera potentiarum.

Dicitur autem aliquid eſſe obiectum animæ, ſecundum quod habet aliquam habitudinem ad animam. Ubi ergo invenimus diverſas rationes habitudinis ad animam, ibi invenimus per ſe differentiam in obiecto animæ demonſtrantem diverſum genus potentiarum animæ. Res autem ad animam invenitur duplicem habitudinem habere: unam ſecundum quod ipſa res eſt in anima per modum animæ, & non per modum ſui; aliam ſecundum quod anima comparatur ad rem in ſuo eſſe exiſtentem. Et ſic obiectum animæ eſt aliquid dupliciter. Uno modo inquantum natum eſt eſſe in anima non ſecundum eſſe proprium, ſed ſecundum modum animæ, id eſt ſpiritualiter; & hæc eſt ratio cognoſcibilis, inquantum eſt cognoſcibile. Alio modo eſt aliquid obiectum animæ ſecundum quod ad ipſum anima inclinatur, & ordinatur ſecundum modum ipſius rei in ſe ipſa exiſtentis; & hæc eſt ratio appetibilis, inquantum eſt appetibile.

Unde cognoſcitivum, & appetitivum conſtituunt diverſa genera potentiarum: unde cum intellectus ſub cognoſcitivo comprehendatur, oportet voluntatem, & intellectum eſſe potentias genere diverſas.

Ad primum ergo dicendum, quod diſtinctio potentiarum non oſtenditur ex obiectis ſecundum rem conſideratis, ſed ſecundum rationem: quia ipſæ rationes obiectorum ſpecificant ipſas operationes potentiarum; & ideo ubi eſt diverſa ratio obiecti, ibi invenimus diverſam potentiam, quamvis ſit eadem res quæ ſubeſt utrique rationi, ſicut eſt de bono, & vero. Et hoc patet in rebus materialibus: nam aer patitur ab igne inquantum eſt calidus, ſecundum quod eſt in potentia aer calidus; inquantum vero ignis eſt lucidus, patitur ab eo ſecundum quod ipſe eſt diaphanus: nec eſt eadem potentia in aere (*a*) ſecundum quam dicitur diaphanus, & potentia calidus; quamvis idem ignis ſit qui in utramque potentiam agat.

Ad ſecundum dicendum, quod potentia dupliciter poteſt conſiderari, vel in ordine ad obiectum, vel in ordine ad eſſentiam animæ, in qua radicatur. Si ergo voluntas conſideretur in ordine ad obiectum, ſic ad aliud genus animæ pertinet quam intellectus, & ſic voluntas contra rationem, & intellectum diſtinguitur, ut dictum eſt (in corp. art.) Si vero voluntas conſideretur ſecundum id in quo radicatur, ſic, cum voluntas non habeat organum corporale, ſicut nec intellectus, voluntas, & intellectus ad eamdem partem animæ reducentur. Et ſic quandoque intellectus, vel ratio ſumitur prout includit in ſe utrumque; & ſic dicitur quod voluntas eſt in ratione: & ſecundum hoc rationale includens intellectum, & voluntatem dividitur contra iraſcibile, & concupiſcibile.

Unde patet ſolutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod obiectum intellectus practici non eſt bonum, ſed verum relatum ad opus.

Ad quintum dicendum, quod velle, & cognoſcere non ſunt actus unius rationis; & ideo non poſſunt pertinere ad unam potentiam, ſicut cognoſcere dulce, & album: unde non eſt ſimile.

ARTICULUS XI.

Utrum voluntas ſit altior potentia quam intellectus, vel e contra.

I. Part. quæſt. lxxxii. *art.* 3.

UNdecimo quæritur, utrum voluntas ſit altior potentia quam intellectus, vel e converſo. Et videtur quod intellectus ſit nobilior, & altior. Nobilitas enim animæ conſiſtit in hoc quod eſt ad imaginem Dei. Sed anima eſt ad imaginem ſecundum rationem, vel intelligentiam: unde Auguſtinus dicit in III. ſuper Geneſim ad litteram (capit. xx. in princ.) *Intelligamus in eo factum hominem ad imaginem Dei, quo irrationalibus animantibus antecellit: id autem eſt ipſa ratio, vel mens, vel intelligentia, vel ſi quo alio vocabulo commodius appellatur.* Ergo excellentiſſima potentia animæ eſt intellectus.

2. Sed

(*a*) *Forte* ſecundum quam dicitur diaphanus, & ſecundum quam dicitur calidus.

Digitized by Google

2. Sed dicendum, quod ſicut imago eſt in intellectu, ita etiam in voluntate, cum imago ſecundum Auguſtinum io Lib. de Trinit. (X. cap. 11.) attendatur ſecundum, memoriam, iotelligentiam, & voluntatem. Sed contra. Ex quo nobilitas animæ penes imaginem attenditur, oportet quod illud ſit excellentius animæ, ubi magis proprie invenitur ratio imaginis. Sed ſi imago ſit in voluntate, & intellectu, magis proprie eſt in intellectu quam in voluntate: unde Magiſter in II. Sent. diſt. xvi. dicit, imaginem eſſe in cognitione veritatis, ſimilitudinem in dilectione boni. Ergo opurtet quod adhuc intellectus nobilior ſit quam voluntas.

3. Præterea. Cum de potentiis iudicemus ex actibus, oportet ipſam potentiam eſſe nobiliorem cuius actus eſt nobilior. Sed intelligere eſt nobilius quam velle. Ergo intellectus eſt nobilior quam voluntas. Probatio mediæ. Cum actus ſpecificetur ex terminis, oportet illum actum eſſe nobiliorem cuius eſt terminus nobilior. Sed intellectus actus eſt ſecundum motum ad animam, actus autem voluntatis ſecundum motum ab anima ad res. Ergo cum anima ſit nobilior rebus exterioribus, intelligere erit nobilius quam velle.

4. Præterea. In omnibus ordinatis quanto aliquid magis diſtat ab infimo, tanto eſt altius. Sed iofimum in potentiis animæ eſt ſenſus, voluntas autem magis appropinquat ſenſui quam intellectus: nam voluntas cum ſenſitivis potentiis communicat in conditione obiecti, ſicut enim ſenſus particularium eſt, ita voluntas, volumus enim particularem ſanitatem in hoc univerſali quod eſt ſanitas; intellectus autem eſt univerſalium. Ergo intellectus eſt altior potentia quam voluntas.

5. Præterea. Regens eſt nobilius recto. Sed intellectus regit voluotatem. Ergo eſt nobilior voluntate.

6. Præterea. Illud a quo eſt aliquid, habet auctoritatem ſuper ipſum, & maioritatem, ſi ſit diverſum in eſſentia. Sed intelligentia eſt a memoria, ſicut Filius a Patre; voluntas a memoria, & intelligentia, ſicut Spiritus ſanctus a Patre, & Filio. Ergo intelligentia habet auctoritatem reſpectu voluntatis, & eſt maior, & potentior ea.

7. Præterea. Quanto aliquis actus eſt ſimplicior, & immaterialior, tanto eſt nobilior. Sed actus intellectus eſt ſimplicior quam voluntatis, & immaterialior, quoniam intellectus abſtrahit a materia, non autem voluntas. Ergo actus intellectus eſt nobilior quam voluntatis.

8. Præterea. Intellectus in anima comparatur ſplendori in rebus materialibus; voluntas, ſive affectus calori, ut patet ex dictis Sanctorum. Sed ſplendor eſt nobilior calore, cum ſit qualitas oobilioris corporis. Ergo intellectus eſt nobilior voluntate.

9. Præterea. Illud quod eſt proprium hominis, inquantum eſt homo, ſecundum Philoſophum in Ethicis (Lib. X. cap. vii. a med.) eſt nobilius eo quod eſt commune homini, & aliis animalibus. Sed intelligere eſt proprium hominis, velle aliis animalibus convenit: unde Philoſopus dicit in III. Ethic. (cap. 1. non procul a fin.) quod voluntario participant pueri, & bruta. Ergo intellectus eſt nobilior voluntate.

10. Præterea. Quanto aliquid eſt propinquius finis, tanto eſt nobilius, cum ex fine ſit ratio bonitatis in his quæ ſunt ad finem. Sed intellectus videtur eſſe propinquior fini quam voluntas: prius enim homo attingit finem cognoſcendo ipſum, quam per voluntatem appetendo ipſum. Ergo intellectus eſt nobilior quam voluntas.

11. Præterea. Secundum Gregorium in VI. Moral. (homil. v. & xiv. in Ezech. a medio, & homil. iii. ante med.) contemplativa vita eſt maioris meriti quam activa. Sed contemplativa pertinet ad intellectum, activa vero ad voluntatem. Ergo intellectus eſt oobilior quam voluntas.

12. Præterea. Philoſophus dicit in X. Ethic. (cap. vii. & viii.) quod intellectus eſt optimum eorum quæ iu nobis ſunt. Ergo nobilior voluntate.

1. Sed contra. Perfectioris potentiæ perfectior eſt habitus. Sed habitus quo perficitur voluntas, ſcilicet caritas, eſt nobilior fide, & ſcientia, quibus perficitur intellectus, ut patet per Apoſtolum I. Cor. xiii. Ergo voluntas eſt nobilior intellectu.

2. Præterea. Illud quod eſt liberum ſui, eſt nobilius eo quod noo eſt liberum. Sed intellectus non eſt liber ſui, cum poſſit cogi; voluntas autem eſt libera, cum cogi non poſſit. Ergo voluntas eſt nobilior intellectu.

3. Præterea. Ordo potentiarum eſt ſecundum ordinem obiectorum. Sed bonum, quod eſt obiectum voluntatis, eſt nobilius vero, quod eſt obiectum iotellectus. Ergo & voluntas nobilior eſt iotellectu.

4. Præ-

Digitized by Google

4. Præterea. Secundum Diooyſium io v. cap. de divinis Nominibus, quanto aliqua divinarum participationum eſt communior, tanto eſt oobilior. Sed voluntas eſt intellectu communior, quia quædam participant voluntatem quæ noo participant intellectum, ut ſupra dictum eſt. Ergo voluntas eſt iotellectu nobilior.

5. Præterea. Quanto aliquid eſt Deo propinquius, tanto eſt oobilius. Sed voluntas magis appropinquat Deo quam iotellectus: quia, ſicut dicit Hugo de S. Victore ſuper VII. cap. cæleſtis Hierarchiæ, *ibi dilectio intrat, ubi cognitio foris eſt: plus enim Deum diligimus quam ipſum poſſumus cognoſcere*. Ergo voluntas eſt nobilior quam intellectus.

Reſpondeo diceudum, quod aliquid poteſt altero eminentius dici & ſimpliciter, & ſecundum quid. Ad hoc autem quod oſtendatur aliquid eſſe altero ſimpliciter melius, oportet quod eorum comparatio attendatur penes eorum eſſentialia, & non penes accideotalia, quia per hoc atteoderetur unum alteri emioere ſecundum quid; ſicut homo ſi compareтur leoni quantum ad differentias eſſentiales, iovenitur leone ſimpliciter nobilior, inquantum homo eſt rationale animal, leo vero irrationale; leo vero eſt homine excellentior, ſi compatetur ſecundum fortitudinem corporalem: hoc autem eſt eſſe nobilius ſecundum quid. Ut ergo conſideretur quæ earum poteotiarum ſit potior ſimpliciter, voluntas, ao intellectus, hoc ex per ſe eorum differentiis conſiderandum eſt.

Perfectio autem, & dignitas intellectus in hoc conſiſtit quod ſpecies rei intellectæ io ipſo conſiſtit intellectu, cum ſecundum hoc intelligat actu, in quo eius dignitas tota conſideratur. Nobilitas autem voluntatis, & actus eius conſiſtit ex hoc quod anima ordinatur ad rem aliquam nobilem ſecundum eſſe quod res illa habet in ſe ipſa. Perfectius autem eſt, ſimpliciter & abſolute loquendo, habere in ſe nobilitatem alterius rei quam ad rem nobilem comparari extra ſe exiſtentem. Unde voluntas, & intellectus, ſi abſolute conſiderentur, oon comparando ad hanc vel illam rem, hunc ordinem inveniuntur habere, quod intellectus eminentior eſt ſimpliciter voluntate.

Sed contingit multo eminentius eſſe comparari ad rem aliquam nobilem per aliquem modum quam eius nobilitatem in ſe ipſo habere, quando videlicet illius rei nobilitas habetur multo inferiori modo quam eam habeat res illa in ſe ipſa. Si autem nobilitas illius rei inſit alii rei vel æque nobiliter, vel oobilius quam in re cuius eſt, tunc abſque omni dubitatione nobilius erit quod in ſe nobilitatem rei alterius habebit, quam quod ad ipſam rem oobilem qualitercumque ordinatur. Rerum autem quæ ſunt anima ſuperiores, formas percipit intellectus inferiori modo quam ſiot in ipſis rebus: recipitur enim aliquid in intellectu per modum ſui, ut dicitur in Lib. de cauſis (propoſit. x.) Et eadem ratione earum quæ ſunt anima inferiores, ſicut res corporales, formæ ſunt nobiliores in aoima quam in ipſis rebus.

Sic igitur tripliciter poteſt ſumi comparatio intellectus ad voluntatem. Uno modo abſolute & in univerſali, non reſpectu huius vel illius rei; & ſic intellectus eſt emineotior voluntate, ſicut habere id quod eſt dignitatis in re aliqua, eſt perfectius quam comparari ad nobilitatem eius. Alio modo per reſpectum ad res naturales ſenſibiles; & ſic iterum iotellectus eſt ſimpliciter nobilior voluntate, utpote intelligere lapidem quam velle lapidem, eo quod forma lapidis nobiliori modo eſt io intellectu ſecundum quod ab intellectu intelligitur, quam ſit in ſe ipſa ſecundum quod a voluntate deſideratur. Tertio modo in reſpectu ad res divinas, quæ ſuot anima ſuperiores; & ſic velle eſt emioentius quam intelligere, ſicut velle Deum, & amare quam cognoſcere: quia ſcilicet divina bonitas perfectius eſt io ipſo Deo prout a voluotate deſideratur, quam ſit participata in nobis prout ab intellectu concipitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus accipit rationem, & intelligentiam pro tota parte intellectiva, quæ comprehendit in ſe & apprehenſionem intellectus, & appetitum voluntatis; & ſic voluntas non excluditur ab imagine.

Ad ſecundum dicendum, quod Magiſter appropriat imaginationem rationi, eo quod prius eſt; ſimilitudinem vero amori, quia in comparatione ad Deum cognitio completur per amorem, ſicut imago perficitur, & venuſtatur per colores, & alia huiuſmodi, quibus ſit ſimilis exemplari.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad res illas quibus anima eſt nobilior; ſed eadem ratione poteſt probari præeminentia voluntatis in comparatiooe ad res anima nobiliores.

Ad quartum dicendum, quod voluntas oon communicat io objecto cum ſenſibus, niſi

Digitized by Google

niſi ſecundum quod fertur ad res ſenſibiles, quæ ſunt anima inferiores; ſecundum vero quod fertur ad res intelligibiles, & divinas, magis elongatur a ſenſibus quam intellectus, cum intellectus minus capere poſſit de divinis quam appetat, & diligat affectus.

Ad quintum dicendum, quod intellectus regit voluntatem, non quaſi inclinans eam in id in quod tendit, ſed ſicut oſtendens ei quo tendere debeat. Quando ergo minus poteſt oſtendere intellectus aliquod nobile quam inclinatio voluntatis feratur in illud, voluntas eſt potior intellectu.

Ad ſextum dicendum, quod voluntas non directe ab intelligentia procedit, ſed ab eſſentia animæ, præſuppoſita intelligentia. Unde ex hoc non oſtenditur ordo dignitatis, ſed ſolummodo ordo originis, quo intellectus eſt prior naturaliter voluntate.

Ad ſeptimum dicendum, quod intellectus non abſtrahit a materia, niſi cum intelligit res ſenſibiles, & materiales; cum vero intelligit res quæ ſunt ſupra ipſum, non abſtrahit, immo recipit minus ſimpliciter quam ſint res ipſæ in ſe ipſis: unde remanet actus voluntatis, qui fertur in ipſas res prout in ſe ipſis ſunt, ſimplicior, & nobilior.

Ad octavum dicendum, quod locutiones illæ quibus intellectus ſplendori, affectus vero calori comparatur, ſunt metaphoricæ: & ex talibus locutionibus, ut Magiſter dicit in III. Sententiarum, non eſt trahenda argumentatio. Dionyſius etiam dicit in epiſtola ad Titum, quod ſymbolica Theologia non eſt argumentativa.

Ad nonum dicendum, quod ſicut intelligere eſt ſolius hominis, ita velle; quamvis appetere ſit aliorum quam hominis.

Ad decimum dicendum, quod quamvis anima prius feratur in Deum per intellectum quam per affectum, tamen perfectius pervenit in ipſum affectus quam intellectus, ut dictum eſt (in corp. artic.)

Ad undecimum dicendum, quod a contemplatione voluntas non excluditur: unde Gregorius dicit ſuper Ezech. (homil. XIV. a med.) quod vita contemplativa eſt Deum, & proximum diligere. Unde eminentia vitæ contemplativæ ad activam non præiudicat voluntati.

Ad duodecimum dicendum, quod Philoſophus loquitur de intellectu, ſecundum quod accipitur pro parte intellectiva, quæ comprehendit in ſe voluntatem. Vel poteſt dici, quod conſiderat intellectum, & alias potentias animæ abſolute, non ſecundum quod comparantur ad hoc obiectum vel illud.

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod caritas eſt habitus perficiens voluntatem in ordine ad Deum; & in tali ordine voluntas eſt nobilior intellectu.

Ad ſecundum dicendum, quod libertas voluntatis non oſtendit eam eſſe nobiliorem ſimpliciter, ſed nobiliorem in movendo; quod ex ſequentibus patebit.

Ad tertium dicendum, quod cum verum ſit quoddam bonum, eſt enim bonum intellectus, ut patet per Philoſophum in VI. Ethic. (cap. II.) non eſt dicendum, quod bonum ſit nobilius vero, ſicut nec quod animal ſit nobilius homine, cum homo includat in ſe nobilitatem animalis, & ſuperaddat. Loquimur enim de vero, & bono, ſecundum quod ſunt obiecta voluntatis, & intellectus.

Ad quartum dicendum, quod velle non invenitur in pluribus quam intelligere, quamvis appetere in pluribus inveniatur. Sciendum tamen eſt, quod in hac ratione non inducitur auctoritas Dionyſii ſecundum eius intentionem propter duo. Primo quia Dionyſius loquitur, quando unum includitur in ratione alterius, ſicut eſſe in vivere, & vivere in intelligere, cum dicit unum eſſe ſimplicius altero. Secundo quia quamvis participatio quæ eſt ſimplicior, ſit nobilior; tamen ſi accipiatur cum illo modo quo invenitur in rebus carentibus ſuperadditis perfectionibus, erit ignobilior; ſicut eſſe quod eſt nobilius quam vivere, ſi accipiatur cum illo modo quo inanimata ſunt, ille modus eſſendi erit ignobilior quam eſſe viventium, quod eſt vivere. Et ſic non oportet quod ſemper id quod eſt in pluribus, ſit nobilius; alias oporteret dicere, ſenſum eſſe nobiliorem intellectu, & nutritivam potentiam quam ſenſitivam.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate in ordine ad Deum; & ſic conceditur eſſe nobilior.

AR-

ARTICULUS XII.

Utrum voluntas intellectum, & ceteras animæ vires moveat.

I. Part. quæſt. lxxxii. *art.* 4.

DUodecimo quæritur, utrum voluntas moveat intellectum, & alias animæ vires. Et videtur quod non. Movens enim eſt naturaliter prius moto. Sed voluntas eſt poſterior intellectu: nihil enim amatur, vel deſideratur niſi cognitum, ſecundum Auguſtinum in Lib. de Trinit. (X. cap. 1. & 11.) Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Præterea. Si voluntas movet intellectum ad ſuum actum, tunc ſequitur quod intellectus intelligat, quia voluntas vult ipſum intelligere. Sed voluntas non vult aliquid niſi intellectum. Ergo prius intellectus intellexit ipſum intelligere quam voluntas illud velle. Sed antequam intellectus hoc intelligeret, oportet ponere quod voluntas illud vellet, quia ponitur intellectus a voluntate moveri. Ergo eſt abire in infinitum; vel dicendum, quod voluntas non movet intellectum.

3. Præterea. Omnis potentia paſſiva movetur a ſuo obiecto. Sed voluntas eſt potentia paſſiva, eſt enim appetitus movens motum, ut dicitur in III. de Anima (com. xlix. & ſeq.) Ergo movetur a ſuo obiecto. Sed obiectum eius eſt bonum intellectum, vel apprehenſum, ut dicitur in III. de Anima (com. liv.) Ergo intellectus, aut alia vis apprehenſiva movet voluntatem, & non e converſo.

4. Præterea. Quod una potentia dicatur aliam movere, hoc non eſt niſi propter imperium quod una ſuper aliam habet. Imperare autem eſt rationis, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult. a med.) Ergo eius eſt movere alias potentias, & non voluntatis.

5. Præterea. Secundum Auguſtinum XII. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. xvi. circa med.) movens, & agens eſt nobilius moto, & facto. Sed intellectus ad minus reſpectu ſenſibilium eſt nobilior quam voluntas, ut dictum eſt. Ergo ad minus reſpectu horum non movetur a voluntate.

Sed contra eſt quod Anſelmus dicit in Lib. de ſimilitudinibus (cap. 11.) quod voluntas movet omnes animæ vires.

Præterea. Secundum Auguſtinum VIII. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. xx. & xxiv. inter med. & fin.) omnis motus procedit ab immobili. Sed inter potentias animæ ſola voluntas eſt quæ eſt immobilis in hoc quod a nullo cogi poteſt. Ergo omnes aliæ vires a voluntate moventur.

Præterea. Secundum Philoſophum in II. Meteororum, omnis motus eſt propter finem. Sed bonum, & finis eſt obiectum voluntatis. Ergo voluntas movet alias vires.

Præterea. Secundum Auguſtinum hoc facit in ſpiritibus amor quod in corporibus pondus. Sed pondus movet corpora. Ergo amor voluntatis movet ſpirituales animæ potentias.

Reſpondeo dicendum, quod intellectus aliquo modo movet voluntatem, & aliquo modo voluntas movet intellectum, & alias vires.

Ad cuius evidentiam ſciendum, quod tam finis, quam efficiens movere dicuntur, ſed diverſimode; cum in qualibet actione duo conſiderentur, ſcilicet agens, & ratio agendi; ut in calefactione ignis eſt agens, & ratio agendi calor. In movendo dicitur finis movere ſicut ratio movendi, ſed efficiens ſicut agens motum, hoc eſt educens mobile de potentia in actum. Ratio autem agendi eſt forma agentis per quam agit: unde oportet quod inſit agenti ad hoc quod agat; non autem ineſt ſecundum eſſe naturæ perfectum, quia hoc habito quieſcit motus; ſed ineſt agenti per modum intentionis, nam finis eſt prior in intentione, ſed poſterior in eſſe: & ideo finis præexiſtit in movente proprie ſecundum intellectum, cuius eſt recipere aliquid per modum intentionis, & non ſecundum eſſe naturæ. Unde intellectus movet voluntatem per modum quo finis movere dicitur, inquantum ſcilicet præconcipit rationem finis, & eam voluntati proponit. Sed movere per modum cauſæ agentis eſt voluntatis, & non intellectus, eo quod voluntas comparatur ad res ſecundum quod in ſe ipſis ſunt, intellectus autem comparatur ad res ſecundum quod ſunt per modum ſpiritualem in anima. Agere autem, & moveri convenit rebus ſecundum eſſe proprium, quo in ſe ipſis ſubſiſtunt, & non ſecundum quod ſunt in anima per modum intentionis: calor enim in anima non calefacit, ſed in igne. Et ſic comparatio voluntatis ad res eſt ſecundum quod competit eis motus, non autem comparatio intellectus: & præterea actus voluntatis eſt quædam incli-

Digitized by Google

natio in aliquid, non autem actus intellectus. Inclinatio autem eſt diſpoſitio moventis ſecundum quod efficiens movet. Unde patet quod voluntas habet movere per modum cauſæ agentis, & non intellectus.

Potentiis autem animæ ſuperioribus, ex hoc quod immateriales ſunt, competit quod reflectantur ſuper ſe ipſas: unde tam voluntas, quam intellectus reflectuntur ſuper ſe, & unum ſuper alterum, & ſuper eſſentiam animæ, & ſuper omnes eius vires. Intellectus enim intelligit ſe, & voluntatem, & eſſentiam animæ, & omnes animæ vires: & ſimiliter voluntas vult ſe velle, & intellectum intelligere, & vult eſſentiam animæ, & ſic de aliis. Cum autem aliqua potentia ſuper aliam fertur, comparatur ad eam ſecundum ſuam proprietatem, ſicut intellectus cum intelligit voluntatem velle, accipit in ſe ipſo rationem volendi: unde & ipſa voluntas, cum fertur ſuper potentias animæ, fertur in eas ut in res quaſdam, quibus convenit motus, & operatio, & inclinat unamquamque in propriam operationem; & ſic non ſolum res exteriores movet voluntas per modum cauſæ agentis, ſed etiam ipſas animæ vires.

Ad primum ergo dicendum, quod cum in reflexione ſit quædam ſimilitudo motus circularis, in quo eſt ultimum motus quod primo erat principium; oportet ſic dicere in reflexione, ut illud quod primo erat prius, ſecundo fiat poſterius: & ideo quamvis intellectus ſit prior voluntate ſimpliciter, tamen per reflexionem efficitur voluntate poſterior; & ſic voluntas intellectum movere poteſt.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt procedere in infinitum: ſtatur enim in appetitu naturali, quo inclinatur intellectus in ſuum actum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa oſtendit quod intellectus movet per modum finis: hoc enim modo ſe habet bonum apprehenſum ad voluntatem.

Ad quartum dicendum, quod imperium eſt & voluntatis, & rationis quantum ad diverſa: voluntatis quidem ſecundum quod imperium inclinationem quamdam importat, rationis vero ſecundum quod hæc inclinatio diſtribuitur, & ordinatur ut exequenda per hunc vel per illum.

Ad quintum dicendum, quod (*a*) quælibet potentia præeminet alteri in hoc quod eſt proprium ſibi, ſicut tactus perfectius comparatur ad calorem, quem ſentit per ſe, quam viſus, qui ſentit ipſum per accidens, & ſimiliter intellectus completius comparatur ad verum quam voluntas, & voluntas perfectius comparatur ad bonum quod eſt in rebus, quam intellectus: unde quamvis intellectus ſimpliciter ſit nobilior voluntate ad minus reſpectu aliquarum rerum; tamen ſecundum rationem movendi, quæ competit voluntati ex ratione propria obiecti, voluntas nobilior invenitur.

ARTICULUS XIII.

Utrum intentio ſit actus voluntatis, vel intellectus.

1. 2. *quæſt.* XII. *art.* 1.

TErtiodecimo quæritur, utrum intentio ſit actus voluntatis. Et videtur quod non. Quia ſuper illud Luc. XI. 34. *Lucerna corporis tui eſt oculus tuus*, Gloſſa (interlin.) „ ideſt intentio. “ Sed oculus in anima eſt ratio, vel intellectus. Ergo intentio pertinet ad rationem, vel intellectum, & non ad voluntatem.

2. Sed dicendum, quod eſt voluntatis in ordine ad rationem, & pro tanto oculo comparatur. Sed contra. Actus ſuperioris & prioris potentiæ non dependet ab actu poſterioris. Sed voluntas eſt prior intellectu in agendo: quia voluntas movet intellectum, ut dictum eſt (art. præced.) Ergo actus voluntatis non dependet a ratione. Si ergo intentio eſſet actus voluntatis, nullo modo ad rationem pertineret.

3. Sed dicendum, quod ſecundum hoc actus voluntatis dependet a ratione inquantum ad volendum præexigitur cognitio voliti; & ſic intentio, quamvis ſit actus voluntatis, eſt aliquo modo rationis. Sed contra. Nullus actus voluntatis eſt qui cognitionem non præexigat. Ergo ſecundum hoc nullus actus deberet attribui ſimpliciter voluntati, nec velle, nec amare; ſed voluntati, & rationi ſimul, quod eſt falſum. Ergo & primum, ſcilicet quod intentio ſit actus voluntatis.

4. Præterea. Ipſum nomen intentionis importat relationem in finem. Sed referre aliquid in finem pertinet ad rationem. Ergo intentio eſt rationis.

5. Sed dicendum, quod in intentione non

(*a*) *Al.* quamvis qualibet &c.

Digitized by Google

non ſolum eſt relatio in finem, ſed actus voluntatis qui refertur in finem, & utrumque per nomen intentionis ſignificatur. Sed contra. Actus ille relationi in finem proſternitur ut materiale formali. Sed magis denominatur aliquid a formali quam a materiali. Ergo intentio magis denominatur ab eo quod eſt rationis, quam ab eo quod eſt voluntatis; & ſic magis debet poni actus rationis quam voluntatis.

6. Præterea. Sicut primus motor dirigit totam naturam, ita ratio dirigit voluntatem. Sed intentio in rebus naturalibus magis proprie attribuitur primo motori quam ipſis rebus naturalibus, cum res naturales non dicantur aliquid intendere niſi ſecundum quod ſunt directæ a primo motore. Ergo & in potentiis animæ magis debet attribui intentio rationi quam voluntati.

7. Præterea. Intentio, proprie loquendo, non eſt niſi cognoſcentis. Sed voluntas non eſt cognoſcens. Ergo intentio non eſt voluntatis.

8. Præterea. Eorum quæ nullo modo ſunt unum, non poteſt eſſe actus unus. Sed voluntas, & ratio nullo modo ſunt unum, cum ad diverſa genera potentiarum animæ pertineant: voluntas enim eſt in appetitivo, ſed ratio in intellectivo. Ergo ratio, & voluntas non poſſunt habere unum actum; & ita ſi intentio eſt actus rationis aliquo modo, non erit actus voluntatis.

9. Præterea. Voluntas ſecundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. xxi.) eſt finis tantum. Sed finis eſt unus tantum in uno ordine. Ergo voluntas ſecundum ſuum actum comparatur tantum ad unum. Sed ubi eſt unum tantum, ibi non eſt ordo. Cum ergo intentio ordinem importet, videtur quod nullo modo ſit voluntatis.

10. Præterea. Intentio nihil aliud eſſe videtur quam directio voluntatis in ultimum finem. Sed dirigere voluntatem eſt rationis. Ergo intentio ad rationem pertinet.

11. Præterea. Sicut in perverſitate peccati error eſt rationis, contemptus iraſcibilis, inordinatio voluntatis concupiſcibilis; ita e contrario in reformatione animæ fides eſt rationis, ſpes iraſcibilis, caritas concupiſcibilis. Sed fides ſecundum Auguſtinum (præfat. in Pſal. xxxi. a med.) eſt quæ intentionem dirigit. Ergo intentio eſt rationis.

12. Præterea. Secundum Philoſophum in III. Ethic. voluntas eſt poſſibilium, & impoſſibilium; intentio vero eſt ſolum poſſibilium. Ergo intentio non eſt voluntatis.

13. Præterea. Quod non eſt in anima, non eſt in voluntate. Sed intentio non eſt in anima: quia nec eſt potentia, ſic enim eſſet naturalis, & in ea meritum non conſiſteret; nec eſt habitus, ſic enim eſſet in dormiente; nec eſt paſſio, ſic enim eſſet partis ſenſitivæ, ut patet per Philoſophum in VII. Ethic. Hæc autem tria ſunt ſolummodo in anima, ut dicitur in II. Ethic. Ergo intentio non eſt in voluntate.

14. Præterea. Ordinare rationis eſt, cum ad ſapientem pertineat, ut dicitur in I. Metaphyſ. Sed intentio ordinatio quædam eſt in finem. Ergo eſt rationis.

15. Præterea. Intentio eſt diſtantis a fine, hæc enim præpoſitio *in* diſtantiam importat. Sed magis diſtat a fine ratio quam voluntas: quia ratio ſolum demonſtrat finem, voluntas vero inhæret fini ſicut proprio obiecto. Ergo intendere eſt magis rationis quam voluntatis.

16. Præterea. Omnis actus voluntatis aut eſt eius abſolute, aut per comparationem ad ſuperiores vires, aut in comparatione ad inferiores. Sed intendere non eſt actus voluntatis abſolute, quia ſic idem eſſet quod velle, vel amare; nec eſt actus eius in ordine ad ſuperiorem, ideſt rationem, ſic enim actus eius eſt eligere; nec in ordine ad inferiores, cum ſic ſit eius actus imperare. Ergo intendere nullo modo eſt actus voluntatis.

Sed contra. Intentio eſt ſolum de fine. Sed finis, & bonum eſt obiectum voluntatis. Ergo intentio ad voluntatem pertinet.

Præterea. Intendere eſt quoddam proſequi. Sed proſecutio, vel fuga ad voluntatem pertinet, non ad rationem; ſed ſolum dicere aliquid eſſe proſequendum, vel fugiendum. Ergo intentio eſt voluntatis.

Præterea. Omne meritum in voluntate conſiſtit. Sed intentio eſt meritoria, & penes eam præcipue attenditur meritum, vel demeritum. Ergo intentio eſt voluntatis.

Præterea. Ambroſius dicit (Auctor Lib. de ſpiritu & anima cap. iv. paulo a princ.) *Affectus operi tuo nomen imponit*. Sed actus iudicatur bonus, vel malus ex intentione,

Er-

Ergo intentio in affectu videtur contineri; & ſic videtur eſſe voluntatis, & non rationis.

Reſpondeo dicendum, quod intentio eſt actus voluntatis: quod quidem manifeſte apparet ex eius obiecto. Oportet enim potentiam, & actum in obiecto convenire, cum potentia non ordinetur in obiectum niſi per actum: oportet enim potentiæ viſivæ, & viſionis eſſe idem obiectum, ſcilicet colorem. Cum ergo obiectum huius actus qui eſt intentio, ſit bonum, quod eſt finis, quod etiam eſt obiectum voluntatis, oportet intentionem actum voluntatis eſſe. Non tamen eſt actus voluntatis abſolute, ſed in ordine ad rationem.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod quandocumque ſunt duo agentia ordinata, ſecundum agens dupliciter poteſt movere, vel agere: uno modo ſecundum quod competit naturæ ſuæ; alio modo ſecundum quod competit naturæ ſuperioris agentis: impreſſio enim ſuperioris agentis manet in inferiori, & ex hoc inferius agens non ſolum agit actione propria, ſed actione ſuperioris agentis; ſicut ſphæra Solis movetur proprio motu, qui ſpatio unius anni expletur, & motu primi mobilis, qui eſt motus diurnus; ſimiliter aqua movetur motu proprio tendendo in centrum, & habet quemdam motum ex impreſſione Lunæ, quæ movet ipſam, ut patet in fluxu & refluxu maris. Corpora etiam mixta habent quaſdam operationes ſibi proprias, quæ conſequuntur naturam quatuor elementorum, ut tendere deorſum, calefacere, infrigidare; & habent alias operationes ex impreſſione cæleſtium corporum, ut magnes attrahit ferrum. Et quamvis nulla actio inferioris agentis fiat niſi præſuppoſita actione ſuperioris; tamen illa actio quæ competit ei ſecundum ſuam naturam, attribuitur ei abſolute, ſicut aquæ moveri deorſum; illa vero quæ ei competit ex impreſſione ſuperioris agentis, non attribuitur ei abſolute, ſed in ordine ad aliud, ſicut fluere & refluere dicitur eſſe proprius motus maris, non inquantum eſt aqua, ſed inquantum movetur a Luna.

Ratio autem, & voluntas ſunt quædam potentiæ operativæ, ad invicem ordinatæ; & abſolute conſiderando, ratio prior eſt, quamvis per reflexionem efficiatur voluntas prior, & ſuperior, inquantum movet rationem. Unde voluntas poteſt habere duplicem actum: unum, qui competit ei ſecundum ſuam naturam, inquantum tendit in proprium obiectum abſolute; & hic actus attribuitur voluntati ſimpliciter, ut velle, & amare, quamvis ad hunc actum præſupponatur actus rationis: alium vero actum habet, qui competit ei ſecundum id quod ex impreſſione rationis relinquitur in voluntate. Cum enim proprium rationis ſit ordinare, & conferre, quandocumque in actu voluntatis apparet aliqua collatio, vel ordinatio, talis actus erit voluntatis non abſolute, ſed in ordine ad rationem: & hoc modo intendere eſt actus voluntatis, cum intendere nihil aliud eſſe videatur quam ex eo quod quis vult, in aliud tendere ſicut in finem: & ita intendere in hoc differt a velle, quod velle tendit in finem abſolute, ſed intendere dicit ordinem in finem, ſecundum quod finis eſt in quem ordinantur ea quæ ſunt ad finem. Cum enim voluntas movetur in ſuum obiectum ſibi propoſitum a ratione, diverſimode movetur, ſecundum quod diverſimode ſibi proponitur. Unde cum ratio proponit ſibi aliquid ut abſolute bonum, voluntas movetur in illud abſolute; & hoc eſt velle. Cum autem proponit ſibi aliquid ſub ratione boni, ad quod alia ordinentur ut ad finem, tunc tendit in illud cum quodam ordine, qui invenitur in actu voluntatis, non ſecundum propriam naturam, ſed ſecundum exigentiam rationis.

Et ita intendere eſt actus voluntatis in ordine ad rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio aſſimilatur oculo quantum ad id quod de proprietate rationis in intentione invenitur.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio movet quodammodo voluntatem, & voluntas quodammodo rationem, ut ex dictis patet; & ſic utraque diverſis reſpectibus eſt altera prior, & utrique poteſt attribui actus in ordine ad alteram.

Ad tertium dicendum, quod quamvis quilibet actus voluntatis præſupponat cognitionem rationis, non tamen ſemper in actu voluntatis apparet id quod eſt proprium rationis, ut ex dictis (in corp. artic.) patet: unde ratio non ſequitur.

Ad quartum dicendum, quod relatio in finem activa eſt rationis, eius enim eſt referre in finem; ſed relatio paſſiva poteſt eſſe cuiuſcumque directi, vel relatio in finem per rationem: & ſic poteſt eſſe voluntatis; & hoc modo relatio in finem pertinet ad intentionem.

Digitized by Google

Et per hoc patet ſolutio ad quintum.

Ad ſextum dicendum, quod in primo motore non ſolum invenitur cognitio, ſed voluntas, & ideo proprie poteſt ei intentio attribui; ſed ad rationem non pertinet niſi cognitio: unde non eſt ſimile.

Ad ſeptimum dicendum, quod intendere eſt non cognoſcentis, cum res naturales intendant finem, quamvis intentio præſupponat aliquam cognitionem. Si autem loquamur de intentione animali, ſic non eſt niſi cognoſcentis, ſicut nec velle. Non tamen oportet quod intendere, & velle ſint actus eiuſdem potentiæ, cuius eſt cognoſcere, ſed eiuſdem ſuppoſiti: non enim proprie dicitur cognoſcere, vel intendere potentia aliqua, ſed ſuppoſitum per potentiam.

Ad octavum dicendum, quod ratio, & voluntas ſunt unum ordine, ſicut univerſum dicitur eſſe unum; & ſic nihil prohibet unum actum eſſe utriuſque, unius quidem immediate, ſed alterius mediate.

Ad nonum dicendum, quod quamvis voluntas ſit principaliter de fine, ex eo quod ea quæ ſunt ad finem, non deſiderantur niſi propter finem; nihilominus tamen voluntas eſt eorum quæ ſunt ad finem. Quod enim Philoſophus dicit in III. Eth. (II. cap. 11. in med.) quod voluntas eſt finis, electio eorum quæ ſunt ad finem., non ob hoc dicitur quod voluntas ſemper ſit finis, ſed aliquando, & principalius: & ex hoc quod electio numquam eſt finis, oſtenditur quod non ſit idem eligere, & velle.

Ad decimum dicendum, quod directio in finem activa pertinet ad rationem, ſed paſſiva poteſt ad voluntatem pertinere: & ſic pertinet ad intentionem.

Ad undecimum dicendum, quod fides dirigit intentionem, ſicut ratio voluntatem: unde ſicut fides eſt rationis, ita intentio voluntatis.

Ad duodecimum dicendum, quod voluntas non ſemper eſt impoſſibilium, ſed aliquando; & hoc ſufficit ſecundum intentionem Philoſophi ad oſtendendum differentiam inter voluntatem & electionem, quæ ſemper eſt poſſibilium, ut ſcilicet eligere non ſit omnino idem quod velle; & ſimiliter nec intendere eſt omnino idem quod velle; ſed ex hoc non excluditur quin ſit actus voluntatis.

Ad decimumtertium dicendum, quod intentio eſt quidam actus animæ. In illa autem trimembri diviſione Philoſophi actiones animæ non continentur: quia actiones non ſunt animæ ut in anima, ſed magis ut ab anima. Vel poteſt dici, quod actiones comprehenduntur ſub habitibus, ſicut principiatum continetur in ſuo principio.

Ad decimumquartum dicendum, quod ordinare eſt rationis, ſed ordinari poteſt eſſe voluntatis; & ſic intentio ordinationem importat.

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio illa procederet, ſi nihil aliud requireretur ad intentionem niſi ſola diſtantia; requiritur autem inclinatio, quæ voluntati competit, & non rationi: unde ratio non ſequitur.

Ad decimumſextum dicendum, quod intentio eſt actus voluntatis in ordine ad rationem ordinantem ea quæ ſunt ad finem, in finem ipſum; ſed electio eſt actus voluntatis in ordine ad rationem comparantem ea quæ ſunt in finem ad invicem: & propter hoc intentio, & electio differunt.

ARTICULUS XIV.

Utrum eodem motu voluntas finem velit, & illa quæ ſunt ad finem.

1. 2. *quaſt.* XII. *art.* 4.

Quartodecimo quæritur, utrum voluntas eodem motu velit finem, & intendat ea quæ ſunt ad finem. Et videtur quod non. Impoſſibile enim eſt eumdem actum eſſe ſimul bonum, & malum. Sed contingit eſſe voluntatem malam cum intentione bona, ſicut cum quis vult furari, ut det eleemoſynam. Ergo non eſt idem actus intentio, & voluntas.

2. Præterea. Secundum Philoſophum in X. Eth. motus qui terminatur ad medium, & ad extremum, differunt ſpecie. Sed id quod eſt ad finem, & finis ſe habent quodammodo ut medium, & extrema. Ergo intentio finis, & voluntas eius quod eſt ad finem, differunt ſpecie, & ita non ſunt unus actus.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in VII. Eth. fines in practicis ſunt ſicut principia in demonſtrativis ſcientiis. Sed non eſt idem actus intellectus ſpeculativi quo intelliguntur principia, & quo conſiderantur concluſiones; quod patet ex hoc quod ex diverſis habitibus eliciuntur: eſt enim intellectus habitus principiorum, ſed ſcientia concluſionum. Ergo in operativis non

non eſt idem actus voluntatis quo intendimus finem, & volumus ea quæ ſunt ad finem.

4. Præterea. Actus diſtinguuntur per obiecta. Sed finis, & id quod eſt ad finem, ſunt diverſa obiecta. Ergo non idem actus eſt intentio finis, & voluntas eius quod eſt ad finem.

Sed contra. Duo actus non poſſunt eſſe ſimul unius potentiæ. Sed voluntas ſimul dum vult id quod eſt ad finem, intendit finem. Ergo intentio finis, & voluntas eius quod eſt ad finem, non ſunt diverſi actus.

Præterea. Sicut lux eſt ratio viſibilitatis colori, ita finis eſt ratio appetibilitatis his quæ ſunt ad finem. Sed eodem actu viſus videt colorem, & lucem. Ergo eodem actu voluntas vult id quod eſt ad finem, & intendit finem: ergo intentio finis, & voluntas non ſunt diverſi actus.

Reſpondeo dicendum, quod circa hanc quæſtionem duplex eſt opinio, ut Magiſter dicit in II. Sent. diſt. XXVIII. Quidam enim dixerunt, quod alius actus ſit voluntatis eius quod eſt ad finem, & intentio finis. Quidam vero dixerunt e contrario, quod ſit unus actus, ſed quod eorum diſtinctio ſit tantummodo propter rerum varietatem. Utraque autem opinio ſecundum aliquid vera eſt.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod cum unitas actus ex unitate obiecti penſanda ſit, ſi ſint aliqua duo quæ per aliquem modum ſint unum, actus qui fertur in ea ſecundum quod ſunt unum, erit unus; actus vero qui fertur in ea ſecundum quod ſunt duo, erunt duo; ſicut partes lineæ ſunt quodammodo duo, & quodammodo unum, prout ſcilicet uniuntur in toto: & ideo actus viſionis ſi feratur in duas partes lineæ ſecundum quod ſunt duæ, ideſt in utramque per ſe ſecundum id quod eſt proprium ſibi, erunt duæ viſiones, nec poterunt ſimul videri; ſi autem feratur in totam lineam comprehendentem utramque partium, erit una viſio, & ſimul tota linea videbitur.

Omnia autem quæ ſunt ad invicem ordinata, ſunt quidem plura, inquantum ſunt res quædam per ſe conſideratæ, ſunt vero unum in ordine quo ad invicem ordinantur: & ideo actus animæ qui fertur in ea ſecundum quod ſunt ad invicem ordinata, eſt unus; actus vero animæ qui fertur in ea ſecundum quod ſunt in ſe conſiderata, eſt multiplex; ſicut patet in conſideratione ſtatuæ Mercurii: quam ſi aliquis conſideret ut eſt quædam res, erit alia conſideratio eius, & conſideratio Mercurii, cuius ſtatua eſt imago; ſi autem conſideretur ſtatua ut imago Mercurii, erit idem modus conſiderationis in ſtatuam, & in Mercurium. Similiter quando motus voluntatis fertur in finem, & in id quod eſt ad finem, ſi feratur in ea ſecundum quod utrumque eſt quædam res per ſe exiſtens, erit diverſus motus voluntatis; & ſic eſt vera opinio quæ dicit, quod intentio finis, & voluntas eius quod eſt ad finem, ſunt diverſi actus. Si autem voluntas feratur in unum eorum ſecundum quod habet ordinem ad aliud, ſic eſt unus actus voluntatis in utrumque; & ſic eſt vera opinio quæ ponit, unum actum eſſe intentionem finis, & voluntatem eius quod eſt ad finem.

Sed ſi recte inſpiciatur ratio intentionis, invenitur hæc opinio eſſe verior quam alia. Motus enim voluntatis in finem non dicitur abſolute intentio, ſed ſimpliciter velle; ſed intentio dicitur inclinatio voluntatis in finem, ſecundum quod ad finem terminantur ea quæ ſunt in finem. Qui enim vult ſanitatem, dicitur eam ſimpliciter velle; ſed ſolum eam intendere dicitur, quando aliquid propter ſanitatem vult.

Et ideo concedendum eſt, quod intentio non ſit alius actus numero quam voluntas.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis unus actus non poſſit eſſe bonus, & malus, tamen alicuius actus mali poteſt eſſe aliqua circumſtantia bona; ſicut actus vitioſus eſt, ſi quis comedat plus quam debet, licet comedat quando debet: & ita voluntas qua quis vult furari, ut paſcat pauperes, eſt actus malus ſimpliciter, habens tamen aliquam circumſtantiam bonam: *propter quid* enim ponitur una de circumſtantiis.

Ad ſecundum dicendum, quod verbum Philoſophi eſt intelligendum, quando ſiſtitur in medio: quando enim per medium tranſitur ad terminum, tunc eſt unus numero motus: & ita quando voluntas movetur in id quod eſt ad finem, cum ordine ad finem, eſt unus motus.

Ad tertium dicendum, quod quando concluſio, & principium conſiderantur utrumque per ſe, ſunt diverſæ conſiderationes; ſed quando conſideratur principium in ordine ad concluſionem, eſt eadem conſideratio utriuſque, ſicut ſit in ſyllogiſmo.

Ad quartum dicendum, quod finis, & id quod eſt ad finem, ſunt unum obie-
ctum,

Digitized by Google

ctum, inquantum conſideratur unum in ordine ad aliud.

ARTICULUS XV.

Utrum electio ſit actus voluntatis.

1. 2. *quaſt.* XIII. *art.* 1.

QUintodecimo quæritur, utrum electio ſit actus voluntatis. Et videtur quod non, ſed rationis. Ignorantia enim non eſt voluntatis, ſed rationis. Sed perverſitas electionis, ignorantia quædam eſt: unde omnis malus dicitur eſſe ignorans ignorantia electionis, ut patet in III. Eth. (cap. 1. a med.) Ergo & electio rationis eſt.

2. Præterea. Sicut ad rationem pertinet inquiſitio, & argumentatio, ita concluſio. Sed electio eſt quaſi quædam concluſio conſilii, ut patet in III. & VII. Eth. (cap. 11. & 111. & cap. 11.) Cum ergo conſilium ſit rationis, & electio ſimiliter rationis erit.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in VIII. Eth. (cap. XIII. in fin.) principalitas virtutis moralis in electione conſiſtit. Sed, ſicut ipſe dicit in VI. Eth. id quod eſt prudentiæ in virtutibus moralibus, eſt principale, quod formaliter complet rationem virtutis. Ergo electio pertinet ad prudentiam. Sed prudentia eſt in ratione. Ergo & electio.

4. Præterea. Electio diſcretionem quamdam importat. Sed diſcernere rationis eſt. Ergo & eligere.

Sed contra eſt quod eligere eſt duobus propoſitis unum alteri præoptare, ut patet per Damaſcenum. Sed optare eſt actus voluntatis, & non rationis. Ergo & eligere.

Præterea. Philoſophus dicit in III. Eth. (cap. III. circa fin.) quod electio eſt deſiderium præconſiliati. Sed deſiderium eſt voluntatis, & non rationis. Ergo & electio.

Reſpondeo dicendum, quod electio habet in ſe aliquid voluntatis, & aliquid rationis. Utrum autem ſit actus proprie voluntatis, vel rationis, Philoſophus videtur relinquere ſub dubio in VI. Ethic. (cap. 11. non procul a fin.) ubi dicit, quod electio vel eſt appetitus intellectivi, ideſt appetitus in ordine ad intellectum, vel intellectus appetitivi, ideſt intellectus in ordine ad appetitum. Primum autem verius eſt, ſcilicet quod ſit actus voluntatis in ordine ad rationem.

Quod enim ſit directe actus voluntatis, patet ex duobus. Primo ex ratione objecti: quia proprium obiectum electionis eſt id quod eſt ad finem, quod pertinet ad rationem boni, quod eſt obiectum voluntatis: nam bonum dicitur finis, ut honeſtum, vel delectabile, & quod eſt ad finem, ut utile. Secundo ex ratione ipſius actus. Electio enim eſt ultima acceptio qua aliquid accipitur ad proſequendum, quod quidem non eſt rationis, ſed voluntatis: nam quamtumcumque ratio unum alteri præfert, nondum eſt unum alteri præacceptatum ad operandum, quouſque voluntas inclinetur in unum magis quam in aliud: non enim voluntas de neceſſitate ſequitur rationem. Eſt tamen electio actus voluntatis non abſolute, ſed in ordine ad rationem, eo quod in electione apparet id quod eſt proprium rationis, ſcilicet conferre unum alteri, vel præferre: quod quidem in actu voluntatis invenitur ex impreſſione rationis, inquantum ſcilicet ipſa ratio proponit voluntati aliquid non ut utile ſimpliciter, ſed ut utilius ad finem.

Sic ergo patet quod voluntatis actus eſt velle, & intendere; ſed velle prout ratio proponit voluntati aliquid bonum abſolute, ſive ſit propter ſe eligendum, ut finis, ſive propter aliud, ut quod eſt ad finem, utrumque enim velle dicimur; ſed eligere eſt actus voluntatis, ſecundum quod ratio proponit ei bonum ut utilius ad finem; intendere vero, ſecundum quod ratio proponit ei bonum ut finem conſequendum ex eo quod eſt ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia electioni attribuitur quantum ad id quod habet de ratione.

Ad ſecundum dicendum, quod practicæ inquiſitionis eſt duplex concluſio: una quæ eſt in ratione, ſcilicet ſententia, quæ eſt iudicium de conſiliatis; alia vero quæ eſt in voluntate, & huiuſmodi eſt electio; & dicitur concluſio per quamdam ſimilitudinem, quia ſicut in ſpeculativis ultimo ſtatur in concluſione, ita in operatius ultimo ſtatur in operatione.

Ad tertium dicendum, quod electio dicitur eſſe principale in virtute morali & ex parte eius quod habet de ratione, & ex parte eius quod habet de voluntate: utrumque enim requiritur ad rationem virtutis moralis; & dicitur electio principale reſpectu exteriorum actuum. Unde non oportet quod electio ſit actus prudentiæ totaliter; ſed participat aliquid prudentiæ, ſicut & rationis.

Ad

Ad quartum dicendum, quod diſcretio invenitur in electione, ſecundum quod pertinet ad rationem, cuius proprietatem ſequitur voluntas in eligendo.

QUAESTIO XXIII.

De voluntate Dei,

In octo articulos diviſa.

Primo quæritur, utrum Deo competat habere voluntatem.

Secundo. Utrum voluntas divina poſſit diſtingui per antecedens, & conſequens.

Tertio. Utrum voluntas divina convenienter dividatur per voluntatem beneplaciti, & voluntatem ſigni.

Quarto. Utrum Deus de neceſſitate velit quidquid vult.

Quinto. Utrum divina voluntas rebus volitis neceſſitatem imponat.

Sexto. Utrum iuſtitia in rebus creatis dependeat ex ſimplici divina voluntate.

Septimo. Utrum teneamur conformare voluntatem noſtram voluntati divinæ.

Octavo. Utrum teneamur conformare voluntatem noſtram voluntati divinæ in volito, ut ſcilicet teneamur velle hoc quod ſcimus Deum velle.

ARTICULUS I.

Utrum Deo conveniat voluntatem habere.

Quæſtio eſt de voluntate Dei: & primo quæritur, utrum Deo competat voluntatem habere. Et videtur quod non. Omni enim voluntatem habenti competit ſecundum electionem voluntatis agere. Sed Deus non agit ſecundum voluntatis electionem: ut enim dicit Dionyſius IV. cap. de divin. Nomin. *ſicut noſter viſibilis Sol non ratiocinans, aut prælegens, ſed per ipſum eſſe illuminat omnia; ita & divina bonitas*. Ergo Deo non competit voluntatem habere.

2. Præterea. Ex cauſa contingenti non poſſunt effectus neceſſarii provenire. Sed voluntas eſt cauſa contingens, cum ſe habeat ad utrumlibet. Ergo non poteſt eſſe cauſa neceſſariorum. Deus autem eſt cauſa omnium tam neceſſariorum, quam contingentium. Ergo non agit per voluntatem; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Ei quod non habet aliquam cauſam, non competit aliquid quod importet reſpectum ad cauſam. Sed Deus, cum ſit prima cauſa omnium, non habet aliquam cauſam. Ergo cum voluntas importet habitudinem in cauſam finalem, quia voluntas eſt finis ſecundum Philoſophum III. Ethic. (cap. II. ante med.) videtur quod voluntas Deo non competat.

4. Præterea. Secundum Philoſophum in III. Ethic. (ut ſup.) voluntarium meretur laudem, vel vituperium; involuntarium autem veniam, & miſericordiam. Ergo ei non competit ratio voluntarii cui non competit ratio laudabilis. Sed Deo non competit ratio laudabilis: quia laus, ut dicitur in I. Ethic. (cap. XII.) non eſt optimorum, ſed eorum quæ ordinantur in optimum; honor autem eſt optimorum. Ergo Deo non competit habere voluntatem.

5. Præterea. Oppoſita nata ſunt fieri circa idem. Sed voluntario opponitur duplex involuntarium, ut dicitur in III. Ethic. (cap. I.) ſcilicet involuntarium per ignorantiam, & per violentiam. Sed Deo non competit involuntarium per violentiam, quia coactio in Deum non cadit; nec involuntarium per ignorantiam, quia ipſe omnia novit. Ergo nec voluntarium Deo competit.

6. Præterea. Ut dicitur in Lib. de regulis Fidei, eſt duplex voluntas, ſcilicet affectionis reſpectu interiorum actuum, & effectionis reſpectu exteriorum. Voluntas autem affectionis, ut ibi dicitur, eſt faciens ad meritum; voluntas autem effectionis eſt perficiens meritum. Deo autem non competit mereri. Ergo nec voluntatem aliquo modo habere.

7. Præterea. Deus movens eſt non motum: quia ſecundum Boetium (IV. de conſol. metro IX.) *immobilis manens dat cuncta moveri*. Sed voluntas eſt movens motum, ut dicitur in III. de Anima (com. LIV.) unde & in II. Metaphyſ. probat Philoſophus quod movet ſicut deſideratum, & intellectum, ex hoc quod eſt movens non motum. Ergo Deo non competit voluntatem habere.

8. Præterea. Voluntas appetitus quidam eſt, ſub appetitiva enim animæ parte continetur. Sed appetitus eſt imperfectio, eſt enim non habiti ſecundum Auguſtinum. Ergo cum nulla imperfectio in Deum cadat, videtur quod ei non competat voluntatem habere.

9. Præterea. Nihil quod ſe habet ad oppoſita, videtur Deo competere, cum ta-

Digitized by Google

talia ſint generabilia, & corruptibilia, a quibus longe Deus removetur. Sed voluntas ſe habet ad oppoſita, cum inter rationales poteſtates contineatur, quæ ad oppoſita ſe habent ſecundum Philoſophum (IX. Metaph. text. III.) Ergo voluntas Deo non competit.

10. Præterea. Auguſtinus XIV. de civ. Dei (cap. XXI.) dicit, quod Deus non aliter afficitur ad res cum ſunt, & aliter cum non ſunt. Sed cum non ſunt, Deus non vult res eſſe: eſſent enim, ſi eas eſſe vellet. Ergo & cum ſint, Deus non vult eas eſſe.

11. Præterea. Deo non competit perfici, ſed perficere. Voluntatis autem eſt perfici bono, ſicut intellectus vero. Ergo voluntas Deo non competit.

Sed contra eſt quod in Pſalm. CXIII. II. dicitur: *Omnia quæcumque voluit fecit*: ex quo videtur quod voluntatem habeat, & ex voluntate ſua res creatæ ſint.

Præterea. Beatitudo maxime in Deo invenitur. Sed beatitudo voluntatem requirit: quia beatus dicitur ſecundum Auguſtinum (XIII. de Trin. cap. v. & VI.) qui habet quidquid vult, & nihil mali vult. Ergo voluntas competit Deo.

Præterea. Ubicumque inveniuntur perfectiores conditiones voluntatis, ibi eſt perfectius voluntas. Sed in Deo perfectiſſime inveniuntur conditiones voluntatis: eſt enim in eo indiſtantia voluntatis a ſubiecto, quia ſua eſſentia eſt ſua voluntas; eſt in eo indiſtantia voluntatis ab actu, quia ſua actio eſt ſua eſſentia; eſt in eo indiſtantia voluntatis a fine, ſive ab obiecto, quia ſua voluntas eſt ſua bonitas. Ergo in Deo perfectiſſime invenitur voluntas.

Præterea. Voluntas, eſt radix libertatis. Sed libertas præcipue competit Deo: liber enim eſt, qui cauſa ſui eſt, ſecundum Philoſophum in I. Metaphyſ. (non multum procul a princ.) quod maxime de Deo verificatur. Ergo in Deo invenitur voluntas.

Reſpondeo dicendum, quod voluntas propriiſſime in Deo invenitur.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod cognitio, & voluntas radicantur in ſubſtantia ſpirituali ſuper diverſas habitudines eius ad res. Eſt enim una habitudo ſpiritualis ſubſtantiæ ad res, ſecundum quod res quodammodo ſunt apud ipſam ſpiritualem ſubſtantiam, non quidem ſecundum eſſe proprium, ut antiqui ponebant, dicentes, quod terram terra cognoſcimus, aqua vero aquam, & ſic de aliis; ſed ſecundum propriam rationem, non enim lapis eſt in anima, ſed ſpecies lapidis, ſive ratio eius, ſecundum Philoſophum in III. de Anima (com. XXXVIII.) Et quia ratio rei abſoluta ſine concretione non poteſt inveniri niſi in ſubſtantia immateriali, ideo cognitio non rebus omnibus attribuitur, ſed ſolum immaterialibus; & ſecundum gradum immaterialitatis eſt gradus cognitionis, ut quæ ſunt maxime immaterialia, ſint maxime cognoſcibilia: in quibus, quia ipſa eorum eſſentia immaterialis eſt, ſe habet ad ea ut medium cognoſcendi; ſicut Deus per ſuam eſſentiam ſe ipſum, & omnia alia cognoſcit; voluntas autem in quibus appetitus fundatur ſuper habitudinem qua ſubſtantia ſpiritualis refertur ad res, ut habens ordinem aliquem ad eas in ſe ipſis exiſtentes. Et quia cuiuslibet rei tam materialis, quam immaterialis eſt ad rem aliam ordinem habere, inde eſt quod cuilibet rei competit habere appetitum vel naturalem, vel animalem, vel rationalem, ſeu intellectualem; ſed in diverſis diverſimode invenitur. Cum enim res habeat ad rem aliam ordinari per aliquid quod in ſe habet, ſecundum quod diverſimode in ſe aliquid habet, ſecundum hoc diverſimode ad aliud ordinatur. Res ergo materiales, in quibus eſt quidquid eis ineſt quaſi materiæ obligatum, & concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, ſed conſequentem ex neceſſitate naturalis diſpoſitionis: unde huius ordinationis ipſæ res materiales non ſunt ſibi ipſis cauſæ, quaſi ipſæ ſe ordinent in hoc ad quod ordinantur; ſed aliunde ordinantur, unde ſcilicet naturalem diſpoſitionem accipiunt: & ideo competit eis habere tantummodo appetitum naturalem. Subſtantiis vero immaterialibus, & cognoſcibilibus eſt aliquid abſolute non concretum, & ligatum ad materiam, & hoc ſecundum gradum ſuæ immaterialitatis: & ideo ex hoc ipſo ordinantur ad res ordinatione libera, cuius ipſæ ſunt cauſæ, quaſi ſe ordinantes in hoc ad quod ordinantur; & ideo competit eis voluntarie, & ſponte aliquid agere, aut appetere. Si enim arca, quæ eſt in mente artificis, eſſet forma materialis habens determinatum eſſe, non inclinaret niſi ſecundum modum ſuum determinatum quem haberet: unde non remaneret artifici liberum facere domum, vel non facere; vel facere ſic, aut aliter. Sed quia forma domus in mente artificis eſt ratio domus abſoluta, non ſe habens quantum eſt de ſe magis ad eſſe

quam

Digitized by Google

quam ad non eſſe, nec ad ſicquam ad aliter eſſe reſpectu accidentium diſpoſitionum domus; remanet artifici libera inclinatio reſpectu domus faciendæ, vel non faciendæ. Quia vero in ſubſtantia ſpirituali ſenſitiva licet recipiantur formæ rerum ſine materia, non tamen omnino immaterialiter, & abſque materiæ conditionibus ex hoc quod recipiuntur in organo corporali; ideo inclinatio in eis non eſt omnino libera, quamvis in eis aliqua libertatis imitatio, vel ſimilitudo ſit. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex ſe ipſis, inquantum ex apprehenſione aliquid appetunt; ſed inclinari in id quod appetunt, vel non inclinari, non ſubiacet diſpoſitioni eorum. Sed in natura intellectuali, ubi perfecte aliquid recipitur immaterialiter, invenitur perfecta ratio liberæ inclinationis: quæ quidem libera inclinatio rationem voluntatis conſtituit; & ideo rebus materialibus non attribuitur voluntas, ſed appetitus naturalis; animæ vero ſenſitivæ attribuitur non voluntas, ſed appetitus animalis: ſoli vero ſubſtantiæ intellectivæ attribuitur voluntas, & quanto eſt immaterialior, tanto ei magis competit ratio voluntatis. Unde cum Deus ſit in fine immaterialitatis, ſibi ſumme competit, & propriiſſime ratio voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionyſius non intendit ex verbis illis excludere voluntatem, & electionem a Deo; ſed oſtendere univerſalem eius influentiam in res: non enim ita communicat ſuam bonitatem rebus, ut quaſdam eligat, quas ſuæ bonitatis participes faciat, quaſdam vero a participatione ſuæ bonitatis omnino excludat; ſed *omnibus dat affluenter*, ut dicitur Iac. 1. 5. quamvis quantum ad hoc eligere dicatur quod quibuſdam plura quam aliis dat ex ordine ſuæ ſapientiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod voluntas Dei non eſt cauſa contingens, eo quod illud quod vult, immutabiliter vult: & ideo ex ipſa ratione ſuæ immobilitatis res neceſſariæ cauſari poſſunt; & præcipue cum nulla res creata ſit neceſſaria ſecundum ſe conſiderata; ſed in ſe poſſibilis, & neceſſaria per aliud.

Ad tertium dicendum, quod voluntas eſt alicuius dupliciter: uno modo principaliter, & alio modo ſecundario. Principaliter quidem voluntas eſt finis, qui eſt ratio volendi omnia alia; ſecundario autem eſt eorum quæ ſunt ad finem, quæ propter finem volumus. Voluntas autem non habet habitudinem ad volitum quod eſt ſecundarium, ſicut ad cauſam, ſed tantummodo ad volitum principale, quod eſt finis. Sciendum eſt autem, quod voluntas, & volitum aliquando diſtinguuntur ſecundum rem; & tunc volitum comparatur ad voluntatem ſicut realiter cauſa finalis. Si autem voluntas, & volitum diſtinguuntur tantum ratione, tunc volitum non erit cauſa finalis voluntatis niſi ſecundum modum ſignificandi. Voluntas ergo divina comparatur ſicut ad finem ad bonitatem ſuam, quæ ſecundum rem idem eſt quod ſua voluntas; diſtinguitur autem ſolum ſecundum modum ſignificandi. Unde relinquitur quod voluntatis divinæ nihil ſit cauſa realiter, ſed ſolum ſecundum modum ſignificandi. Nec eſt inconveniens in Deo ſignificari aliquid per modum cauſæ, ſic enim Divinitas ſignificatur in Deo ut habens ſe ad Deum per modum cauſæ formalis. Res vero creatæ, quas Deus vult, non ſe habent ad divinam voluntatem ut fines, ſed ut ordinata ad finem: propter hoc enim Deus creaturas vult eſſe, ut in eis ſua bonitas, quæ per eſſentiam multiplicari non poteſt, ſaltem ſimilitudinis participatione in plures effundatur.

Ad quartum dicendum, quod laus non debetur voluntati ſecundum quemlibet actum ſuum, ſi laus ſtricte accipitur, ut Philoſophus accipit; ſed ſecundum quod voluntas comparatur ad ea quæ ſunt ad finem. Conſtat enim quod actus voluntatis invenitur non ſolum in operibus virtutis, quæ ſunt laudabilia, ſed etiam in actu felicitatis, quæ eſt honorabilium: conſtat enim quod felicitas delectationem habet. Et tamen etiam laus Deo attribuitur, cum ad laudandum Deum in multis locis Scripturæ invitemur; ſed laus communius accipitur quam Philoſophus accipiat. Vel poteſt dici, quod laus etiam proprie accepta Deo competit, inquantum ſua voluntate ordinat creaturas in ſe ipſum ſicut in finem. (a)

Ad ſextum dicendum, quod in Deo eſt voluntas affectionis, & voluntas effectionis: vult enim ſe velle, & vult ſe agere quod agit: ſed non oportet quod ubicumque eſt altera iſtarum, inveniatur meritum; ſed ſolummodo in natura imperfecta tendente in perfectionem.

Ad ſeptimum dicendum, quod quando volitum eſt aliud a voluntate, volitum movet voluntatem realiter; ſed quando vo-

(a) *Deeſt reſponſio ad quintum.*

volitum eſt idem voluntati, tunc non movet niſi ſecundum modum ſignificandi: & quantum ad hunc modum loquendi ſecundum Commentatorem in VIII. Phyſ. (com. lx.) verificatur dictum Platonis, qui dicebat, quod primum movens movet ſe ipſum. Nec tamen quia vult creaturas, ſequitur quod a creaturis movetur: quia creaturas non vult niſi ratione ſuæ bonitatis, ut dictum eſt (in ſolut. ad 3. argum.)

Ad octavum dicendum, quod per eamdem naturam aliquid movetur ad terminum quem nondum obtinet, & in termino quieſcit quem iam obtinuit: unde eiuſdem potentiæ eſt tendere in bonum cum nondum habetur, & diligere ipſum, & delectari in eo poſtquam habetur; & utrumque horum pertinet ad potentiam appetitivam, quamvis nominetur magis ab illo actu quo tendit in id quod non habet, ratione cuius dicitur, quod appetitus eſt imperfecti. Sed voluntas indifferenter ſe habet ad utrumque: unde voluntas ſecundum propriam rationem competit Deo, non autem appetitus.

Ad nonum dicendum, quod Deo non competit ad oppoſita ſe habere quantum ad ea quæ ſunt in eſſentia eius; ſed ad oppoſita ſe habet quantum ad effectus in creaturis, quos poteſt facere, & non facere.

Ad decimum dicendum, quod Deus cum non operatur res, vult res eſſe; ſed tamen non vult quod tunc ſint: unde obiectio procedit ex ſuppoſitione falſi.

Ad undecimum dicendum, quod Deus non poteſt aliquo perfici ſecundum rem; tamen per modum ſignificandi aliquando aliquo perfici ſignificatur, ſicut cum dico, quod Deus intelligit aliquid. Sicut enim volitum eſt perfectio voluntatis, ita intelligibile perfectio intellectus. In Deo autem idem eſt intelligibile primum, & intellectus, & volitum primum, & voluntas.

ARTICULUS II.

Utrum divina voluntas in antecedentem, & conſequentem dividatur.

I. Part. quaſt. XIX. *art.* 6.

Secundo quæritur, utrum voluntas divina poſſit diſtingui per antecedens, & conſequens. Et videtur quod non. Ordo enim diſtinctionem præſupponit. Sed in divina voluntate non eſt aliqua diſtinctio, cum uno ſimplici actu voluntatis velit omnia quæ vult. Ergo in divina voluntate non eſt antecedens, & conſequens, quod ordinem importet.

2. Sed dicendum, quod in voluntate divina etſi non ſit diſtinctio ex parte volentis, eſt tamen diſtinctio ex parte volitorum. Sed contra. Ex parte volitorum non poteſt ordo in voluntate poni niſi dupliciter, aut reſpectu diverſorum, aut reſpectu unius voliti. Si reſpectu diverſorum volitorum, ſequitur quod voluntas antecedens dicatur de primis creaturis, voluntas autem conſequens de poſterioribus creaturis: quod falſum eſt. Si autem reſpectu unius voliti, hoc non poteſt eſſe niſi ſecundum diverſas circumſtantias in illo volito conſideratas. Hoc autem non poteſt ponere diſtinctionem, vel ordinem in voluntate, cum voluntas referatur ad rem ſecundum quod in ſua natura exiſtit; res autem in ſua natura implicita eſt omnibus ſuis conditionibus. Ergo nullo modo in divina voluntate debet poni antecedens, & conſequens.

3. Præterea. Sicut voluntas comparatur ad creaturas, ita & ſcientia, & potentia. Sed propter ordinem creaturarum non diſtinguimus ſcientiam, nec potentiam Dei per antecedentem, & conſequentem. Ergo nec voluntas hoc modo diſtingui debet.

4. Præterea. Illud quod non recipit mutationem, nec impedimentum ab alio, non iudicatur ex alio, ſed ex ſe ipſo tantum. Voluntas autem divina a nullo poteſt immutari, nec impediri. Ergo nec debet iudicari ex alio, ſed ex ſe ipſa tantum. Sed voluntas antecedens in Deo dicitur ſecundum Damaſcenum ex ipſo exiſtens, conſequens autem ex cauſa noſtra. Ergo in Deo non debet diſtingui voluntas conſequens contra antecedentem.

5. Præterea. In affectiva non videtur eſſe ordo niſi ex cognitiva, quia ordo ad rationem pertinet. Sed Deo non attribuitur cognitio habens ordinem, quæ eſt ratio; ſed cognitio ſimplex, quæ eſt intellectus. Ergo nec in voluntate eius debet poni ordo antecedentis, & conſequentis.

6. Præterea. Boetius dicit in Lib. de conſol. (V. metro 11.) quod Deus uno mentis intuitu omnia cernit. Ergo pari ratione ad omnia quæ vult, uno ſimplici actu voluntatis ſe extendit: ergo in eius voluntate non debet poni antecedens, & conſequens.

7. Præ-

7. Præterea. Deus cognoſcit res in ſe ipſo, & in propria natura rerum; & quamvis res poſterius ſint in propria natura quam in Verbo, non tamen in cognitione Dei ponitur antecedens, & conſequens. Ergo nec in voluntate poni debet.

8. Præterea. Sicut divinum eſſe menſuratur æternitate, ita & divina voluntas. Sed duratio divini eſſe, propter hoc quod eſt æternitate menſurata, eſt tota ſimul, non habens prius, & poſterius. Ergo nec in voluntate divina debet poni antecedens, & conſequens.

Sed contra eſt quod Damaſcenus dicit in II. Lib. (orthod. Fidei cap. xxvi.): *Oportet ſcire, quod Deus antecedente voluntate vult omnes ſalvari: non autem conſequente*, ut poſt ſubdit. Ergo diſtinctio antecedentis, & conſequentis competit divinæ voluntati.

Præterea. Deo competit voluntas habitualis æterna ſecundum quod Deus eſt, & voluntas actualis ſecundum quod creator eſt, volens res actu eſſe. Sed hæc voluntas comparatur ad primam ſicut conſequens ad antecedens. Ergo in voluntate divina antecedens, & conſequens invenitur.

Reſpondeo dicendum, quod voluntas divina per antecedentem, & conſequentem convenienter diſtinguitur. Cuius diſtinctionis intellectus ex verbis Damaſceni eſt aſſumendus, qui hanc diſtinctionem introduxit: dicit enim in II. Lib. (cap. xxix. non procul a fin.) quod voluntas antecedens eſt acceptio Dei ex ipſo exiſtens; ſed voluntas conſequens eſt conceſſio ex noſtra cauſa.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod in qualibet actione eſt aliquid conſiderandum ex parte agentis, & aliquid ex parte recipientis: & ſicut agens eſt prius facto, & principalius, ita id quod eſt ex parte facientis, eſt prius naturaliter eo quod eſt ex parte facti; ſicut patet in operatione naturæ, quod ex parte virtutis formativæ, quæ eſt in ſemine, eſt quod animal perfectum producatur; ſed ex parte materiæ recipientis, quæ quandoque eſt indiſpoſita, contingit quandoque quod non producitur perfectum animal, ſicut contingit in partibus monſtruoſis: & ſic dicimus, de prima intentione naturæ eſſe quod animal perfectum producatur; ſed quod producatur animal imperfectum, eſt ex ſecunda intentione naturæ: que ex quo non poteſt propter ſuam indiſpoſitionem tradere formam perfectionis, tradit ei id cuius eſt capax. Et ſimiliter eſt conſiderandum in operatione Dei qua operatur in creaturis. Quamvis enim ipſe in ſua operatione materiam non requirat, & res a principio creaverit nulla materia præexiſtente; nunc tamen operatur in rebus, quas primo creavit, eis adminiſtrans, præſuppoſita natura quam prius eis dedit: & quamvis poſſet a creatura omne impedimentum auferre, quo perfectionis incapaces exiſtunt; tamen ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ diſponit de rebus ſecundum earum conditionem, ut unicuique tribuat ſecundum modum ſuum.

Illud ergo ad quod Deus creaturam ordinavit quantum eſt de ſe, dicitur eſſe volitum ab eo quaſi prima intentione, ſive voluntate antecedente; ſed quando creatura impeditur propter ſui defectum ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea id bonitatis cuius eſt capax; & hoc eſt quaſi de ſecunda intentione eius, & dicitur voluntas conſequens. Quia ergo Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedente omnium ſalutem velle; ſed quia quædam ſuæ ſaluti adverſantur, quos ordo ſuæ ſapientiæ ad ſalutem venire non patitur propter eorum defectum, impletur in eis alio modo id quod ad ſuam bonitatem pertinet, ſcilicet eos per iuſtitiam damnans; ut ſic dum a primo ordine voluntatis deficiunt, in ſecundum labantur, & dum Dei voluntatem non faciunt, impleatur in eis voluntas Dei. Ipſe autem defectus peccati, quo aliquis redditur dignus pœna in præſenti, vel in futuro, non eſt volitus a Deo neque voluntate antecedente, neque conſequente; ſed eſt ab eo ſolummodo permiſſus.

Nec tamen intelligendum eſt ex prædictis quod intentio Dei fruſtrari poſſit: quia iſtum qui non ſalvatur, præſcivit ab æterno fore non ſalvandum; nec ordinat ipſum in ſalutem ſecundum ordinem prædeſtinationis, qui eſt ordo abſolutæ voluntatis; ſed quantum ex parte ſua eſt, dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam.

Ad primum ergo dicendum, quod in voluntate divina nec ordo, nec diſtinctio eſt ex parte actus voluntatis, ſed ſolummodo ex parte volitorum.

Ad ſecundum dicendum, quod ordo divinæ voluntatis non attenditur ſecundum diverſa volita, ſed per reſpectum ad unum & idem volitum propter diverſa in eo reperta; ſicut aliquem hominem vult Deus ſalvari voluntate antecedente ratione hu-

manæ naturæ, quam ad ſalutem fecit; ſed vult eum damnari voluntate conſequente, propter peccata quæ in eo inveniuntur. Quamvis autem res in quam fertur actus voluntatis, ſit eum omnibus ſuis conditionibus, non tamen oportet quod quælibet illarum conditionum quæ inveniuntur in volito, ſit ratio movens voluntatem; ſicut vinum non movet appetitum bibentis, ratione virtutis inebriandi quam habet, ſed ratione dulcedinis; quamvis ſimul utrumque in uno inveniatur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas divina eſt immediatum creaturarum principium, ordinando attributa divina per modum intelligendi, ſecundum quod ad opus applicantur: potentia enim non exit in opus niſi recta per ſcientiam, & determinata per voluntatem ad aliquid agendum: & ideo magis ordo rerum refertur in voluntatem divinam quam in potentiam, vel ſcientiam. Vel dicendum, quod ratio voluntatis conſiſtit, ut dictum eſt (in ſolut. ad 2.) in compartione voluntatis ad ipſas res; ſed res dicuntur eſſe ſcitæ, vel poſſibiles alicui agenti, inquantum ſunt in ipſo per modum intelligibilem, vel virtualem. Res autem, ſecundum quod ſunt in Deo, non habent ordinem; ſed ſecundum quod ſunt in ſe ipſis: & ideo ordo rerum non attribuitur ſcientiæ, vel potentiæ, ſed ſolum voluntati.

Ad quartum dicendum, quod quamvis divina voluntas non impediatur, nec immutetur ex aliquo alio, tamen ſecundum ordinem ſapientiæ fertur in aliquid ſecundum conditionem illius; & ſic voluntati divinæ attribuitur aliquid ex parte noſtra.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de ordine voluntatis ex parte ipſius actus; ſic autem ibi non eſt ordo antecedentis, & conſequentis.

Et ſimiliter dicendum ad ſextum.

Ad ſeptimum dicendum, quod quamvis res poſterius habeat eſſe in ſua natura quam in Deo, non tamen poſterius cognoſcitur a Deo in propria natura quam in ſe ipſo: quia hoc ipſum quod Deus eſſentiam ſuam cognoſcit, intuetur res & prout ſunt in ſe ipſo, & prout ſunt in propria natura.

Ad octavum dicendum, quod in voluntate Dei non ponuntur antecedens, & conſequens ad importandum ordinem ſucceſſionis, qui repugnat æternitati; ſed ad denotandum diverſam comparationem eius ad volita.

ARTICULUS III.

Utrum Dei voluntas dividatur in beneplaciti, & ſigni voluntatem.

I. Part. quaſt. XIX. *art.* 11.

Tertio quæritur, utrum voluntas Dei covenienter dividatur per voluntatem beneplaciti, & voluntatem ſigni. Et videtur quod non. Sicut enim ea, quæ in creaturis aguntur, ſunt ſigna divinæ voluntatis, ita & ſcientiæ, & potentiæ. Sed ſcientia, & potentia non diſtinguuntur per potentiam, & ſcientiam, quæ ſunt eſſentia Dei, & ſigna eius. Ergo nec voluntas hoc modo diſtingui debet per voluntatem beneplaciti, quæ eſt divina eſſentia, & voluntatem ſigni.

2. Præterea. Per hoc quod aliquid Deus vult voluntate beneplaciti, oſtenditur actum divinæ voluntatis ferri in illud, ut ſic ſit Deo placitum. Aut ergo illud in quod fertur voluntas ſigni, eſt placitum Deo, aut non. Si eſt placitum Deo, ergo vult illud voluntate beneplaciti; & ſic voluntas ſigni non debet a voluntate beneplaciti diſtingui. Si autem non ſit placitum Deo, ſignificatur autem eſſe placitum ei per voluntatem ſigni: ergo ſignum divinæ voluntatis erit falſum; & ita in doctrina veritatis talia ſigna divinæ voluntatis poni non debent.

3. Præterea. Omnis voluntas eſt in volente. Sed quicquid eſt in Deo, eſt divina eſſentia. Si ergo voluntas ſigni Deo attribuitur, erit idem quod divina eſſentia; & ſic non diſtinguitur a voluntate beneplaciti: nam illa voluntas dicitur eſſe beneplaciti, quæ eſt ipſa divina eſſentia, ut Magiſter in I. Sent. diſtint. xlv. dicit.

4. Præterea Quicquid Deus vult, bonum eſt. Sed ſignum voluntatis debet divinæ voluntati reſpondere. Ergo ſignum voluntatis non debet eſſe de malo. Cum ergo permiſſio ſit de malo, & ſimiliter prohibitio, videtur quod non debeant poni ſigna divinæ voluntatis.

5. Præterea. Sicut invenitur bonum, & melius; ita malum, & peius. Sed ſecundum bonum, & melius diſtinguitur duplex voluntas ſigni, ſcilicet præceptum quod eſt de bono, & conſilium quod eſt de meliori bono. Ergo & ſimiliter reſpectu mali, & peioris debent duo ſigna voluntatis poni.

6. Præterea. Voluntas Dei magis inclina-

natur ad bonum quam ad malum. Sed ſignum voluntatis quod reſpicit malum, ſcilicet permiſſio, numquam poteſt impediri. Ergo & præceptum, & conſilium, quæ ſunt reſpectu boni, non deberent impedimentum ſuſcipere; quod tamen apparet eſſe falſum.

7. Præterea. Eorum quæ ſe invicem conſequuntur, unum non debet contra aliud diſtingui. Sed voluntas beneplaciti, & Dei operatio ſe conſequuntur: nihil enim operatur quod non velit voluntate beneplaciti, & nihil vult voluntate beneplaciti in creaturis, quod non operetur, ſecundum illud Pſalm. cxiii. 11. *Omnia quæcumque voluit*, Dominus *fecit*. Ergo operatio non debet poni ſub voluntate ſigni, quæ contra voluntatem beneplaciti diſtinguitur.

Reſpondeo dicendum, quod in divinis eſt duplex modus loquendi. Unus ſecundum propriam locutionem, quando ſcilicet Deo attribuimus id quod ſibi competit ſecundum ſuam naturam; quamvis ſemper ſibi eminentius competat quam a nobis mente concipiatur, vel ſermone proferatur, ratione cuius nulla noſtra locutio de Deo poteſt eſſe propria ad plenum. Alius modus eſt ſecundum figurativam, ſive tropicam, vel ſymbolicam locutionem. Quia enim ipſe Deus ſecundum quod in ſe eſt, aciem noſtræ mentis excedit, oportet quod de eo loquamur per ea quæ apud nos inveniuntur; & ſic ſenſibilium nomina Deo attribuimus, ut cum eum nominamus vel lucem, vel leonem, vel aliquid huiuſmodi. Quarum quidem locutionum veritas in hoc fundatur, quod nulla creatura, ut dicit Dionyſius 11. cap. cæl. Hier. eſt univerſaliter boni participatione privata: & ideo in ſingulis creaturis eſt invenire aliquas proprietates repræſentantes quantum ad aliquid divinam bonitatem; & ita nomen in Deum transfertur inquantum res ſignificata per nomen, ſignum eſt divinæ bonitatis. Quodcumque ergo ſignum loco ſignati accipitur in divinis, eſt modus tropicæ locutionis.

Uterque autem iſtorum modorum loquendi concurrit in voluntate divina. Invenitur enim in Deo proprie ratio voluntatis, ut ſuprà (art. 1.) dictum eſt, & ſic voluntas de Deo proprie dicitur; & hæc eſt voluntas beneplaciti, quæ per antecedentem, & conſequentem diſtinguitur, ut dictum eſt (art. præced.) Quia vero voluntas in nobis habet quamdam animi paſſionem conſequentem, ideo ſicut alia nomina paſſionum metaphorice dicuntur de Deo, ita & nomen voluntatis. Dicitur autem nomen iræ de Deo, quia in eo invenitur effectus qui ſolet eſſe irati apud nos, ſcilicet punitio: unde ipſa punitio, qua punit, Dei ira nominatur. Et ſimili modo loquendi illa quæ ſolent eſſe ſigna voluntatis apud nos, Dei voluntates appellantur: & pro tanto dicitur voluntas ſigni, quia ipſum ſignum, quod ſolet eſſe voluntatis, voluntas appellatur.

Cum autem voluntas poſſit deſignari & ſecundum quod proponit de agendis, & ſecundum quod impetum facit ad opus; utroque modo voluntati aliqua ſigna attribuuntur. Secundum enim quod proponit de agendis quantum ad fugam mali, eſt ſignum eius prohibitio. Quantum autem ad proſecutionem boni eſt duplex ſignum voluntatis: nam reſpectu boni neceſſarii, ſine quo non poteſt voluntas ſinem ſuum conſequi, eſt ſignum voluntatis præceptum; reſpectu autem boni utilis, quo faciliori modo, & convenientiori acquiritur finis, eſt ſignum voluntatis conſilium. Sed ſecundum quod voluntas impetum facit ad opus, attribuitur ei duplex ſignum: unum expreſſum, quod eſt operatio, quod enim quis operatur, indicat ſe expreſſe velle; aliud vero eſt ſignum interpretativum, ſcilicet permiſſio, qui enim non prohibet aliquid quod impedire poteſt, interpretative videtur conſentire in illud; hoc autem nomen permiſſionis importat.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, quamvis ſit omnia potens, & omnia ſciens, non tamen omnia volens: & ideo præter ſigna in creaturis inventa, quibus oſtenditur quod eſt ſciens, & potens, & volens, voluntati aſſignantur quædam ſigna, ut oſtendatur quid Deus velit, & non ſolum quod eſt volens. Vel dicendum, quod ſcientia, & potentia non habent ita adiunctum modum paſſionis ſicut voluntas, prout in nobis invenitur: & ideo voluntas magis appropinquat ad illa quæ metaphorice dicuntur de Deo, quam potentia, vel ſcientia; & ideo ſigna voluntatis magis dicimus voluntatem metaphorice loquendo, quam ſigna ſcientiæ, & potentiæ, ſcientiam, & potentiam.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis Deus non velit omne quod præcipit, vel permittit, vult tamen aliquid circa hoc: vult enim omnes eſſe debitores eius quod præcipit, & in poteſtate noſtra eſſe id quod permittit; & hanc voluntatem divinam præceptum, & permiſſio ſignificat. Vel poteſt dici, quod voluntas ſigni non pro tanto dicitur, quia ſignificet Deum vel-

Digitized by Google

velle illud, ſed quia id quod ſolet eſſe ſignum voluntatis apud nos, voluntas nominatur. Non autem oportet ut id quod ſolet eſſe alicuius rei ſignum, ſit falſum quando ei non reſpondet id quod ſolet ſignificare, niſi tunc tantum quando ad ſignificandum illud adhibetur. Quamvis ergo præcipere in nobis ſit ſignum volendi illud, non tamen quandocumque præcipit aliquid vel Deus, vel homo, oportet quod ſignificet ſe velle illud eſſe. Unde non ſequitur quod ſit ſignum falſum. Et inde eſt quod in actibus non ſemper eſt mendacium, quandocumque aliqua actio agitur per quam ſolet aliquid ſignificari, ſi illud non ſubſit; ſed in verbo, ſi non ſubſit illud quod ſignificat, de neceſſitate eſt falſitas, quia ſcilicet verba ad hoc ſunt inſtituta ut ſint ſigna: unde ſi non reſpondet eis ſignatum, eſt ibi falſitas; actiones autem non ſunt ad hoc inſtitutæ ut ſignificent, ſed ut aliquid per eas fiat; accidit autem quod per eas aliquid ſignificetur. Et ideo non ſemper eſt falſitas in eis, ſi ſignatum non reſpondet, ſed tunc tantum quando ad ſignificandum applicantur ab agente.

Ad tertium dicendum, quod voluntas ſigni non eſt in Deo, ſed a Deo: eſt enim aliquis Dei effectus talis, qualis ſolet apud nos voluntas hominis deſignari.

Ad quartum dicendum, quod voluntas Dei quamvis non ſit reſpectu mali ut fiat, eſt tamen reſpectu eius, ut impediat prohibendo, vel in poteſtate noſtra conſtituat permittendo.

Ad quintum dicendum, quod cum omne in quod voluntas tendit, habeat ordinem ad finem, qui eſt ratio volendi omnia, mala autem careant ordine ad finem; omnia mala unum tenent locum ſicut reſpectu finis, ita & reſpectu voluntatis divinæ; ſed bona quæ ordinantur in finem, ſecundum diverſum ordinem quem habent ad finem, diverſimode ad ea ſe habet voluntas: & propter hoc ſunt diverſa ſigna de bono, & meliori, non autem de malo, & peiori.

Ad ſextum dicendum, quod voluntas ſigni non diſtinguitur contra voluntatem beneplaciti per hoc quod eſt impleri, & non impleri: unde quamvis voluntas beneplaciti ſemper impleatur, poteſt tamen ad voluntatem ſigni aliquid pertinere quod impletur: unde ea quæ Deus præcipit, vel conſulit, quandoque vult voluntate beneplaciti. Diſtinguitur autem voluntas ſigni a voluntate beneplaciti, quia unum eſt ipſe Deus, aliud eſt effectus eius, ut iam dictum eſt (in corp. art.)

Et ſciendum eſt, quod voluntas ſigni tribus modis ſe habet ad voluntatem beneplaciti: quædam enim eſt voluntas ſigni quæ numquam incidit in idem cum voluntate beneplaciti, ſicut permiſſio qua permittit mala fieri, cum mala fieri numquam velit; quædam autem ſemper in idem incidit, ſicut operatio; quædam vero quandoque incidit, & quandoque non, ſicut præceptum, prohibitio, & conſilium.

Et per hoc patet ſolutio ad ultimum.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus de neceſſitate velit quæcumque vult.

I. Part. quaſt. XIX. art. 3.

QUarto quæritur, utrum Deus de neceſſitate velit quidquid vult. Et videtur quod ſic. Omne enim æternum eſt neceſſarium. Sed Deus ab æterno vult quidquid vult. Ergo de neceſſitate vult quidquid vult.

2. Sed dicendum, quod velle Dei eſt neceſſarium, & æternum ex parte voluntatis, quæ eſt divina eſſentia, & ex parte eius quod eſt ratio volendi, quod eſt divina bonitas; non autem quantum ad reſpectum voluntatis ad volitum. Sed contra. Hoc ipſum quod eſt Deum velle aliquid, importat habitudinem voluntatis ad volitum. Sed hoc ipſum quod eſt Deum velle aliquid, eſt æternum. Ergo ipſa habitudo voluntatis ad volitum eſt æterna, & neceſſaria.

3. Sed dicendum, quod habitudo ad volitum eſt æterna, & neceſſaria, ſecundum quod volitum eſt in ratione exemplari, non autem ſecundum quod eſt in ſe ipſo, ſive in propria natura. Sed contra. Secundum hoc aliquid eſt volitum quod ad ipſum refertur voluntas. Si ergo ab æterno non refertur voluntas Dei ad volitum, ſecundum quod eſt in ſe ipſo, ſed ſecundum quod eſt in ratione volendi exemplari, tunc aliquod temporale, utpote Petrum ſalvari, non eſſet ab æterno volitum a Deo, ut ſcilicet in propria natura eſſet, ſed ſolummodo ab æterno eſſet a Deo volitum ut eſſet in rationibus æternis; quod patet eſſe falſum.

4. Præterea. Quidquid Deus voluit, vel vult,

Digitized by Google

vult, poſtquam vult illud, vel voluit, non poteſt illud non velle, vel non voluiſſe. Sed quidquid Deus vult, numquam non voluit, eo quod ſemper, & ab æterno voluit qnidquid vult. Ergo Deus non poteſt uon velle quidquid vult: ergo de neceſſitate vult quidquid vult.

5. Sed diceretur, quod ratio iſta procedit, ſecuudum quod velle Dei conſideratur quantum ad ipſuot volentem, vel actum, vel rationem volendi; non autem quantum ad habitudinem qua refertur ad volitum. Sed contra. Creare eſt actus ſemper importans reſpectum ad effectum, connotat enim effectum temporalem. Sed ratio iſta verificatur de creatione, ſi ſupponeretur Deum ſemper creaſſe, quod quia creavit aliquid, non poteſt nou creaſſe. Ergo de neceſſitate ſequitur, ſecundum quod habet reſpectum ad volitum.

6. Præterea. Deo idem eſt eſſe quod velle. Sed Deum neceſſe eſt eſſe omne quod eſt: qnia in perpetuis non differt eſſe, & poſſe, ſecundum Philoſophum in III. Phyſic. (com. xxxii.) Ergo & Deum neceſſe eſt velle omne quod vult.

7. Sed dicendum, quod quamvis velle, & eſſe ſint idem ſecundum rem, tamen differunt ſecundum modum ſignificandi, quia velle ſignificatur per modum actus, qui tranſit in alterum. Sed contra. Eſſe etiam Dei quamvis ſit idem quod eſſentia ſecundum rem, differunt tamen ſecundum modum ſignificandi, quia eſſe ſignificat per modum actus. Ergo quantum ad hoc non eſt differentia inter eſſe & velle.

8. Præterea. AEternitas repugnat ſucceſſioni. Sed velle divinum æternitate menſuratur. Ergo non poteſt ibi eſſe ſucceſſio. Eſſet autem ſucceſſio, ſi quod ab æterno voluit, noo vellet; aut ſi quod non voluit, vellet. Ergo impoſſibile eſt eum velle quod non voluit, vel non velle qnod voluit: ergo quidquid vult, de neceſſitate vult, & quidquid non vult, de neceſſitate nou vult.

9. Præterea. Quicumque voluit aliquid neceſſarium, impoſſibile eſt eum non voluiſſe illud: quia quod factum eſt, non poteſt non fuiſſe. Sed in Deo idem eſt velle, & voluiſſe: quia actus voluntatis eius non eſt novus, ſed æternus. Ergo Deus nou poteſt non velle quod vult; & ſic de neceſſitate vult quod vult.

10. Sed dicendum, quod vult de neceſſitate quantum ad rationem volendi, non autem quantum ad ipſum volitum. Sed contra. Ratio volendi Deo eſt ipſemet, qui a ſe ipſo vult quidquid vult. Si ergo ſe ipſum de neceſſitate vult, & omnia alia de neceſſitate vellet.

11. Præterea. Ratio volendi eſt finis. Finis autem ſecundum Philoſophum in II. Phyſic. (com. lxxxix.) & in VII. Ethic. (cap. viii. a med.) ita ſe habet in appetitivis, & operativis ſicut principium in demonſtrativis; ſed in demonſtrativis ſi principia ſunt neceſſaria, ſequitur concluſio neceſſaria. Ergo & in appetitivis ſi aliquis vult finem, vult ea de neceſſitate, quæ ſunt ad finem; & ita ſi velle divinum eſt neceſſarium quantum ad rationem volendi, erit neceſſarium per comparationem ad volita.

12. Præterea. Quicumque poteſt velle aliquid, & non velle, poteſt incipere velle illud. Sed Deus nou poteſt incipere velle aliquid. Ergo non poteſt aliquid velle, & non velle; & ita de neceſſitate vult quidquid vult.

13. Præterea. Sicut Dei voluntas importat reſpectum ad creaturas, ita & potentia, & ſcientia. Sed neceſſarium eſt Deum poſſe quidquid poteſt, & neceſſarium eſt eum ſcire quidquid ſcit. Ergo neceſſarium eſt eum velle quidquid vult.

14. Præterea. Illud quod ſemper eodem modo ſe habet, eſt neceſſarium. Sed reſpectus divinæ voluntatis ad volita ſemper eſt eodem modo ſe habens. Ergo eſt neceſſarius; & ita velle diviuum quantum ad habitudinem ad ſubſtantiam voliti eſt neceſſarium.

15. Præterea. Si Deus vult Antichriſtum fore, de neceſſitate ſequitur Antichriſtum fore, quamvis Antichriſtum ſore non ſit neceſſarium. Hoc autem non eſſet, niſi eſſet neceſſarius reſpectus, ſive neceſſaria habitudo divinæ voluntatis ad volitum. Ergo ipſum velle divinum, ſecundum quod importat reſpectum voluntatis ad volitum, eſt neceſſarium.

16. Præterea. Ordo divinæ voluntatis ad rationem volendi eſt cauſa ordinis divinæ voluntatis ad volitum: voluntas enim in aliquod volitum fertur propter rationem volendi. Inter utrumque autem ordinem non cadit aliquod contingens medium: poſita autem cauſa neceſſaria ſequitur effectus neceſſarius, niſi intercidat media cauſa contingens. Ergo cum velle divinum ſit neceſſarium in ordine ad rationem volendi, erit neceſſarium in ordine ad volitum; & ita Deus de neceſſitate vult quidquid vult.

1. Sed contra. Voluntas Dei magis eſt libera quam voluntas noſtra. Sed voluntas

as noſtra non de neceſſitate vult quod vult. Ergo nec voluntas Dei.

2. Præterea. Neceſſitas opponitur gratuitæ voluntati. Sed Deus vult ſalutem hominum ex gratuita voluntate. Ergo non vult ex neceſſitate.

3. Præterea. Cum nihil extrinſecum a Deo, poſſit Deo neceſſitatem imponere; ſi aliquid ex neceſſitate vellet, non vellet illud niſi [illegible] neceſſitate ſuæ naturæ. Ergo idem ſequeretur ex hoc quod ponitur Deum agere ex voluntate, & ex hoc quod no[illegible] neceſſitate naturæ. Sed p[illegible] ex neceſſitate na[illegible] co[illegible] acta fuiſſe. Ergo idem ſeq[illegible]tur [illegible] ponentibus eum ex voluntate omnia facere.

Reſpondeo dicendum, quod divinum velle neceſſitatem habere ex parte ipſius volentis, & actus, indubitabiliter verum eſt: nam actio Dei eſt eius eſſentia, quam conſtat eſſe æternam. Unde hoc in quæſtione non ponitur; ſed utrum velle ipſum neceſſitatem habeat per comparationem ad volitum: quæ quidem comparatio intelligitur cum dicimus, Deum velle hoc vel illud: hoc enim quæritur cum quærimus, utrum Deus de neceſſitate aliquid velit.

Sciendum eſt igitur, quod cuiuslibet voluntatis eſt duplex volitum, unum quidem principale, & aliud quaſi ſecundarium. Principale quidem volitum eſt in quod voluntas fertur ſecundum ſuam naturam, eo quod ipſa voluntas natura quædam eſt, & naturalem ordinem ad aliquid habet; hoc autem eſt quod naturaliter voluntas vult; ſicut humana voluntas naturaliter appetit beatitudinem, & reſpectu huius voliti voluntas neceſſitatem habet, cum in ipſum tendat per modum naturæ, non enim poteſt homo velle non eſſe beatus, aut eſſe miſer. Secundaria vero volita ſunt quæ ad hoc principale volitum ordinantur ſicut in finem. Et ad hæc duo volita hoc modo ſe habet voluntas diverſimode, ſicut intellectus ad principia quæ naturaliter novit, & ad concluſiones quas ex eis elicit.

Voluntas igitur divina habet pro principali volito id quod naturaliter vult, & quod eſt quaſi finis voluntatis ſuæ, ſcilicet ipſa bonitas ſua, propter quam vult quidquid aliud a ſe vult: vult enim creaturas propter ſuam bonitatem, ut Auguſtinus dicit, ut videlicet ſua bonitas, quæ per eſſentiam multiplicari non poteſt, ſaltem per quandam ſimilitudinis participationem diffundatur ad multa. Unde ea quæ circa creaturas vult, ſunt quaſi eius volita ſecundaria, quæ propter ſuam bonitatem vult, ut divina bonitas ſit eius voluntati ratio volendi omnia, ſicut ſua eſſentia eſt ei ratio cognoſcendi omnia. Reſpectu igitur illius principalis voliti, quod eſt ſua bonitas, voluntas divina neceſſitatem habet, non quidem coactionis, ſed naturalis ordinis, qui libertati non repugnat ſecundum Auguſtinum in V. de civitate Dei: non enim poteſt Deus velle ſe non eſſe bonum, & per conſequens ſe non eſſe intelligentem, vel potentem, vel quodcumque eorum quæ ratio eius bonitatis includit. Sed reſpectu nullius alterius voliti neceſſitatem habet. Cum enim ratio volendi his quæ ſunt ad finem, ſit ipſe finis, ſecundum hoc quod id quod eſt ad finem, comparatur ad finem, ſecundum hoc comparatur ad voluntatem. Unde ſi quod eſt ad finem, ſit quaſi fini proportionatum, hoc modo ſcilicet quod finem perfecte includat, & ſine eo finis haberi non poſſit; ſicut de neceſſitate appetitur finis, ita de neceſſitate appetitur id quod eſt ad finem, & præcipue a voluntate quæ ſapientiæ regulam exire non poteſt. Eiuſdem enim rationis videtur deſiderare vitæ continuationem, & nutrimenti ſumptionem, quo vita conſervatur, & ſine quo vita conſervari non poteſt. Sed ſicut nullus effectus divinus potentiam cauſæ adæquat, ita nihil quod in Deum ſicut in finem ordinatur, eſt fini adæquatum: nulla enim creatura perfecte Deo aſſimilatur, hoc enim eſt ſolius Verbi increati. Unde contingit quod quantumcumque nobiliori modo aliqua creatura pura in Deum ordinetur, aliquo modo ei aſſimilata, poſſibile ſit aliquam aliam creaturam modo æque nobili in ipſum Deum ordinari, & divinam bonitatem repræſentare.

Unde patet quod non eſt neceſſitas divinæ voluntatis ex amore quem habet ad ſuam bonitatem, quod velit hoc, vel illud circa creaturam; nec ineſt ei aliqua neceſſitas reſpectu totius creaturæ, eo quod divina bonitas in ſe perfecta eſt, etiamſi nulla creatura exiſteret, quia bonorum noſtrorum non eget, ut in Pſalm. xv. dicitur. Non enim divina bonitas eſt talis finis qui efficiatur ex his quæ ſunt ad finem; ſed magis quo efficiuntur, & perficiuntur ea quæ ad ipſum ordinantur. Unde Avicenna dicit (Lib. VIII. Metaph. cap. VIII. a med.) quod ſolius actio Dei eſt pure liberalis, quia nihil ſibi accreſcit ex his quæ vult, vel operatur circa creaturam.

Pa-

Digitized by Google

Patet igitur ex dictis quod quidquid Deus vult in ſe ipſo, de neceſſitate vult; quidquid autem vult circa creaturam, non de neceſſitate vult.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur neceſſarium dupliciter: uno modo abſolute; alio modo ex ſuppoſitione. Abſolute quidem dicitur aliquid neceſſarium propter neceſſariam habitudinem ad invicem terminorum qui in aliqua propoſitione ponuntur, ſicut hominem eſſe animal, vel omne totum eſſe maius ſua parte, aut aliqua huiuſmodi. Neceſſarium vero ex ſuppoſitione eſt quod non eſt neceſſarium ex ſe, ſed ſolummodo poſito alio, ſicut Socratem cucurriſſe: Socrates enim, quantum eſt de ſe, non ſe habet magis ad hoc quam ad huius oppoſitum; ſed facta ſuppoſitione quod cucurrerit, impoſſibile eſt eum non cucurriſſe. Sic igitur dico, quod Deum velle aliquid in creaturis, utpote Petrum ſalvari, non eſt neceſſarium abſolute, eo quod voluntas divina non habet ad hoc neceſſarium ordinem, ut ex dictis (in corp. art.) patet; ſed facta ſuppoſitione quod Deus illud velit, vel voluerit, impoſſibile eſt eum non voluiſſe, vel non velle, eo quod voluntas eius immutabilis eſt. Unde huiuſmodi neceſſitas apud Theologos vocatur neceſſitas immutabilitatis. Quod autem non ſit neceſſarium abſolute, Deum velle, hoc eſt ex parte voliti, quod deficit a perfecta proportione in finem, ut dictum eſt. Et quantum ad hoc verificatur reſponſio prius (in corp. art.) poſita. Et eodem modo diſtinguendum eſt de æterno, ſicut de neceſſario.

Ad ſecundum dicendum, quod illa habitudo importata eſt neceſſaria, & æterna ex ſuppoſitione, non autem abſolute; & non ſolum ſecundum quod terminatur ad volitum, prout eſt exemplariter in ratione volendi, ſed prout eſt temporaliter in propria natura.

Unde tertium concedimus.

Ad quartum dicendum, quod Deum velle aliquid, vel voluiſſe, poſtquam vult, vel voluit, eſt neceſſarium ex ſuppoſitione, non autem abſolute; ſicut & Socratem cucurriſſe, poſtquam cucurrit: & ſimiliter eſt de creatione, & de quolibet actu divinæ voluntatis qui terminatur ad aliquid exterius.

Unde quintum concedimus.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis ipſum eſſe divinum ſit in ſe neceſſarium, non tamen creaturæ exeunt a Deo per neceſſitatem, ſed per liberam voluntatem: & ideo illa quæ important comparationem Dei ad exitum creaturarum in eſſe, ut velle, creare, & huiuſmodi, non ſunt neceſſaria abſolute, ſicut illa quæ de Deo ſecundum ſe ipſum dicuntur, ut eſſe bonum, viventem, ſapientem, & alia huiuſmodi.

Ad ſeptimum dicendum, quod eſſe non dicit actum qui ſit operatio tranſiens in aliquid extrinſecum temporaliter producendum, ſed actum quaſi primum; velle autem dicit actum ſecundum, qui eſt operatio: & ideo ex diverſo modo ſignificandi aliquid attribuitur divino eſſe quod non attribuitur divino velle.

Ad octavum dicendum, quod ſucceſſio non importatur, ſi dicimus Deum poſſe velle aliquid, & non velle, niſi intelligatur hoc modo quod ſuppoſito ipſum velle aliquid, ponatur ipſum poſtea non velle illud. Sed hoc excluditur per hoc quod ponimus Deum velle aliquid, eſſe neceſſarium ex ſuppoſitione.

Ad nonum dicendum, quod Deum voluiſſe illud quod voluit, eſt neceſſarium ex ſuppoſitione, non autem abſolute; & ſimiliter Deum velle illud quod vult.

Ad decimum dicendum, quod quamvis Deus ex neceſſitate velit ſe eſſe, non tamen ſequitur quod alia ex neceſſitate velit: non enim dicitur aliquid eſſe neceſſarium ex conditione finis, niſi quando eſt tale ſine quo finis haberi non poteſt, ut patet in V. Metaphyſic (text. vi.) Hoc autem in propoſito non accidit.

Ad undecimum dicendum, quod in ſyllogiſmis, ſi principium ſit neceſſarium, non ſequitur concluſio neceſſaria, niſi ſit neceſſaria habitudo principii ad concluſionem: & ita quantumcumque finis ſit neceſſarius, niſi id quod eſt ad finem, habeat neceſſariam habitudinem ad ipſum, ut ſine quo finis eſſe non poſſit, nulla erit neceſſitas ex fine in eo quod eſt ad finem; ſicut etſi principia poſſint eſſe vera, concluſione exiſtente falſa propter defectum neceſſariæ habitudinis, non ſequitur ex neceſſitate principiorum concluſionis neceſſitas.

Ad duodecimum dicendum, quod quicumque poteſt velle, & non velle, ſi poſſit velle poſtquam noluit, & non velle poſtquam voluit, poteſt incipere velle: ſi enim vult, poteſt deſinere velle, & iterum incipere velle; ſi autem non

Digitized by Google

vult, poteſt ſtatim incipere velle. Sic autem Deus non poteſt velle, & non velle propter immutabilitatem divinæ voluntatis; ſed poteſt velle, & non velle inquantum voluntas ſua non obligatur quantum eſt de ſe ad hoc quod velit. Unde remanet quod Deum velle aliquid eſt neceſſarium ex ſuppoſitione, non autem abſolute.

Ad decimumtertium dicendum, quod ſcientia, & potentia quamvis importent reſpectum ad creaturas, tamen pertinent ad ipſam perfectionem divinæ eſſentiæ, in qua nihil poteſt eſſe niſi per ſe neceſſarium: ſecundum hoc enim dicitur aliquis eſſe ſciens, quod res ſcita dicitur eſſe in ſciente; dicitur autem eſſe potens ad aliquid agendum, ſecundum quod eſt in actu completo reſpectu eius quod agendum eſt. Quidquid autem eſt in Deo, neceſſe eſt ei ineſſe, & quidquid Deus eſt actu, neceſſe eſt eum eſſe actu. Cum vero dicitur Deum velle aliquid, non ſignificatur illud aliquid ineſſe Deo, ſed tantummodo importatur ordo ipſius Dei ad illius (a) factionem in propria natura: & ideo ex hac parte deficit conditio abſolutæ neceſſitatis, ut dictum eſt prius.

Ad decimumquartum dicendum, quod reſpectus ille ſemper uno modo ſe habet propter immutabilitatem divinæ voluntatis: unde ratio non concludit niſi de neceſſitate quæ eſt ex ſuppoſitione.

Ad decimumquintum dicendum, quod voluntas ad volitum habet duplicem reſpectum: primum quidem habet ad ipſum inquantum eſt volitum; ſecundum vero habet ad idem, inquantum eſt producendum in actu per voluntatem, & hic quidem reſpectus præſupponit primum. Primo enim intelligimus voluntatem velle aliquid, deinde ex hoc ipſo quod vult illud, intelligimus quod producat ipſum in rerum natura, ſi voluntas ſit efficax. Primus ergo reſpectus divinæ voluntatis ad volitum non eſt neceſſarius abſolute propter improportionem voliti ad finem, qui eſt ratio volendi, ut dictum eſt: unde non eſt neceſſarium abſolute quod Deus velit illud. Sed ſecundus reſpectus eſt neceſſarius propter efficaciam divinæ voluntatis: & ex inde eſt quod de neceſſitate ſequitur, ſi Deus vult aliquid voluntate beneplaciti, quod illud fiat.

Ad decimumſextum dicendum, quod quamvis inter illos duos ordines quos obiectio tangit, non cadat aliqua cauſa contingens media; tamen propter defectum proportionis primi ordinis, non inducit in ſecundum ordinem neceſſitatem, ut ex dictis patet.

Quod autem in contrarium obiicitur de libertate voluntatis, iam ſolutum eſt per hoc quod neceſſitas naturalis ordinis libertati non repugnat, ſed ſola neceſſitas coactionis.

Alia vero concedimus.

ARTICULUS V.

Utrum divina voluntas rebus volitis neceſſitatem imponat.

I. Part. quaſt. XIX. *art.* 8.

QUinto quæritur, utrum divina voluntas rebus volitis neceſſitatem imponat. Et videtur quod ſic. Poſita enim cauſa ſufficienti, neceſſe eſt effectum poni: quod ſic probat Avicenna in ſua Metaph. (Lib. IX. cap. 11.) Si enim poſita cauſa, non neceſſario effectus ponitur; ergo adhuc poſt poſitionem cauſæ, effectus ſe habet ad utrumque, ſcilicet ad eſſe, & non eſſe. Sed quod eſt in potentia ad duo, non determinatur ad unum eorum, niſi ſit aliquid determinans. Ergo poſt poſitionem cauſæ, adhuc oportet ponere aliquid quod faciat effectum eſſe; & ita cauſa illa non erat ſufficiens; & ita oportet quod ea poſita, neceſſarium ſit effectum poni; divina autem voluntas ſufficiens cauſa eſt; & non eſt cauſa contingens, ſed neceſſaria. Ergo & res volitæ a Deo ſunt neceſſariæ.

2. Sed dicendum, quod ex cauſa neceſſaria ſequitur quandoquo effectus contingens propter contingentiam mediæ cauſæ, ſicut ex maiori propoſitione de neceſſario, propter aſſumptionem de contingenti, ſequitur concluſio contingens. Sed contra. Quandocumque ex cauſa neceſſaria ſequitur effectus contingens propter contingentiam cauſæ ſecundæ, hoc provenit ex defectu cauſæ ſecundæ; ſicut floritio arborum eſt contingens, & non neceſſaria, propter defectum virtutis pullulativæ, qui poteſt accidere, quæ eſt cauſa media, quamvis motus Solis, qui eſt cauſa prima, ſit cauſa neceſſaria. Sed omnem defectum cauſæ ſecundæ poteſt divina voluntas removere, & omne impedimentum. Ergo contingentia cauſæ ſecun-

(a) *Al.* defectionem.

cundæ non impedit quin effectus ſit neceſſarius propter neceſſitatem voluntatis divinæ.

3. Præterea. Quando effectus eſt contingens propter contingentiam cauſæ ſecundæ, prima cauſa neceſſaria exiſtente, non eſſe effectus poteſt ſimul ſtare cum eſſe primæ cauſæ, ſicut arborem non florere in vere poteſt ſtare cum motu Solis. Sed eius non eſſe, quod eſt volitum a Deo, non poteſt ſtare cum divina voluntate: hæc enim duo ſunt incompoſſibilia, quod Deus velit aliquid eſſe, & illud non ſit. Ergo contingentia cauſarum ſecundarum non impedit quin volita a Deo ſint neceſſaria propter neceſſitatem divinæ voluntatis.

4. Sed dicendum, quod non eſſe effectus, quamvis non poſſit ſtare cum voluntate divina, tamen quia cauſa ſecunda poteſt deficere, ipſe effectus eſt contingens. Sed contra. Effectus non deficit niſi cauſa ſecunda deficiente. Sed non poteſt eſſe quod cauſa ſecunda deficiat voluntate divina exiſtente: ſic enim ſimul eſſet divina voluntas, & non eſſe eius quod eſt volitum a Deo; quod patet eſſe falſum. Ergo contingentia cauſarum ſecundarum non impedit quin effectus divinæ voluntatis ſit neceſſarius.

Sed contra. Omnia bona ſunt Deo volente. Si ergo voluntas divina neceſſitatem rebus imponit, omnia bona quæ ſunt in mundo, erunt ex neceſſitate; & ita tolletur liberum arbitrium, & aliæ cauſæ contingentes.

Reſpondeo dicendum, quod voluntas divina non imponit neceſſitatem rebus omnibus. Cuius quædam ratio aſſignatur a quibuſdam ex hoc quod cum voluntas ſit rerum omnium prima cauſa, producit quoſdam effectus mediantibus cauſis ſecundis, quæ contingentes ſunt, & deficere poſſunt; & ideo effectus conringentiam cauſæ proximæ ſequitur, non autem neceſſitatem cauſæ primæ. Sed hoc videtur eſſe conſonum his qui ponebant, a Deo omnia procedere ſecundum neceſſitatem naturæ, ut quod ab uno ſimplici procedebat immediate unum habens aliquam multitudinem, & illo mediante procedit multitudo. Similiter ab uno omnino immobili dicunt procedere aliquid quod eſt immobile ſecundum ſubſtantiam, mobile autem, & aliter ſe habens ſecundum ſitum; quo mediante generatio, & corruptio in illis inferioribus accidit: ſecundum quam viam non poſſet poni, a Deo immediate cauſari multitudinem, & res corruptibiles, & contingentes: quod eſt ſanæ fidei contrarium, quæ ponit multitudinem rerum corruptibilium immediate a Deo cauſatam, utpote prima individua arborum, & brutorum animalium.

Et ideo oportet aliam principalem rationem aſſignare contingentiæ in rebus, cui cauſa præaſſignata ſubſerviat. Oportet enim patiens aſſimilari agenti: & ſi agens ſit fortiſſimum, erit ſimilitudo effectus ad cauſam agentem perfecta; ſi autem agens ſit debile, erit ſimilitudo imperfecta; ſicut propter fortitudinem virtutis formativæ in ſemine filius aſſimilatur patri non ſolum in natura ſpeciei, ſed in multis aliis accidentibus; e contrario vero propter debilitatem prædictæ virtutis annihilatur prædicta aſſimilatio, ut dicitur in Lib. de animalibus. Voluntas autem divina eſt agens fortiſſimum. Unde oportet eius effectum ei omnibus modis aſſimilari, ut non ſolum fiat id quod Deus vult fieri, quod eſt quaſi aſſimilari ſecundum ſpeciem, ſed ut fiat eo modo quo Deus vult illud fieri, ut neceſſario, vel contingenter, cito, vel tarde, quod eſt quaſi quædam aſſimilatio ſecundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas præfigit ex ordine ſuæ ſapientiæ. Secundum autem quod diſponit aliquas res ſic vel ſic fieri, adaptat eis cauſas illo modo quem diſponit; quem tamen modum poſſet rebus inducere etiam illis cauſis non mediantibus. Et ſic non dicimus, quod aliqui divinorum effectuum ſint contingentes ſolummodo propter contingentiam cauſarum ſecundarum, ſed magis propter diſpoſitionem divinæ voluntatis, quæ talem ordinem rebus providit.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa ſequitur in cauſis agentibus de neceſſitate naturæ, & quantum ad effectus immediatos; ſed in cauſis voluntariis non ſequitur: quia ex voluntate ſequitur aliquid eo modo quo voluntas diſponit, & non eo modo quo voluntas habet eſſe, ſicut accidit in cauſis naturalibus, in quibus attenditur aſſimilatio quantum ad eamdem conditionem cauſæ, & cauſati; cum tamen in cauſis voluntariis attendatur aſſimilatio ſecundum quod in effectu impletur voluntas agentis, ut dictum eſt (in corp. art.) nec etiam in cauſis naturalibus ſequitur quantum ad effectus mediatos.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis

Deus poſſit removere omne impedimentum cauſæ ſecundæ cum voluerit, non tamen ſemper removere vult: & ſic remanet contingentia in cauſa ſecunda, & per conſequens in effectu.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non eſſe effectus divinæ voluntatis non poſſit ſimul ſtare cum divina voluntate, tamen potentia deficiendi effectum ſimul ſtat cum divina voluntate: non enim ſunt iſta incompoſſibilia, Deus vult iſtum ſalvari, & iſte poteſt damnari; ſed iſta ſunt incompoſſibilia, Deus vult iſtum ſalvari, & iſte damnatur.

Etiam ſimiliter dicendum eſt ad quartum de effectu cauſæ mediæ.

ARTICULUS VI.

Utrum iuſtitia in rebus creatis ex ſimplici divina voluntate dependeat.

Sexto quæritur, utrum iuſtitia in rebus creatis dependeat ex ſimplici divina voluntate. Et videtur quod ſic. Anſelmus enim dicit in Monolog. (cap. XI.) *Id ſolum iuſtum eſt quod vis*. Ergo iuſtitia dependet ſolum ex Dei voluntate.

2. Præterea. Secundum hoc aliquid eſt iuſtum quod concordat legi. Sed lex non videtur eſſe aliud quam explicatio voluntatis principis: quia quod principi placet, legis habet vigorem, ut dicit Legislator. Cum igitur princeps rerum omnium ſit divina voluntas, videtur quod ex ipſa ſola dependeat omnis ratio iuſtitiæ.

3. Præterea. Iuſtitia politica quæ eſt in rebus humanis, exemplatur a iuſtitia naturali, quæ conſiſtit in hoc quod quælibet res ſuam implet naturam. Sed unaquæque res participat ordinem ſuæ naturæ propter divinam voluntatem: dicit enim Hilarius in Libro de Symbolo (Lib. de Synodis per ſex pag. a princ. Libri) quod *omnibus creaturis eſſentiam Dei voluntas attuiit*. Ergo omnis iuſtitia dependet ſolummodo ex Dei voluntate.

4. Præterea. Iuſtitia, cum ſit rectitudo quædam, dependet ex imitatione alicuius regulæ. Regula autem effectus eſt debita cauſa eius. Cum igitur potiſſima omnium rerum cauſa ſit divina voluntas, videtur quod ipſa ſit prima regula, ex qua unumquodque iuſtum iudicetur.

5. Præterea. Voluntas Dei non poteſt eſſe niſi iuſta. Si ergo ex aliquo alio dependeret ratio iuſtitiæ quam ex divina voluntate, illud reſtringeret, & quodammodo ligaret divinam voluntatem; quod eſt impoſſibile.

6. Præterea. Omnis voluntas quæ eſt iuſta aliqua alia ratione quam ſe ipſa, ita ſe habet, quod eius ratio debet quæri. Sed voluntatis Dei cauſa quærenda non eſt, ut Auguſtinus dicit in Lib. lxxxiii. Quæſtionum (quæſt. xxviii.) Ergo ex nullo alio dependet ratio iuſtitiæ niſi ex divina voluntate.

Sed contra. Opera iuſtitiæ ab operibus miſericordiæ diſtinguuntur. Sed opera divinæ miſericordiæ dependent ab eius voluntate. Ergo aliquid aliud exigitur ad rationem iuſtitiæ quam ſola Dei voluntas.

Præterea. Secundum Anſelmum in Lib. de veritate (de concept. Virg. cap. III. a med.) iuſtitia eſt rectitudo voluntatis. Sed rectitudo voluntatis eſt aliud a voluntate: in nobis quidem ſecundum rem, cum voluntas noſtra poſſit eſſe recta, & non recta; in Deo autem ſaltem ratione, ſive ſecundum modum intelligendi. Ergo ratio iuſtitiæ non dependet ſolum ex divina voluntate.

Reſpondeo dicendum, quod cum iuſtitia rectitudo quædam ſit, ut dicit Anſelmus (loc. cit.) vel adæquatio ſecundum Philoſophum (V. Ethic. cap. IV.) oportet quod ex hoc primo dependeat ratio iuſtitiæ, ubi primo invenitur ratio regulæ, ſecundum quam æqualitas, & rectitudo iuſtitiæ conſtituitur in rebus. Voluntas autem non habet rationem primæ regulæ, ſed eſt regula recta: dirigitur enim per rationem, & intellectum non ſolum in nobis, ſed in Deo: quamvis in nobis ſit aliud intellectus, & voluntas ſecundum rem, & per hoc nec idem eſt voluntas, & rectitudo voluntatis; in Deo autem eſt idem ſecundum rem intellectus, & voluntas, & propter hoc eſt idem rectitudo voluntatis, & ipſa voluntas. Et ideo primum ex quo pendet ratio omnis iuſtitiæ, eſt ſapientia divini intellectus, quæ res conſtituit in debita proportione & ad ſe invicem, & ad ſuam cauſam: in qua quidem proportione ratio iuſtitiæ creatæ conſiſtit. Dicere autem quod ex ſimplici voluntate dependeat iuſtitia, eſt dicere, quod divina voluntas non procedat ſecundum ordinem ſapientiæ, quod eſt blaſphemum.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil poteſt eſſe iuſtum niſi volitum a Deo; tamen id quod eſt volitum a Deo, habet pri-

primam cauſam iuſtitiæ ex ordine ſapientiæ divinæ.

Ad ſecundum dicendum, quod voluntas principis licet habeat vim legis in cogendo ex hoc ipſo quod voluntas eſt, non tamen habet rationem iuſtitiæ, niſi ex hoc quod utitur ratione.

Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in rebus naturalibus dupliciter: primo inſtituens ipſas naturas; ſecundo providens unicuique rei id quod competit ſuæ naturæ. Et quia ratio iuſtitiæ debitum requirit, ideo cum ipſas creaturas inſtitui non ſit aliquo modo debitum, ſed voluntarium, prima operatio non habet rationem iuſtitiæ, ſed dependet ex ſimplici voluntate divina; niſi forte dicatur iuſtitiæ rationem habere propter ordinem ipſius rei factæ ad voluntatem: debitum enim eſt fieri omne quod Deus vult, ex hoc ipſo quod Deus illud vult. Sed ad hunc ordinem implendum ſapientia dirigit quaſi prima regula. Sed in ſecunda operatione invenitur ratio debiti non ex parte agentis, cum Deus nulli ſit debitor, ſed ex parte recipientis: debitum enim eſt unicuique rei naturali ut habeat ea quæ exigit ſua natura tam in eſſentialibus, quam in accidentalibus. Hoc autem debitum ex divina ſapientia dependet, inquantum ſcilicet res naturalis debet eſſe talis quod imitetur propriam ideam quæ eſt in mente divina: & per hunc modum invenitur ipſa divina ſapientia, prima regula iuſtitiæ naturalis. In omnibus autem divinis operationibus quibus Deus creaturæ aliquid ſupra debitum naturæ impendit, utpote in muneribus gratiarum, idem modus iuſtitiæ invenitur qui in prima operatione eſt aſſignatus, qua naturas inſtituit.

Ad quartum dicendum, quod voluntas divina ſecundum modum intelligendi præſupponit ſapientiam, quæ primo habet regulæ rationem.

Ad quintum dicendum, quod cum in Deo intellectus, & voluntas non differant ſecundum rem, voluntas per hoc quod ab intellectu dirigitur, & ad aliquid definitur, non ab aliquo alio reſtringitur; ſed movetur ſecundum ſuam naturam, cum naturale ſit illi voluntati ut ſemper ſecundum ordinem ſapientiæ agat.

Ad ſextum dicendum, quod voluntatis divinæ ex parte volentis non poteſt eſſe aliqua cauſa quæ ſit aliud ab ipſa voluntate exiſtens ei ratio volendi: nam voluntas, ſapientia, & bonitas ſecundum rem ſunt idem in Deo. Sed ex parte voliti divina voluntas habet aliquam rationem, quæ ſcilicet eſt ratio voliti, non volentis, ſecundum quod ipſum volitum ordinatur ex debito, vel ex congruo ad aliquid: qui quidem ordo ad divinam ſapientiam pertinet: unde ipſa eſt prima radix iuſtitiæ.

ARTICULUS VII.

Utrum voluntatem noſtram divinæ teneamur conformare voluntati.

1. 2. *quæſt.* XIX. *art.* 3.

Septimo quæritur, utrum teneamur voluntatem noſtram conformare voluntati divinæ. Et videtur quod non. Nullus enim tenetur ad impoſſibile. Sed impoſſibile eſt nobis noſtram voluntatem conformare divinæ, cum divina voluntas ſit nobis ignota. Ergo non tenemur ad conformitatem prædictam.

2. Præterea. Quicumque non facit hoc ad quod tenetur, peccat. Si ergo tenemur ad conformandam voluntatem noſtram divinæ, non conformando ipſam peccamus. Sed quicumque peccat mortaliter, in hoc in quo peccat, non conformat ſuam voluntatem divinæ. Ergo ex hoc ipſo peccat. Peccat autem aliquo alio ſpeciali peccato, utpote quod furatur, vel fornicatur. Ergo quicumque peccat, duo peccata committit; quod videtur eſſe abſurdum.

3. Sed diceretur, quod præceptum de conformitate voluntatis noſtræ ad divinam, cum ſit affirmativum, quamvis ſemper obliget, non tamen obligat ad ſemper; & ſic non oportet quod quandocumque non conformatur, peccet. Sed contra. Quamvis aliquis non ſervans præceptum affirmativum non peccet in quolibet inſtanti quo non ſervat, peccat tamen quandocumque contrarium agit; ſicut peccat aliquis quandocumque inhonorat parentes, licet non ſemper peccet quando non actu honorat. Sed ille qui peccat mortaliter, agit contrarium conformitati prædictæ. Ergo ex hoc ipſo peccat.

4. Præterea. Quicumque non ſervat hoc ad quod tenetur, eſt tranſgreſſor. Sed ille qui peccat venialiter, non conformat voluntatem ſuam voluntati divinæ. Si ergo ad conformandum tenetur, erit tranſgreſſor, & ita peccabit mortaliter.

5. Sed diceretur, quod non tenetur pro

Digitized by Google

illo inſtanti conformare quo veoialiter peccat : quia præcepta affirmativa non obligant ad ſemper. Sed cootra. Quicumque non ſervat præceptum affirmativum loco, & tempore pro quoobligatur, tranſgreſſor iudicatur. Sed tempus conformandi voluntatem noſtram voluntati divinæ non videtur poſſe aliud determinare niſi hoc quando voluntas exit io actum. Ergo quandocumque voluntas in actum exit, niſi conformetor divinæ voluntati, videtur eſſe peccatum; & ita quando aliquis venialiter peccat, videtur eſſe peccatum mortale.

6. Præterea. Nullus ad impoſſibile tenetur. Sed obſtinati non poſſunt ſuam voluntatem conformare divinæ. Ergo ad hanc conformitatem non tenentur, ita nec alii: alias obſtinati de ſua obſtinatione commodum reportarent.

7. Præterea. Cum Deus quidquid vult, ex caritate velit, ipſe enim eſt caritas; ſi tenemur noſtram voluntatem conformare divinæ, tenemur caritatem habere. Sed non habens caritatem non poteſt eam cooſequi, oiſi ad eam ſe præparet diligenter. Ergo non habens caritatem tenetur ſe continue ad habendam caritatem præparare; & ita in quolibet inſtanti quo non habet caritatem, peccat, cum hoc ex defectu præparationis proveniat.

8. Præterea. Cum forma actus præcipue in modo agendi conſiſtat, ſi ad conformitatem divinæ voluntatis tenemur, oportet ut eodem modo aliquid velimus quo Deus vult. Modum autem divinæ voluntatis poteſt aliquis aliqualiter imitari & dilectione naturali, & dilectione gratuita. Non autem poteſt ſecundum dilectionem naturalem attendi conformitas de qua loquimur: quia hoc modo conformant voluntatem ſuam divinæ infideles, & peccatores, dum in eis oaturalis dilectio boni viget. Similiter non poteſt attendi quantum ad dilectionem gratuitam, quæ eſt caritas: ſic enim teneremur velle quidquid volumus, ex caritate, quod eſt contra opinionem multorum, qui dicunt, quod modus non cadit in præcepto. Ergo videtur quod non teneamur ad conformandum noſtram voluntatem divinæ.

9. Præterea. Quantum diſtat Deus ab homine, tanto voluntas Dei ab hominis voluntate, ut dicit Gloſſa ſuper illud Pſ. XXXII. *Rectos decet collaudatio*. Sed Deus tantum diſtat ab homine, quod homo non poteſt ei conformari: cum enim homo a Deo in infinitum diſtet, nulla poteſt eſſe ipſius ad Deum proportio. Ergo nec voluntas hominis divinæ voluntati conformari poterit.

10. Præterea. Illa dicuntur eſſe conformia quæ in aliqua una forma conveniunt. Si ergo voluntas noſtra divinæ conformari poteſt, oportet quod ſit aliqua uoa forma in qua utraque voluntas conveniat; & ſic eſſet aliquid ſimplicius divina voluotate, quod eſt impoſſibile.

11. Præterea. Conformatio eſt relatio æqoiparantiæ. Sed in talibus relationibus utrumque extremorum ad alterum refertur eadem relatione, ſicut dicitur amicus amico amicus, & frater fratri frater. Si ergo voluntas noſtra poteſt conformari divinæ, ut ſic ad conformitatem prædictam teneamur, & voluntas divina noſtræ poterit conformari; quod videtur ioconveoiens.

12. Præterea. Illa cadunt in præcepto, & ad ea tenemur quæ poſſumus facere, & non facere. Sed non poſſumus facere quin noſtram voluntatem conformemus divinæ: quia, ſicut dicit (*a*) Anſelmus, ſicut quod eſt intra corpus ſphæricum quo magis ab una parte (*b*) circumſtantiæ ſe elongat, eo magis ad alteram appropinquat; ita quod ex una parte a Dei voluntate diſcedit, ex alia parte divioam voluntatem implet. Ergo non tenemur ad conformitatem prædictam, ſicut tenemur ad ea quæ cadunt ſub præcepto.

Sed contra eſt quod ſuper illud Pſalm. XXXII. *Rectos decet collaudatio*, dicit Gloſſa (ordin.) „ Recti ſunt qui dirigunt „ cor ſuum ſecundum voluntatem Dei. “ Sed quilibet tenetur eſſe rectus. Ergo quilibet tenetur ad conformitatem prædictam.

Præterea. Unumquodque debet ſuæ regulæ conformari. Sed voluntas divina noſtræ voluntatis eſt regula, cum in Deo primo rectitudo voluntatis inveniatur. Ergo voluntas noſtra debet divinæ voluntati conformari.

Reſpondeo dicendum, quod quilibet tenetur ſuam voluntatem conformare divinæ. Cuius ratio ex hoc accipi poteſt quod in quolibet genere eſt unum primum, quod eſt menſura omnium quæ ſunt in illo genere, in quo perfectiſſime oatura generis invenitur, ſicut natura coloris in albedine, quæ pro tanto menſura omnium colorum dicitur, qoia de unoquoque colore cognoſcitur quantum participet de natura generis ex propinquitate ad albedinem, vel ex remotione ab ipſa,

(a) *Al.* Avicenna. (b) *Al.* circumferentiæ.

Digitized by Google

pſa, ut dicitur in X. Metaph. (text. 1. & ſeq.) Et per hunc modum ipſe Deus eſt menſura omnium entium, ut ex verbis Commentatoris ibidem haberi poteſt. Taotum enim unumquodque habet de eſſe, quantum ei per ſimilitudinem appropinquat; ſecundum vero quod ei diſſimile invenitur, ad non eſſe accedit: & ſic de omnibus quæ in Deo, & creaturis pariter inveniuntur, dici oportet: unde & intellectus eius, omnis cognitionis eſt menſura, & bonitas omois bonitatis, &, ut ſpecialius loquar, bona voluntas omnis bonæ voluntatis. Ex hoc ergo unaquæque voluntas bona eſt quod divioæ voluntati conformatur. Uode cum quilibet teneatur ad habendam bonam voluotatem, renetur pariter ad habendam voluntatem divinæ voluntati conformem.

Sed ſciendum, quod iſta conformitas multipliciter atteodi poteſt. Loquimur enim bic de voluntate quæ eſt actus: cooformitas enim noſtri ad Deum ſecundum potentiam voluntatis eſt naturalis, ad imaginem pertioens, uode ſub præcepto non cadit. Actus vero divinæ voluntatis non ſolum hoc habet quod ſit voluntatis actus, ſed ſimul habet quod ſit cauſa omnium quæ ſunt actus. Ergo actus noſtræ voluntatis divinæ voluotati conformari poteſt vel ſicut effectus cauſæ, vel ſicut voluntas voluntati. Conformitas autem effectus ad cauſam aliter invenitur in naturalibus, & in voluntariis cauſis. In naturalibus enim cauſis attenditur conformitas ſecundum ſimilitudinem naturæ, ſicut quod homo generat bominem, & ignis ignem; ſed in voluntariis dicitur effectus cauſæ conformari ex hoc quod in effectu impletur ſua cauſa; ſicut artificiatum aſſimilatur ſuæ cauſæ, non quod ſit eiuſdem naturæ cum arte, quæ eſt in mente artificis, ſed quia forma artis in artificiato impletur: & ſimiliter conformatur voluntati effectus eius, quando hoc fit quod voluntas diſpoſuit. Et ita ex hoc actus noſtræ voluntatis divinæ voluntati conformatur, quod volumus id quod Deus vult oos velle.

Voluntatis vero ad voluntatem ſecuodum actum conformitas poteſt attendi dupliciter: uno modo quaſi ſecundum formam ſpeciei, ut homo ſimilatur homini; alio modo ſecundum formam ſuperinductam, ſicut ſapiens ſapienti ſimilatur: & dico aſſimilari ſecundum ſpeciem, quando eſt convenientia in obiecto, a quo actus ſpeciem trahit. Sed in obiecto voluntatis duo ſunt conſideranda: unum quod eſt quaſi materiale, ſcilicet ipſa res volita; aliud quod eſt quaſi formale, ſcilicet ratio voleodi, quæ eſt finis; ſicut in obiecto viſus color eſt quaſi materiale, lux vero quaſi formale, quia per eam efficitur color viſibilis in actu. Et ſic ex patte obiecti duplex conformitas ioveniri poteſt. Una ex parte voliti, ut quando homo vult aliquid quod Deus vult; & hoc eſt quaſi ſecundum cauſam materialem, obiectum enim eſt quaſi materia actus, unde eſt minima inter alias. Alia ex parte rationis voleodi, ſive ex patte finis, ut cum aliquis ptopter hoc vult aliquid propter quod Deus, & hæc conformitas eſt ſecundum cauſam finalem. Forma vero ſuperveniens actui eſt modus quem conſequitur ex habitu eliciente. Et ſic voluntas noſtra dicitur conformis eſſe divinæ, quando aliquis vult aliquid ex caritate ſicut Deus; & boc eſt quaſi ſecundum cauſam formalem.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas Dei plenarie nobis nota eſſe non poteſt: unde oec plenarie voluntatem noſtram eius voluntati poſſumus conformare; ſed ſecundum quod cognoſcimus, conformare poſſumus, & tenemur.

Ad ſecundum dicendum, quod uno actu homo non committit duo peccata, cum ipſa eſſentia peccati ſit actus; ſed tamen in uno actu poſſunt eſſe duæ peccati deformitates, & hoc quando actui alicuius peccati ſpecialis ſupervenit aliqua circumſtantia, quæ transfert eum in alterius peccati deformitatem; ut cum quis aliqua rapit, ut in meretrices expendat, actus rapinæ accipit deformitatem luxuriæ ex circumſtantia propter quid. Quando vero aliquid ad deformitatem pertinens invenitur in actu alicuius peccati, præter ſpecialem deformitatem illius peccati, quod quidem ſit omni peccato commune, per hoc nec peccatum geminatur, oeque peccati deformitas, eo quod huiuſmodi quæ communiter in omnibus peccatis inveoiuntur, ſunt quaſi principia eſſentialia peccati inquantum eſt peccatum, & includuntur in deformitate cuiuslibet ſpecialis peccati, ſicut principia generis in ratione ſpeciei; & ideo non ponunt in numerum contra ſpecialem deformitatem peccati, ſicut hoc quod eſt averti a Deo, non obedire divinæ legi, & huiuſmodi, inter quæ computari debet defectus conformitatis de qua loquimur. Unde non oportet quod talis defectus peccatum geminet, vel peccati deformitatem.

Ad tertium dicendum, quod quamvis

fa-

Digitized by Google

faciens contrarium (a) conformitati ex hoc ipſo peccet, tamen ex hoc quod eſt generale, non ponit in numerum contra ſpeciale.

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat venialiter, quamvis non conformet actu ſuam voluntatem divinæ, conformat tamen habitu: nec tenetur ut ſemper in actum exeat, ſed pro loco, & tempore; tenetur tamen ut numquam contrarium agat. Peccans autem venialiter non agit contra conformitatem prædictam, ſed præter eam: unde non ſequitur quod peccet mortaliter.

Ad quintum dicendum, quod non pro omni tempore quo voluntas noſtra in actum exit, obligat præceptum de conformitate voluntatis, ſed pro illo tempore quo quis tenetur de ſtatu ſuæ ſalutis cogitare, ſicut quando tenetur confiteri, vel ſacramenta accipere, vel aliquid huiuſmodi facere.

Ad ſextum dicendum, quod aliquis dicitur obſtinatus dupliciter. Uno modo ſimpliciter, quando ſcilicet habet voluntatem irreverſibilem, malo adhærentem; & ſic ſunt obſtinati illi qui ſunt in inferno, non autem aliquis in hac vita exiſtens. Illi autem qui ſunt in inferno, adhuc tenentur ad conformitatem, de qua agimus, ad quam quamvis pervenire non poſſint, ipſi tamen huius impotentiæ ſibi cauſa exiterunt: unde non conformando peccant, quamvis forte non demereantur, eo quod non ſunt viatores. Alio modo dicitur aliquis obſtinatus ſecundum quid, quando habet voluntatem adhærentem malo, non quidem omnino irreverſibilem, ſed per difficultatem; per quem modum aliqui dicuntur obſtinati in hac vita: & tales poſſunt voluntatem ſuam conformare divinæ: unde non ſolum peccant non conformando, ſed etiam demerentur.

Ad ſeptimum dicendum, quod quilibet tenetur quantum in ſe eſt ad caritatem habendam; & ſi non facit quod in ſe eſt, peccat peccato omiſſionis: non tamen oportet quod in quolibet inſtanti in quo non facit, peccet, ſed tunc tantum quando facere tenebatur, utpote cum ei neceſſitas imminebat aliquid faciendi quod ſine caritate fieri non poteſt, ut ſacramenta accipere.

Ad octavum dicendum, quod dupliciter ad aliquid tenemur. Uno modo ſic quod ſi non faciamus, pœnam incurremus, quod eſt proprie ad aliquid teneri; & ſic ſecundum communiorem opinionem non tenemur ad faciendum aliquid ex caritate; ſed ad faciendum aliquid ex dilectione naturali, ſine qua ad minus quidquid fit, male fit. Et dico dilectionem naturalem non ſolum illam quæ eſt nobis naturaliter indita, & eſt omnibus communis, ut quod omnes beatitudinem appetunt; ſed illam ad quam aliquis per principia naturalia pervenire poteſt, quæ invenitur in bonis ex genere, & in virtutibus politicis. Alio modo dicimur ad aliquid teneri, quia ſine hoc non poſſumus finem beatitudinis conſequi; & ſic tenemur ut aliquid ex caritate faciamus, ſine qua nihil poteſt eſſe æternæ vitæ meritorium. Et ſic patet quomodo modus caritatis aliquo modo cadit ſub præcepto, & aliquo modo non.

Adnonum dicendum, quod homo conformatur Deo, cum ſit ad imaginem, & ſimilitudinem Dei factus. Quamvis autem propter hoc quod a Deo in infinitum diſtat, non poſſit eſſe ipſius ad Deum proportio, ſecundum quod proportio proprie in quantitatibus invenitur, comprehendens duarum quantitatum ad invicem comparatarum certam menſuram; ſecundum tamen quod nomen proportionis tranſlatum eſt ad quamlibet habitudinem ſignificandam unius rei ad rem aliam, utpote cum dicimus hic eſſe proportionum ſimilitudinem, ſicut ſe habet princeps ad civitatem, ita gubernator ad navim, nihil prohibet dicere aliquam proportionem hominis ad Deum, cum in aliqua habitudine ad ipſum ſe habeat, utpote ab eo effectus, & ei ſubiectus. Vel poteſt dici, quod finiti ad infinitum quamvis non poſſit eſſe proportio proprie accepta, tamen poteſt eſſe proportionalitas, quæ eſt duarum proportionum ſimilitudo: dicimus enim quatuor eſſe proportionata duobus, quia ſunt eorum dupla; ſex vero eſſe quatuor proportionabilia, quia ſicut ſe habent ſex ad tria, ita quatuor ad duo. Similiter finitum, & infinitum, quamvis non poſſint eſſe proportionata, poſſunt tamen eſſe proportionabilia: quia ſicut infinitum eſt æquale infinito, ita finitum finito: & per hunc modum eſt ſimilitudo inter creaturam & Deum, quia ſicut ſe habet ad ea quæ ei competunt, ita creatura ad ſua propria.

Ad decimum dicendum, quod creatura non dicitur conformari Deo quaſi (b) participans eamdem formam quam ipſe participat, ſed quia Deus eſt ſubſtantialiter ipſa forma, cuius creatura per quamdam imi-

(a) Al. deformitati. (b) Al. participanti.

Digitized by Google

imitationem eſt participativa; ſicut ſi ignis ſimilaretur calori per ſe ſeparato exiſtenti.

Ad undecimum dicendum, quod ſimilitudo, & conformitas, quamvis ſint relationes æquiparantiæ, non tamen ſemper utrumque extremorum denominatur in reſpectu ad alterum, ſed tunc tantum quando forma ſecundum quam attenditur ſimilitudo, vel conformitas, eadem ratione in utroque extremorum exiſtit; ſicut albedo in duobus hominibus, eo quod uterque convenienter poteſt dici alterius formam habere, quod ſignificatur cum aliquid ſimile alteri dicitur. Sed quando forma eſt in uno principaliter, in altero vero quaſi ſecundario, non recipitur ſimilitudinis reciprocatio; ſicut dicimus ſtatuam Herculis ſimilem Herculi, ſed non e converſo: non enim poteſt dici, quod Hercules habeat formam ſtatuæ, ſed ſolum quod ſtatua habeat Herculis formam. Et per hunc modum creaturæ dicuntur eſſe Deo ſimiles & conformes, non tamen e contra. Sed conformatio, cum ſit motus ad conformitatem, non importat æquiparantiæ relationem, ſed præſupponit aliquid ad cuius conformitatem alterum moveatur: unde poſteriora prioribus conformantur, ſed non e converſo.

Ad duodecimum dicendum, quod verbum Anſelmi eſt intelligendum non pro tanto quod homo ſemper faciat divinam voluntatem quantum in ipſo eſt, ſed quia divina voluntas ſemper de eo impletur, vel eo volente, vel eo nolente.

ARTICULUS VIII.

Utrum teneamur voluntatem noſtram voluntati divinæ conformare in volito.

1. 2. *quaſt.* XIX. *art.* 4.

Octavo quæritur, utrum teneamur conformare voluntatem noſtram voluntati divinæ in volito, ut ſcilicet teneamur velle hoc quod ſcimus Deum velle. Et videtur quod non. Paulus enim cupiebat diſſolvi, & eſſe cum Chriſto, ut dicitur Philipp. 1. Hoc autem Deus non volebat, unde ibidem ſubditur: (*a*) *Scio quod manebo propter vos*. Si ergo tenemur hoc velle quod Deus vult, Paulus cupiens diſſolvi, & eſſe cum Chriſto, peccabat; quod eſt abſurdum.

2. Præterea. Quod Deus ſcit, poteſt alteri revelare. Scit autem Deus aliquem eſſe reprobatum. Poteſt ergo alicui ſuam reprobationem revelare. Si ergo ponatur alicui revelare, ſequitur quod iſte teneatur velle ſuam damnationem, ſi tenemur velle hoc quod ſcimus Deum velle. Velle autem ſuam damnationem eſt contrarium caritati, per quam quilibet ſe diligit ad vitam æternam. Ergo teneretur aliquis velle contra caritatem; quod eſt inconveniens.

3. Præterea. Prælato tenemur ſicut Deo obedire, cum ei vice Dei obediamus. Sed non tenetur ſubditus facere, aut velle quidquid ſcit prælatum velle, ſi ſciat prælatum velle quod ipſe faciat, niſi hoc expreſſe ei præcipiat. Ergo non tenemur velle quidquid Deus ſcit, vel quidquid Deus vult nos velle.

4. Præterea. Quidquid eſt laudabile, & honeſtum, in Chriſto perfectiſſime, ac ſine omni contraria permixtione invenitur. Sed Chriſtus aliqua voluntate voluit contrarium eius quod ſcivit Deum velle: voluit enim aliqua voluntate non pati, ut oſtendit oratio qua oravit Matth. XXVI. 39. *Pater*, (*b*) *ſi fieri poteſt, tranſeat a me calix iſte*; cum tamen Deus vellet eum pati. Ergo velle quidquid Deus vult, non eſt laudabile, nec ad hoc tenemur.

5. Præterea. Auguſtinus in Lib. de civit. Dei (XIV. cap. VI. in med.) dicit: *Triſtitia eſt de his quæ nobis nolentibus accidunt*. Sed Beata Virgo dolorem ſenſit de filii morte, quem ſignificant verba Simeonis dicentis Luc. II. 35. *Tuam ipſius animam pertranſibit gladius*. Ergo Beata Virgo nolebat Chriſtum pati; Deus autem hoc volebat. Si ergo tenemur velle id quod Deus vult, Beata Virgo in hoc peccavit, quod eſt inconveniens; & ita videtur quod non teneamur conformare voluntatem noſtram divinæ in volito.

1. Sed contra. Super illud Pſalm. C. *Non adhæſit mihi cor pravum*, dicit Gloſſa (interlin.) „ Cor tortum habet qui „ non vult quæcumque Deus vult. “ Sed quilibet tenetur cordis tortitudinem vitare. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

2. Præterea. Secundum Tullium (Lib. de amicitia paulo ante med.) amicorum eſt

(*a*) Vulgata verſ. 25. *Scio quia manebo, & permanebo omnibus vobis*. (*b*) Ibi: *Si poſſibile eſt*.

Digitized by Google

eſt idem velle, & idem nolle. Sed quilibet tenetur habere amicitiam ad Deum. Ergo quilibet tenetur velle hoc quod Deus vult, & non velle quod non vult.

3. Præterea. Propter hoc debemus voluntatem noſtram divinæ conformare, quia voluntas Dei regula eſt noſtræ voluntatis, ut dicit Gloſſa (ordin.) ſuper illud Pſalm. xxxii. *Rectos decet collaudatio*. Sed volitum divinum eſt regula omnis alterius voliti, cum ſit primum volitum, & primum in quolibet genere ſit menſura eorum quæ ſunt poſt, ut dicitur in X. Metaph. Ergo tenemur volita noſtra conformare divino volito.

4. Præterea. Peccatum præcipue in perverſitate electionis conſiſtit. Sed perverſitas electionis eſt quando minus bonum magis bono præfertur. Hoc autem facit quicumque (a) non vult quod Deus vult, cum conſtet, id quod Deus vult, optimum eſſe. Ergo quicumque non vult id quod Deus vult, peccat.

5. Præterea. Secundum Philoſophum (III. Ethic. cap. iv. circa fin.) virtuoſus eſt regula, & menſura in omnibus humanis actibus. Sed Chriſtus eſt maxime virtuoſus. Ergo Chriſto maxime nos debemus conformare tamquam regulæ, & menſuræ. Sed Chriſtus voluntatem ſuam conformabat divinæ quantum ad volita, quod omnes beati faciunt. Ergo & nos tenemur voluntatem noſtram conformare divinæ quantum ad volita.

Reſpondeo dicendum, quod in volito quodammodo tenemur noſtram voluntatem conformare divinæ, quodammodo vero non. Secundum hoc enim, ut dictum eſt (artic. præced.) voluntatem noſtram divinæ conformare tenemur quod bonitas divinæ voluntatis regula eſt, & menſura omnis bonæ voluntatis. Cum autem bonum ex fine dependeat, voluntas bona dicitur ſecundum ordinem ad rationem volendi, quæ eſt finis. Comparatio vero voluntatis ad volitum abſolute, non facit actum voluntaris eſſe bonum, cum ipſum volitum ſe habeat quaſi materialiter ad rationem volendi, quæ eſt finis rectus: poteſt enim unum & idem volitum bene, vel male appeti, ſecundum quod in diverſos fines ordinatur; & e contrario diverſa, & contraria volita poteſt quis bene velle, in finem rectum referendo utrumque. Quamvis ergo voluntas Dei non poſſit eſſe niſi bona, & omne quodcumque vult, bene velit; tamen bonitas in ipſo actu voluntatis divinæ conſideratur ex ratione volendi, ideſt ex fine ad quem ordinat quidquid vult, qui eſt bonitas ſua.

Et ideo divinæ voluntati ſimpliciter in fine conformari tenemur; in volito autem nonniſi ſecundum quod illud volitum conſideratur ſub ordine ad finem. Qui quidem ordo ſemper nobis debet placere, quamvis hoc idem volitum poſſit nobis merito diſplicere ſecundum aliquam aliam conſiderationem, utpote ſecundum quod in contrarium finem eſt ordinabile. Et inde eſt quod voluntas humana ſecundum hoc invenitur conformari divinæ voluntati in volito quod ſe habet ad finem divinæ voluntatis. Voluntas enim beatorum, qui ſunt in continua contemplatione divinæ bonitatis, & ex ea regulant omnes ſuas affectiones, utpote plene cognoſcentes uniuſcuiuſque deſiderandorum ordinem ad ipſam, conformatur divinæ voluntati in quolibet ſuo volito: omne enim quod ſciunt Deum velle, volunt abſolute, & ſine aliquo motu in contrarium. Peccatores vero, qui ſunt averſi a voluntate divinæ bonitatis, diſcordant in pluribus ab his quæ Deus vult, ea improbantes, & nulla [illegible] attendentes. Iuſti vero viatores, quorum voluntas adhæret divinæ bonitati, & tamen eam non ita perfecte contemplantur, ut omnem ordinem volendorum ad ipſam manifeſte percipiant, conformantur quidem divinæ voluntati quantum ad illa volita quorum rationem percipiunt, quamvis in eis ſit aliqua affectio ad contrarium, laudabilis tamen propter alium ordinem in eis conſideratum. Quam tamen affectionem non obſtinate ſequuntur; ſed divinæ voluntati ſupponunt, dum eis placet quod ordo divinæ voluntatis in omnibus impleatur: ſicut ille qui vult patrem ſuum vivere propter affectum pietatis, quem Deus vult mori; ſi iuſtus ſit, hanc ſuam propriam voluntatem divinæ ſupponit, ut non impatienter ferat, ſi Dei voluntas in contrarium propriæ voluntatis impleatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus cupiebat diſſolvi, & eſſe cum Chriſto, tamquam per ſe bonum; nihilominus tamen placebat ei contrarium in ordine ad fructum quem Deus ex eius vita fieri volebat: unde dicebat: *Permanere autem in carne neceſſarium propter vos*.

Ad

(a) *Al. deeſt* non.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis de potentia abſoluta Deus poſſit revelare ſuam damnationem alicui, non tamen hoc poteſt fieri de potentia ordinaria, quia talis revelatio cogeret eum deſperare. Et ſi alicui talis revelatio fieret, deberet intelligi non ſecundum modum prophetiæ prædeſtinationis, vel præſcientiæ, ſed per modum prophetiæ comminationis, quæ intelligitur ſuppoſita conditione meritorum. Sed dato quod eſſet intelligenda ſecundum præſcientiæ prophetiam, adhuc non teneretur ille cui talis revelatio fieret, velle ſuam damnationem abſolute, ſed ſecundum ordinem iuſtitiæ, quo Deus vult perſiſtentes in peccato damnare. Non enim vult Deus ex parte ſua aliquem damnare, ſed ſecundum id quod ex nobis eſt, ut ex ſupradictis patet. Unde velle ſuam damnationem abſolute, non eſſet conformare voluntatem ſuam divinæ, ſed voluntati peccati.

Ad tertium dicendum, quod voluntas prælati non eſt regula noſtræ voluntatis ſicut divina voluntas, ſed præceptum eius: & ideo non eſt ſimile.

Ad quartum dicendum, quod paſſio Chriſti dupliciter conſiderari poterat: uno modo per ſe, inquantum ſcilicet erat quædam afflictio innocentis; alio modo ſecundum ordinem ad fructum ad quem Deus eam ordinabat: & ſic erat a Deo volita, non autem primo modo. Voluntas ergo Chriſti, quæ poterat iſtum ordinem conſiderare, ſcilicet voluntas rationis, hanc paſſionem volebat, ſicut & Deus; ſed voluntas ſenſualitatis, cuius eſt non conferre, ſed in aliquid abſolute ferri, non volebat hanc paſſionem; & in hoc divinæ voluntati quodammodo in volito conformabatur, quando nec ipſe Deus paſſionem Chriſti vellet ſecundum ſe ſolum conſideratam.

Ad quintum dicendum, quod voluntas B. Virginis diſſentiebat a paſſione Chriſti in ſe conſiderata; volebat tamen fructum ſalutis, qui ex paſſione Chriſti conſequebatur; & ita divinæ voluntati conformabatur quantum ad hoc quod volebat.

Ad primum quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod verba Gloſſæ ſunt intelligenda de volitis divinæ voluntatis, ſecundum quod ſtant ſub ordine ad finem, & non abſolute.

Ad ſecundum dicendum, quod amicitia conſiſtit in concordia voluntatum magis quo ad finem quam quo ad ipſa volita: plus enim eſſet amicus febricitanti Medicus qui ei vinum negaret propter deſiderium ſanitatis, quam ſi vellet eius deſiderio ſatisfacere de vini potatione in periculum ſanitatis.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ſupra (artic. 4. huius quæſt.) dictum eſt, primum volitum a Deo, quod eſt menſura, & regula omnium aliorum volitorum, eſt finis voluntatis eius, ſcilicet ſua bonitas; omnia vero alia non vult niſi propter hunc finem: & ideo dum voluntas noſtra divinæ voluntati conformatur in fine, ad primum volitum omnia noſtra volita regulantur.

Ad quartum dicendum, quod electio habet in ſe & rationis iudicium, & appetitum. Si ergo aliquis iudicio præferat id quod eſt minus bonum, magis bono, erit perverſitas electionis; non autem ſi præferat in appetendo: non enim homo tenetur proſequi meliora ſemper in operando, niſi ſint talia ad quæ ex præcepto obligetur: aliter enim quilibet teneretur ſequi perfectionis conſilia, quæ conſtat eſſe meliora.

Ad quintum dicendum, quod quædam ſunt in quibus Chriſtum admirari poſſumus, non imitari; ſicut ea quæ pertinent ad Divinitatem eius, & ad beatitudinem quam habuit adhuc viator exiſtens; ad quod pertinebat quod Chriſtus quantum ad volita rationis voluntatem divinæ voluntati conformabat.

QUAESTIO XXIV.

De libero arbitrio,

in quindecim articulos diviſa.

PRimo quæritur, utrum homo ſit liberi arbitrii.

Secundo. Utrum liberum arbitrium ſit in brutis.

Tertio. Utrum liberum arbitrium ſit in Deo.

Quarto. Utrum liberum arbitrium ſit potentia, vel non.

Quinto. Utrum liberum arbitrium ſit una potentia, vel plures.

Sexto. Utrum liberum arbitrium ſit voluntas, vel potentia alia a voluntate.

Septimo. Utrum poſſit eſſe aliqua creatura quæ liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono.

Octavo. Utrum liberum arbitrium creaturæ poſſit confirmari in bono per aliquod donum gratiæ.

Nono. Utrum liberum arbitrium ho-

minis in ſtatu viæ poſſit confirmari in bono.

Decimo. Utrum liberum arbitrium creaturæ poſſit eſſe obſtinatum in malo, vel immutabiliter firmatum.

Undecimo. Utrum liberum arbitrium hominis in ſtatu viæ poſſit eſſe obſtinatum in malo.

Duodecimo. Utrum liberum arbitrium ſine gratia, in ſtatu peccati mortalis poſſit vitare peccatum mortale.

Tertiodecimo. Utrum aliquis in gratia exiſtens poſſit vitare peccatum mortale.

Quartodecimo. Utrum liberum arbitrium poſſit in bonum ſine gratia.

Quintodecimo. Utrum homo ſine gratia poſſit ſe præparare ad gratiam habendam.

ARTICULUS I.

Utrum homo ſit liberi arbitrii.

I. Part. quaſt. lxxxiii. *art.* 1.

QUæſtio eſt de libero arbitrio: & primo quæritur, utrum in homine ſit liberum arbitrium. Et videtur quod non. Ut enim dicitur Hierem. x. 23. *Non eſt hominis via, nec viri eſt ut ambulet, & dirigat greſſus ſuos*. Secundum hoc autem dicitur aliquis eſſe liberi arbitrii, quod eſt dominus ſuorum operum. Ergo homo non eſt liberi arbitrii.

2. Sed diceretur, quod verbum Prophetæ intelligitur de actibus meritoriis, qui non ſunt in naturali hominis poteſtate. Sed contra: ea quæ non ſunt in poteſtate noſtra, non ſumus liberi arbitrii. Si ergo merita non ſunt in poteſtate noſtra, non ſumus liberi arbitrii ad merendum; & ſic actus meritorii non procedunt a libero arbitrio.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in I. Metaph. (cap. II. a med.) *liberum eſt quod ſui cauſa eſt*. Sed mens humana habet aliam cauſam ſui motus quam ſe ipſam, ſcilicet Deum: quia Rom. I. ſuper illud, *Propterea tradidit illos Deus*, dicit Gloſſa (ord. ex Auguſt. in Lib. de gratia, & lib. arbit. cap. xxi.) „Manifeſtum eſt Deum operari in mentibus „hominum ad convertendas voluntates „eorum in quocumque voluerit." Ergo mens humana non eſt liberi arbitrii.

4. Sed diceretur, quod mens humana eſt ſicut cauſa principalis ſui actus, Deus autem ſicut remota; & hoc non impedit mentis libertatem. Sed contra. Quanto aliqua cauſa magis influit in effectum, tanto eſt principalior. Sed cauſa prima plus influit in effectum quam ſecunda, ut dicitur in Lib. de cauſis (propoſ. I.) Ergo cauſa prima eſt principalior quam ſecunda; & ita mens noſtra non eſt principalis cauſa ſui actus, ſed Deus.

5. Præterea. Omne quod movet, eſt ſicut inſtrumentum, ut patet per Commentatorem in VIII. Phyſic. (com. xxxv.) Inſtrumentum autem non eſt liberum ad agendum, cum non agat niſi ſecundum quod aliquis eo utitur. Cum ergo mens humana non operetur niſi mota a Deo, videtur quod non ſit liberi arbitrii.

6. Præterea. Liberum arbitrium dicitur eſſe facultas voluntatis, & rationis, qua bonum eligitur gratia aſſiſtente, vel malum eadem deficiente. Sed multi ſunt qui non habent gratiam. Ergo non poſſunt libere eligere bonum; & ita non habent liberum arbitrium ad bona.

7. Præterea. Servitus libertati opponitur. Sed in homine invenitur ſervitus peccati: quia *qui facit peccatum, ſervus eſt peccati*, ut dicitur Ioan. VIII. 34. Ergo in homine non eſt liberum arbitrium.

8. Præterea. Anſelmus dicit in Libro de libero arbitrio: *Si haberemus potentiam peccandi, & non peccandi, gratia non indigeremus*. Potentia autem peccandi, & non peccandi eſt liberum arbitrium. Ergo cum gratia indigeamus, liberum arbitrium non habemus.

9. Præterea. Ab optimo unumquodque denominandum eſt, ut ex Philoſopho habetur in II. de Anima (com. xlix.) Sed optimum inter humanos actus ſunt actus meritorii. Cum igitur ad hos homo non ſit liberi arbitrii: quia, ut dicitur Ioan. xv. 5. *ſine me nihil poteſtis facere*, quod de actibus meritoriis intelligitur: videtur quod homo non ſit dicendus liberi arbitrii.

10. Præterea. Auguſtinus dicit: *Quia homo noluit abſtinere a peccato cum potuit, inflictum eſt ei non poſſe cum velit*. Ergo non eſt in poteſtate hominis peccare, & non peccare; & ſic videtur non eſſe dominus ſuorum actuum, nec liberi arbitrii.

11. Præterea. Bernardus (in Lib. de gratia, & lib. arb. inter princ. & med.) diſtinguit triplicem libertatem, ſcilicet libertatem arbitrii, libertatem conſilii, & libertatem beneplaciti: & dicit, quod liber-

bertas arbitrii eſt qua diſcernimus quid liceat, libertas conſilii qua diſcernimus quid expediat, libertas beneplaciti, qua diſcernimus quid libeat. Sed diſcretio humana per ignorantiam eſt ſauciata. Ergo videtur quod libertas arbitrii, quæ in diſcretione conſiſtit, in homine poſt peccatum non remanſit.

12. Præterea. Reſpectu eorum homo non habet libertatem reſpectu quorum habet neceſſitatem. Sed reſpectu peccatorum homo habet neceſſitatem: quia poſt peccatum, ſecundum Auguſtinum, neceſſe eſt hominem peccare, ante reparationem quidem mortaliter, poſt reparationem vero ſaltem venialiter. Ergo ad peccata homo non eſt liberi arbitrii.

13. Præterea. Quidquid Deus præſcit, neceſſe eſt evenire, cum præſcientia Dei falli non poſſit. Sed omnes actus humanos Deus præſcit. Ergo de neceſſitate eveniunt; & ita homo non eſt liberi arbitrii ad agendum.

14. Præterea. Quanto aliquod mobile eſt magis propinquum primo motori, tanto eſt magis uniforme in ſuo motu; ſicut patet de corporibus cæleſtibus, quorum motus ſemper eodem modo ſe habent. Sed cum omnis creatura a Deo moveatur, movet enim creaturam corporalem per tempus, & locum, ſpiritualem vero per tempus, ut dicit Auguſtinus VIII. ſuper Geneſim ad litteram (cap. xx.) rationalis creatura eſt mobile propinquiſſimum Deo, qui eſt primus omnium motor. Ergo habet motum maxime uniformem; & ſic facultas eius ad plura non ſe extendit, ut per hoc poſſit dici liberi arbitrii.

15. Præterea. Secundum Philoſophum in II. cæli & mundi (com. lxii. & ſequent.) de nobilitate ſupremi cæli eſt ut finem ſuum motu unico conſequatur. Sed anima rationalis eſt nobilior illo cælo, cum ſpiritus corpori præferatur, ſecundum Auguſtinum VIII. de civit. Dei (IV. de Trinit. cap. xiv. in princ. & XII. ſuper Geneſim cap. xvi.) Ergo anima humana habet unicum motum; & ita non videtur eſſe liberi arbitrii.

16. Præterea. Decuit divinam bonitatem ut creaturam ſublimiſſimam optime collocaret. Sed optime collocatum eſt quod immobiliter optimo adhæret. Ergo decuit ut Deus rationalem naturam, quæ eſt ſublimiſſima inter creaturas, faceret talem quæ ſibi immobiliter adhæreret: quod, ſi eſſet liberi arbitrii, ut videtur, non haberet. Ergo decuit ut natura rationalis ſine libero arbitrio fieret.

17. Præterea. Philoſophi definiunt, liberum arbitrium eſſe liberum de ratione iudicium: iudicium vero rationis cogi poteſt virtute demonſtrationis. Quod autem cogitur, non eſt liberum. Ergo homo non eſt liberi arbitrii.

18. Præterea. Propter hoc intellectus, ſeu ratio cogi poteſt, quia eſt aliquod verum cui nulla falſitas admiſcetur, nec apparentia falſitatis: unde non eſt intellectus ſubterfugere quin ei aſſentiat. Sed ſimiliter invenitur aliquod bonum cui nihil malitiæ admiſcetur nec ſecundum rei veritatem, nec ſecundum apparentiam. Cum ergo bonum ſit obiectum voluntatis, ſicut verum intellectus, videtur quod ſicut intellectus cogitur, ita voluntas; & ſic homo non habet libertatem nec quantum ad voluntatem, nec quantum ad rationem; & ſic non habebit liberum arbitrium, quod eſt facultas voluntatis, & rationis.

19. Præterea. Secundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. v. a med.) qualis unuſquiſque eſt, talis finis videtur ei. Sed non eſt in poteſtate noſtra quod ſumus tales, vel tales; cum hoc homo ex nativitate habeat, & dependeat, ut quibuſdam videtur, ex diſpoſitione ſtellarum. Ergo non eſt in poteſtate noſtra ut hunc, vel illum finem approbemus. Sed omne iudicium de agendis ex fine ſumitur. Ergo non ſumus liberi arbitrii.

20. Præterea. Liberum neceſſitati opponitur. Sed reſpectu quorumdam voluntas hominis neceſſitatem habet, de neceſſitate enim vult beatitudinem. Ergo non habet reſpectu omnium libertatem; & ita non eſt liberi arbitrii quantum ad omnia.

Sed contra eſt quod dicitur Eccli. xv. 14. *Deus ab initio conſtituit hominem, & reliquit eum in manu conſilii ſui*: Gloſſa (interlin.) „ideſt in poteſtate liberi arbitrii.“

Præterea. Invenitur in rebus aliquod agens quod agit ex nihilo, & non ex neceſſitate, ſcilicet Deus; aliquod etiam agens quod agit ex aliquo, & ex neceſſitate, ſicut agentia naturalia. Sed poſitis extremis in rerum natura, conſequens eſt ut media ponantur, ſecundum Philoſophum in II. cæl. & mund. (com. xviii.) Inter hæc autem duo non poteſt eſſe niſi duplex medium; quorum alterum eſt impoſſibile eſſe, ſcilicet agens ex nihilo, & de neceſſitate: ex nihilo enim agere ſolius Dei eſt, qui non ex neceſſitate agit, ſed ex voluntate. Ergo relinquitur eſſe ali-

Digitized by Google

aliqoid quod agat ex aliquo, & non ex neceſſitate; & hoc eſt rationalis natura, quæ agit ex præſuppoſita materia, & noo ex oeceſſitate, ſed ex arbitrii libertate.

Præterea. Liberum arbittium eſt facultas voluntatis, & tationis. Sed in homine ioveoitur ratio, & voluntas. Ergo & liberum arbitrium.

Præterea. Secundum Philoſophum in III. Ethic. conſilium non eſt niſi eorum quæ io nobis ſunt. Sed homines de ſuis actibus conſiliantur. Ergo homines ſunt domini ſuotum actuum, & per hoc liberi arbitrii.

Præterea. Præcepta, & prohibitiooes fieri non debent niſi ei qui poteſt facere, & non facere: alias enim fruſtra fierent. Sed homini divinitus fiunt prohibitiones, & præcepta. Ergo in hominis poteſtate eſt facere, & non facere; & ita eſt liberi arbitrii.

Præterea. Nullus debet puniri, vel præmiari pro eo quod non eſt in eius poteſtate facere, & non facere. Sed homo iuſte a Deo punitur, & præmiatur pro ſuis operibus. Ergo homo poteſt operari, & non operarl; & ita eſt liberi arbitril.

Præterea. Omnium quæ fiunt, aliquam cauſam ponere oportet. Sed humanorum actuum non poſſumus ponere cauſam ipſnm Deum Immediate: quia ea quæ a Deo immediate ſunt, non poſſunt eſſe niſi bona; actns autem humani ſunt quandoque boni, quandoque mali. Similiter non poteſt dici, quod humanorum actuum ſit cauſa neceſſitas: quia ex neceſſitate proveniunt quæ ſemper eodem modo ſe habent, quod in humanis actibus non videmus. Similiter non poteſt dici, qnod fatum, vel ſtellarum diſpoſitio ſit cauſa eorum: quia oportet actus humanos ex neceſſitate accidere, ſicut & cauſa neceſſaria eſt. Nec etiam natura eorum cauſa eſſe poteſt, quod oſtendit humanorum actuum varietas: natura enim determinata eſt ad unum, nec ab eo deficit niſi in minori parte. Nec fortuoa, vel caſus humanorum actuum cauſa eſſe poteſt: quia fortuna, & caſus ſunt cauſa eorum quæ raro, & præter intentionem accidunt, ut dicitur in II. Phyſic. (commeot. l. & ſequent.) quod in bumanis actibus non apparet. Relinquitur igitur ipſum hominem facientem, eſſe principium ſuorum propriorum actuum; & per hoc eſſe liberi arbitrii.

Reſpondeo dicendum, quod abſque omni dubitatione hominem arbitrio liberum pooere oportet. Ad hoc enim fides aſtringit, cum ſioe libero arbitrio non poſſit eſſe meritum, vel demeritum, iuſta pœna, vel præmium. Ad hoc etiam manifeſta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere uoum eligere, & aliud refutare. Ad hoc etiam evidens ratio cogit; quam quidem ad inveſtigationem liberi arbitrii origioem ſequeotes, hoc modo procedemus.

In rebus enim quæ moventur, vel aliquid agunt, hæc invenitur differentia, quod quædam principium ſui motus, vel operationis in ſe ipſis habent; quædam vero extra ſe, ſicut ea quæ per violentiam moventur, in quibus principium eſt extra, nil conferente vim paſſo, ſecundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. 1.) in quibus liberum arbitrium pooere non poſſumus, eo quod non ſunt cauſa ſui motus: liberum autem eſt quod ſui cauſa eſt, ſecundum Philoſophum in ptinc. Metaphyſ. Eorum autem quorum ptincipium motus, & operis in ipſis eſt, quædam talia ſunt quod ipſa ſe ipſa movent, ſicut animalia; quædam autem quæ non movent ſe ipſa, quamvis in ſe ipſis ſui motus aliquod principium habent, ſicut gravia, & levia: non enim ipſa ſe ipſa movent, cum non poſſint diſtingui in duas partes, quarum una ſit movens, & alia mota, ſicut in animalibus iovenitur; quamvis motus eorum conſequatur aliquod principium in ſe ipſis, ſcilicet formam: quam quia a generante habent, dicuntur a generante moveri per ſe ſecundum Philoſophum in VIII. Phyſic. (comment. xxxii.) ſed a removente prohibens per accidens: & hæc moventur ſe ipſis, ſed non a ſe ipſis. Unde nec in his liberum arbitrium invenitur: quia non ſunt ſibi ipſis cauſa agendi, vel movendi; ſed aſtringuntur ad agendum, vel movendum per id quod ab altero receperunt. Eorum autem quæ a ſe ipſis moventur, quorumdam motus ex iudicio rationis proveniunt, qnorumdam vero ex indicio naturali. Ex iudicio rationis homines agunt, & moventur, conferunt enim de agendis; ſed ex iudicio naturali agunt, & moventur omnia bruta. Quod quidem patet tum ex boc quod omnia quæ ſunt eiuſdem ſpeciei, ſimiliter operantur, ſicut omnes hirundines ſimiliter faciunt nidum: tum ex boc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum, & non ad omnia, ſicut apes non habent induſtriam ad faciendum aliquod aliud opus niſi favos mellis; & ſimiliter eſt de aliis animalibus.

Unde recte conſideranti apparet quod

per

Digitized by Google

per quem modum attribuitur motus, & actio corporibus naturalibus inanimatis, per eumdem modum attribuitur brutis animalibus iudicium de agendis: ſicut enim gravia, & levia non movent ſe ipſa, ut per hoc ſint cauſa ſui motus; ita nec bruta iudicant de ſuo iudicio, ſed ſequuntur iudicium ſibi a Deo inditum, & ſic non ſunt cauſa ſui arbitrii, nec libertatem arbitrii habent. Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis poteſt de ſuo arbitrio iudicare, inquantum cognoſcit rationem finis, & eius quod eſt ad finem, & habitudinem, & ordinem unius ad alterum: & ideo non eſt ſolum cauſa ſui ipſius in movendo, ſed in iudicando; & ideo eſt liberi arbitrii, ac ſi diceretur liberi iudicii de agendo, vel non agendo.

Ad primum ergo dicendum, quod in opere hominis duo eſt invenire: ſcilicet electionem operum, & hæc ſemper in hominis poteſtate conſiſtit; & operum geſtionem, ſive executionem, & hæc non ſemper in poteſtate hominis eſt; ſed divina providentia (*a*) gubernante propoſitum hominis ad finem quandoque perducitur, quandoque vero non. Et ideo homo non dicitur eſſe liber ſuarum actionum, ſed liber electionis, quæ eſt iudicium de agendis. Et hoc ipſum nomen liberi arbitrii demonſtrat. Vel poteſt diſtingui de meritorio opere, ſicut in obiectionibus tactum eſt. Tamen prima reſponſio eſt Gregorii Niſſeni (in Lib. de lib. arb. cap. ult.)

Ad ſecuudum dicendum, quod opus meritorium a non meritorio non diſtat in quid agere, ſed in qualiter agere: nihil enim eſt quod unus homo meritorie agat, & ex caritate, quod alius non poſſit abſque merito agere, vel velle. Et ideo hoc quod homo non poteſt ſine gratia agere meritoria, nihil derogat perfectæ libertati: quia homo dicitur eſſe liberi arbitrii, ſecundum quod poteſt agere hoc vel illud, non ſecundum quod poteſt ſic vel ſic agere: quia ſecundum Philoſophum (V. Ethic. cap. IX.) ille qui nondum habet habitum virtutis, non habet in ſua poteſtate agere taliter qualiter virtuoſus agit, niſi inquantum poteſt acquirere habitum virtutis. Gratiam autem, quæ opera meritoria facit, quamvis homo non poſſit ex libero arbitrio acquirere, poteſt tamen ſe ad gratiam habendam præparare, quæ ei a Deo non denegabitur, ſi fecerit quod in ſe eſt. Et ideo non eſt omnino extra poteſtatem liberi arbitrii opera meritoria agere; quamvis ad hoc per ſe poteſtas liberi arbitrii non ſufficiat, eo quod modus qui ad meritum requiritur, facultatem naturæ excedit; non autem modus qui eſt in operibus ex virtutibus politicis. Nullus autem diceret, propter hoc hominem non eſſe liberi arbitrii, quia non poteſt taliter velle, vel eligere qualiter Deus, vel Angelus.

Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in unoquoque agente etiam ſecundum modum illius agentis, ſicut cauſa prima operatur in operatione cauſæ ſecundæ, cum ſecunda cauſa non poſſit in actum procedere niſi per virturem cauſæ primæ. Unde per hoc quod Deus eſt cauſa operans in cordibus hominum, non excluditur quin ipſæ humanæ mentes ſint cauſæ ſuorum motuum: unde non rollitur ratio libertatis.

Ad quartum dicendum, quod cauſa prima dicitur eſſe principalis ſimpliciter loquendo, propter hoc quod magis influit in effectum; ſed cauſa ſecunda ſecundum quid principalis eſt, inquantum effectus ei magis conformatur.

Ad quintum dicendum, quod inſtrumentum dupliciter dicitur. Uno modo proprie, quando ſcilicet aliquid ita ab altero movetur quod non confertur ei a movente aliquod principium talis motus, ſicut ſerra movetur a carpentario; & tale inſtrumentum eſt expers libertatis. Alio modo dicitur inſtrumentum magis communiter quidquid eſt movens ab alio motum, ſive ſit in ipſo principium ſui motus, ſive non; & ſic ab inſtrumento non oportet quod omnino excludatur ratio libertatis: quia aliquid poteſt eſſe ab alio motum, quod tamen ſe ipſum movet: & ita eſt de mente humana.

Ad ſextum dicendum, quod ille qui non habet gratiam, poteſt eligere bonum, ſed non meritorie: hoc autem non derogat libertati arbitrii, ut dictum eſt (in ſolut. ad 2. argum.)

Ad ſeptimum dicendum, quod ſervitus peccati non dicit coactionem; ſed vel inclinationem, inquantum peccatum præcedens aliquo modo inducit ad ſequentia; vel per defectum virtutis naturalis, quæ non poteſt ſe a macula peccari eripere, cui ſe ſemel ſubdidit: & ideo ſemper in homine remanet libertas a coactione, per quam naturaliter eſt liberi arbitrii.

Ad octavum dicendum, quod Anſelmus in verbis illis loquitur quaſi obiiciendo: ipſe

(*a*) *Al.* gubernante præſuppoſitum &c.

ipſe enim poſtmodum oſtendit quod indigentia gratiæ libero arbitrio noo contradicir.

Ad nonum dicendum, quod ad ipſum opus quod eſt meritorium, ſe extendit poteſtas liberi arbitrii, quamvis non ſine Deo, ſine cuius virtute uihil eſt in mundo quod agere poſſit; ſed motus ille quo opus ſit meritorium, naturalem facultatem excedit, ut dictum eſt (loc. cit.)

Ad decimum dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio. Quidam euim dicunt, quod homo in peccato mortali exiſtens non poteſt vitare diu quin mortaliter peccet; poteſt tamen vitare hoc vel illud peccatum mortale, ſicut communiter omnes dicunt de peccatis venialibus: & ſic noo videtur hæc neceſſitas tollere arbitrii libertatem. Alia opinio eſt, quod homo io peccato mortali exiſtens poteſt omne peccatum mortale vitare; oon tamen poteſt vitare quin ſit ſub peccato, quia non poteſt per ſe ipſum a peccato reſurgere, ſicut potuit per ſe ipſum in peccatum cadere: & ſecundum hoc facilius ſuſtinetur arbitrii libertas. De hoc tameo infra quæretur, cum erit quæſtio de poteſtate liberi arbitrii.

Ad undecimum dicendum, quod voluntas noſtra fertur in finem, vel in id quod eſt ad finem: iu finem vero honeſtum, vel delectabilem, vel utilem, ſecundum quod triplex bonum diſtinguitur, honeſtum, utile, & delectabile. Reſpectu ergo finis honeſti ponit Bernardus libertatem arbitrii; reſpectu boni utilis, quod eſt ad finem, libertatem conſilii; reſpectu autem boni delectabilis libertatem beneplaciti. Quamvis autem diſcretio ſit per ignorantiam diminuta, non tamen omoino ablata: & ideo libertas arbitrii per peccatum eſt quidem debilitata, ſed non omaino amiſſa.

Ad duodecimum dicendum, quod homo habet neceſſe peccare poſt peccarum ante reparationem, ideſt habere peccatum; non autem habet neceſſe uti peccato ſecundum unam opinionem. Sic igitur dupliciter peccare dicirur, ſicut & videre, ſecundum Philoſophum in II. de Anima. Vel ſecundum aliam opinionem habet neceſſe peccare aliquo peccato, cum tamen reſpectu nullius habeat neceſſitatem.

Ad decimumtertium dicendum, quod ex præſcientia Dei non poteſt concludi quod actus noſtri ſint neceſſarii neceſſitate abſoluta, quæ dicitur neceſſitas conſequeotis; ſed neceſſitate conditionata, quæ dicitur neceſſitas conſequentiæ, ut patet per Boetium in fiue de conſolat. Philoſophiæ (Lib. V. proſa ult. a med.)

Ad decimumquartum dicendum, quod moveri dupliciter dicitur. Uno modo proprie, prout Philoſophus definit motum iu III. Phyſic. (com. ix. & x.) dicens, quod motus eſt *actus exiſtentis in potentia ſecundum quod huiuſmodi*: & ſic verum eſt quod quanto aliquod mobile propinquius eſt primo motori, tanto io eo maior uniformitas motus invenitur: quia quanto eſt propinquius primo motori, tanto eſt perfectius, & magis in actu exiſtens, & minus in potentia, & ideo paucioribus motibus mobile. Alio modo dicitur motus large operatio quælibet, ſicut iotelligere, vel ſentire: & ſic accipiendo motum Philoſophus dicit in III. de Anioa (com. xxviii.) quod motus eſt *actus perfecti*, quia unumquodque operatur ſecundum quod eſt in actu. Et ſic quodammodo propoſitio habet veritatem, quodammodo vero non. Si enim uniformitas motus attendatur ex parte effectuum, ſic falſitatem habet: quia quaoto aliquod operans eſt virtuoſius, & perfectius, tanto ad plures effectus eius virtus ſe extendit. Si vero atteodatur quaotum ad modum agendi, ſic propoſitio veritateo habet: quia quaoto eſt perfectius aliquod operans, tanto magis obſervat eumdem modum in agendo: quia minus variatur a ſua oatura, & diſpoſitione, quam ſequitur modus agendi. Meotes autem rationales dicuntur eſſe mobiles non primo modo motus, quia talis motus eſt ſolum corporum; ſed ſecundo. Sic etiam Plato poſuit primum movens movere ſe ipſum, inquantum vult ſe, & intelligit ſe, ut Commentator dicit io VIII. Phyſic. (com. xl.) Et ideo non oportet quod mentes rationales ſint determinatæ ad aliquos effectus; ſed reſpectu multorum efficaciam habeot, ratione cuius competit eis libertas.

Ad decimumquiotum dicendum, quod non ſemper oportet illud nobilius eſſe quod paucioribus motibus, vel operationibus ſuum finem conſequi poteſt: quia aote aliquid conſequitur perfectiorem finem pluribus operationibus, quam alterum unica operatione cooſequi poſſit, ſicut idem Philoſophus dicit (II. de cælo com. lxii.) Et hoc modo mentes rationales perfectiores ioveniuntur ſummo cælo, quod unum tantum motum habet, quia perfectiorem finem conſequitur, quamvis pluribus operationibus.

Ad decimumſextum dicendum, quod quamvis creatura eſſet melior, ſi immobi-

Digitized by Google

biliter Deo adhæreret; tamen illa eſt bona quæ poteſt Deo adhærere, & non adhærere: & ita melius eſt univerſum ubi utraque creatura invenitur, quam ſi altera tantum invenitur. Et hæc eſt reſponſio Auguſtini. Vel poteſt dici ſecundum Gregorium Niſſenum (Lib. VII. qui eſt de lib. arb. cap. ult.) & Damaſcenum (Lib. II. cap. XXVII.) quod hoc eſt impoſſibile aliquam creaturam eſſe voluntate immutabili adhærentem Deo per propriam naturam, eo quod cum ſit ex nihilo, flexibilis eſt. Si tamen aliqua creatura immobiliter adhæreret Deo, non propter hoc privatur libero arbitrio: quia poteſt adhærendo multa facere, vel non facere.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod judicium cui attribuitur libertas, eſt judicium electionis; non autem judicium quo ſententiat homo de concluſionibus in ſcientiis ſpeculativis: nam ipſa electio eſt quaſi quædam ſcientia de præconſiliatis.

Ad decimumoctavum dicendum, quod ſicut aliquid verum eſt quod propter impermixtionem falſi de neceſſitate ab intellectu recipitur, ſicut prima principia demonſtrationis; ita eſt aliquod bonum quod propter malitiæ impermixtionem de neceſſitate a voluntate appetitur, ſcilicet ipſa felicitas. Non tamen ſequitur quod ab illo objecto voluntas cogatur: quia coactio dicit aliquid contrarium voluntati, quæ eſt proprie inclinatio volentis; non autem dicit aliquid contrarium intellectui, qui non dicit inclinationem intelligentis. Nec ex neceſſitate illius boni inducitur neceſſitas voluntatis reſpectu aliorum volendorum, ſicut ex neceſſitate primorum principiorum inducitur intellectui neceſſitas ad aſſentiendum concluſionibus, eo quod alia volita non habent neceſſariam habitudinem ad illud primum volitum vel ſecundum veritatem, vel ſecundum apparentiam, ut ſcilicet abſque illis primum volitum haberi non poſſit; ſicut concluſiones demonſtrativæ habent neceſſariam habitudinem ad principia ex quibus demonſtrantur, ita quod concluſionibus non exiſtentibus veris neceſſe eſt principia non eſſe vera.

Ad decimumnonum dicendum, quod homines ex nativitate non conſequuntur aliquam diſpoſitionem immediate in anima intellectiva, per quam de neceſſitate inclinentur ad aliquem finem eligendum, nec a corpore cæleſti, nec ab aliquo alio, niſi quod ex ipſa ſui natura ineſt eis neceſſarios appetitus ultimi finis, ſcilicet beatitudinis, quod non impedit arbitrii libertatem, cum diverſæ viæ remaneant eligibiles ad conſecutionem illius finis: & hoc ideo quia corpora cæleſtia non habent immediatam impreſſionem in animam rationalem. Ex nativitate autem conſequitur in corpore nati aliqua diſpoſitio tum ex virtute corporum cæleſtium, tum ex cauſis inferioribus, quæ ſunt ſemen, & materia concepta, per quam anima quodammodo ad aliquid eligendum prona efficitur, ſecundum quod electio animæ rationalis inclinatur ex paſſionibus, quæ ſunt in appetitu ſenſitivo, qui eſt potentia corporalis conſequens corporis diſpoſitiones. Sed ex hoc nulla neceſſitas inducitur eis ad eligendum, cum in poteſtate animæ rationalis ſit accipere, vel etiam refutare paſſiones ſubortas. Poſtmodum vero homo efficitur aliqualis per aliquem habitum acquiſitum, cujus nos cauſa ſumus, vel infuſum, qui ſine noſtro conſenſu non datur, quamvis ejus cauſa non ſimus. Et ex hoc habitu efficitur quod homo efficaciter appetat finem conſonum illi habitui; & tamen ille habitus neceſſitatem non inducit, nec libertatem electionis tollit.

Ad vigeſimum dicendum, quod cum electio ſit quoddam judicium de agendis, vel judicium conſequatur, de hoc poteſt eſſe electio quod ſub judicio noſtro cadit. Judicium autem in agendis ſomitur ex fine, ſicut de concluſionibus ex principiis. Unde ſicut de primis principiis non judicamus, ea examinantes, ſed naturaliter eis aſſentimus, & ſecundum ea omnia alia examinamus; ita & in appetibilibus, de fine ultimo non judicamus judicio diſcuſſionis, vel examinationis, ſed naturaliter approbamus: propter quod de eo non eſt electio, ſed voluntas. Habemus ergo reſpectu ejus liberam voluntatem, cum neceſſitas naturalis inclinationis libertati non repugnet, ſecundum Auguſtinum V. de civitate Dei (I. cap. XX.) non autem liberum judicium, proprie loquendo, cum non cadat ſub electione.

ARTICULUS II.

Utrum liberum arbitrium ſit in brutis.

I. Part. quaſt. LXXXIII. *art.* I.

Secondo quæritur, utrum liberum arbitrium ſit in brutis. Et videtur quod ſic. Secundum hoc enim dicimur eſſe li-

beri

beri arbitrii, quod actus noſtri ſunt voluntarii. Sed voluntario & pueri, & bruta communicant, ſecundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. 1. non procul a fin.) Ergo liberum arbitrium eſt in brutis.

2. Præterea. Secundum Philoſophum in VIII. Phyſic. (com. xxix.) in omni eo quod movet ſe ipſum, eſt moveri, & non moveri. Sed bruta movent ſe ipſa. Ergo in eis eſt moveri, & non moveri. Sed ſecundum hoc dicimur eſſe liberi arbitrii, quod in nobis eſt agere aliquid, ut patet per Gregorium Niſſenum (Lib. VII. qui eſt de lib. arb. cap. ult.) & Damaſcenum (Lib. II. cap. xxvi.) Ergo in brutis eſt liberum arbitrium.

3. Præterea. Liberum arbitrium duo importat, ſcilicet iudicium, & libertatem: quorum utrumque eſt invenire in brutis: habent enim aliquod iudicium de agendis, quod patet ex hoc quod unum proſequuntur, & aliud fugiunt; habent etiam libertatem, cum poſſint movere, & moveri. Ergo in eis eſt liberum arbitrium.

4. Præterea. Poſita cauſa, ponitur effectus. Sed Damaſcenus poſuit cauſam libertatis arbitrii hoc quod anima noſtra a verſione incipit: quia ex nihilo eſt, & ideo vertibilis eſt, & ſe habet ad multa in potentia. Sed anima bruti a verſione incipit. Ergo in ea eſt liberum arbitrium.

5. Præterea. Illud dicitur eſſe liberum quod non eſt obligatum alicui. Sed anima bruti non eſt obligata ad alterum oppoſitorum: quia potentia ipſius non eſt determinata ad unum, ſicut potentia rerum naturalium, quæ ſemper idem faciunt. Ergo anima bruti habet liberum arbitrium.

6. Præterea. Pœna non debetur niſi ei qui habet liberum arbitrium. Sed in veteri lege frequenter invenitur pœna inflicta brutis, ſicut Exod. xix. patet de beſtia tangente montem, & xxi. de bove cornupeta, & Lev. xx. de iumento cui mulier ſuccubuit. Ergo bruta videntur eſſe liberi arbitrii.

7. Præterea. Hoc eſt ſignum quod homo ſit liberi arbitrii, ut Sancti dicunt, quia præceptis ad bonum inſtigatur, & a malo retrahitur. Videmus autem bruta allici beneficiis, & moveri præceptis, aut terreri minis ad aliquid agendum, vel dimittendum. Ergo bruta ſunt liberi arbitrii.

8. Præterea, Divinum præceptum non datur niſi habenti liberum arbitrium. Sed divinum præceptum datur bruto: unde Ionæ iv. 7. ſecundum aliam litteram dicitur, quod (a) *præcepit Dominus vermi, & percuſſit hederam*. Ergo bruta habent liberum arbitrium.

Sed contra. Ex hoc videtur homo eſſe ad imaginem Dei quod eſt liberi arbitrii, ut dicit Damaſcenus (Lib. II. orthod. Fidei cap. xii.) & etiam Bernardus (in ſerm. de annuntiatione B. Mariæ circa med.) Sed bruta non ſunt ad imaginem Dei. Ergo non ſunt liberi arbitrii.

Præterea. Omne quod eſt liberi arbitrii, agit, & non ſolum agitur. Sed bruta non agunt, ſed aguntur, ut Damaſcenus dicit in II. Lib. (cap. xxvii.) Ergo bruta non ſunt liberi arbitrii.

Reſpondeo dicendum, quod bruta nullo modo ſunt liberi arbitrii.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod cum ad operationem noſtram tria concurrant, ſcilicet cognitio, appetitus, & ipſa operatio; tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem ſequitur, cum appetitus non ſit niſi boni, quod ſibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non ſequi, hoc ideo eſt, quia non circa idem accipitur appetitus, & cognitionis iudicium: eſt enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque eſt de aliquo univerſali, quod eſt quandoque contrarium appetitui: ſed iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, numquam poteſt eſſe contrarium appetitui. Qui enim vult fornicari, quamvis ſciat in univerſali fornicationem malum eſſe, tamen iudicat ſibi ut tunc bonum eſſe fornicationis actum, & ſub ſpecie boni ipſum eligit. Nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionyſius dicit (cap. iv. de divin. Nomin.) Appetitum autem, ſi non ſit aliquid prohibens, ſequitur motus, vel operatio. Et ideo ſi iudicium cognitivæ non ſit in poteſtate alicuius, ſed ſit aliunde determinatum, nec appetitus erit in poteſtate eius, & per conſequens nec motus, vel operatio abſolute. Iudicium autem eſt in poteſtate iudicantis ſecundum quod poteſt de ſuo iudicio iudicare: de eo enim quod eſt in noſtra poteſtate, poſſumus iudicare. Iudicare autem de iudicio ſuo eſt ſolius rationis, quæ ſuper actum ſuum reflectitur, & cognoſcit habitudines rerum de quibus iudicat, & per quas iudicat: unde totius libertatis radix eſt

(a) Vulgata: *Et paravit Deus vermem ..... & percuſſit hederam*.

eſt in ratione conſtituta. Unde ſecundum quod aliquid ſe habet ad rationem, ſic ſe habet ad liberum arbitrium. Ratio autem plene & perfecte invenitur ſolum in homine: unde in eo ſolum liberum arbitrium plenarie invenitur. Bruta autem habent aliquam ſimilitudinem rationis, inquantum participant quamdam prudentiam naturalem, ſecundum quod natura inferior attingit aliqualiter ad id quod eſt naturæ ſuperioris. Quæ quidem ſimilitudo eſt ſecundum quod habent iudicium ordinatum de aliquibus. Sed hoc iudicium eſt eis ex naturali æſtimatione, non ex aliqua collatione, cum rationem ſui iudicii ignorent: propter quod huiuſmodi iudicium non ſe extendit ad omnia, ſicut iudicium rationis, ſed ad quædam determinata. Et ſimiliter eſt in eis quædam ſimilitudo liberi arbitrii, inquantum poſſunt agere, vel non agere unum & idem, ſecundum ſuum iudicium, ut ſic ſit in eis quaſi quædam conditionata libertas: poſſunt enim agere, ſi iudicant eſſe agendum; vel non agere, ſi non iudicant. Sed quia iudicium eorum eſt determinatum ad unum, per conſequens & appetitus, & actio ad unum determinatur: unde ſecundum Auguſtinum XI. ſuper Geneſ. ad litteram, moventur viſis, & ſecundum Damaſcenum (Lib. III. orth. Fid. cap. XXVII.) aguntur paſſionibus, quia ſcilicet naturaliter de tali viſo, & de tali paſſione ſic iudicant: unde neceſſe habent ab ipſa viſione alicuius rei, vel a paſſione inſurgente moveri ad fugiendum, vel proſequendum; ſicut ovis viſo lupo neceſſe habet timere, & fugere, & canis inſurgente paſſione iræ, neceſſe habet latrare, & proſequi ad nocendum. Sed homo non neceſſario movetur ab his quæ ſibi occurrunt, vel a paſſionibus inſurgentibus, quia poteſt ea accipere, vel refugere; & ideo homo eſt liberi arbitrii, non autem bruta.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntarium ponitur a Philoſopho in brutis, non ſecundum quod convenit cum voluntate, ſed ſecundum quod opponitur violento, ut ſic dicatur voluntarium eſſe in brutis, vel pueris, quia ſua ſponte aliquid faciunt, non propter uſum liberæ electionis.

Ad ſecundum dicendum, quod potentia motiva brutorum ſecundum ſe conſiderata non magis inclinatur ad unum oppoſitorum quam ad alterum; & ſic dicitur, quod poſſunt moveri, & non moveri. Sed iudicium quo applicatur potentia motiva ad alterum oppoſitorum, eſt determinatum; & ſic non ſunt liberi arbitrii.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in brutis ſit quædam indifferentia actionum, tamen non poteſt proprie dici, quod ſit in eis libertas actionum, ſive agendi, vel non agendi: tum quia actiones, cum per corpus exerceantur, cogi poſſunt, vel prohiberi non ſolum in brutis, ſed in hominibus, unde nec ipſe homo dicitur liber actionis ſuæ: tum etiam quia quamvis ſit indifferentia ad agere, & non agere in bruto, conſiderata ipſa actione ſecundum ſe ipſam, tamen conſiderato ordine eius ad iudicium, a quo provenit quod eſt determinatum ad unum, etiam ad ipſas actiones obligatio quædam derivatur, ut non poſſit in eis inveniri ratio libertatis abſolute. Tamen dato quod in eis eſſet libertas aliqua, & iudicium aliquod; non tamen ſequeretur quod eſſet in eis libertas iudicii, cum iudicium eorum ſit naturaliter determinatum ad unum.

Ad quartum dicendum, quod incipere a verſione, vel eſſe ex nihilo, non aſſignat Damaſcenus cauſam libertatis arbitrii, ſed cauſam flexibilitatis liberi arbitrii in malum; cauſam autem liberi arbitri aſſignat tam Damaſcenus, quam Gregorius, quam Auguſtinus rationem.

Ad quintum dicendum, quod quamvis potentia motiva in brutis non ſit determinata ad unum; tamen iudicium eorum de agendis eſt determinatum ad unum, ut dictum eſt (in corp. art. & ad 3. arg.)

Ad ſextum dicendum, quod cum bruta ſint facta in obſequium hominis, ſecundum hoc de brutis diſponitur quod hominibus expedit, propter quos facta ſunt. Puniuntur ergo bruta lege divina non propter hoc quod ipſa peccent, ſed propter hoc quod ex eorum pœna homines puniantur in eorum poſſeſſione, vel terreantur ex ipſa pœnæ acerbitate, vel etiam inſtruantur ex myſterii ſignificatione.

Ad ſeptimum dicendum, quod tam homines, quam bruta beneficiis inducuntur, & flagellis prohibentur, vel præceptis, & prohibitionibus; ſed diverſimode: quia in poteſtate hominum eſt ut eiſdem rebus ſimiliter repræſentatis, ſive ſint præcepta, & prohibitiones, ſive ſint beneficia, & flagella, eligant, vel fugiant iudicio rationis; ſed in brutis eſt iudicium naturale determinatum (a) ad hoc quod

(a) Al. ad hoc quod uno modo &c.

Digitized by Google

id quod uno modo proponitur, vel occurrit, eodem modo accipiatur, vel fugiatur. Contingit antem ex memoria præteritorum beneficiorum, vel flagellorum ut bruta aliquid apprehendant quaſi amicum, & proſequendum, vel ſperandum; & aliquid quaſi inimicum, & fugiendum, vel timendum: & ideo poſt flagella, ex paſſione timoris, quæ inde eis inſurgit, inducuntur ad obediendum nutui inſtructoris. Nec eſt neceſſarium huiuſmodi brutis fieri propter libertatem arbitrii, ſed propter indifferentiam actionum.

Ad octavum dicendum, quod ſecundum Auguſtinum ſuper Geneſim ad litteram, præceptum divinum brutis factum, non ita factum eſſe credendum eſt ut vox aliqua iuſſionis de nube facta ſit eis aliquibus verbis, quæ rationales animæ audientes, intelligere, atque obedire ſolent: non enim hoc acceperunt ut poſſint beſtiæ, vel aves. In ſuo tamen genere obtemperant Deo, non rationalis voluntatis arbitrio, ſed ſicut movet ille omnia temporibus opportunis, non ipſe temporaliter motus, moventur bruta temporaliter, ut iuſſa eius efficiant.

ARTICULUS III.

Utrum liberum arbitrium ſit in Deo.

I. Part. quaſt. XIX. *art.* 10.

Tertio quæritur, utrum liberum arbitrium ſit in Deo. Et videtur quod non. Liberum enim arbitrium eſt facultas voluntatis, & rationis. Sed ratio non competit Deo, cum nominet cognitionem diſcurſivam; Deus autem ſimplici intuitu omnia cognoſcit. Ergo Deo liberum arbitrium non competit.

2. Præterea. Liberum arbitrium eſt facultas qua bonum, & malum eligitur, ut per Auguſtinum patet. Sed in Deo non eſt facultas eligendi malum. Ergo in Deo non eſt liberum arbitrium.

3. Præterea. Liberum arbitrium eſt potentia ad oppoſitos actus ſe habens. Sed Deus non ſe habet ad oppoſita, cum ſit immutabilis, nec in malum flecti poſſit. Ergo liberum arbitrium non eſt in Deo.

4. Præterea. Actus liberi arbitrii eſt eligere, ut patet per definitionem inductam. Electio autem Deo non competit, cum ſequatur conſilium, quod eſt dubitantis, & inquirentis. Ergo in Deo non eſt liberum arbitrium.

Sed contra eſt quod dieit Anſelmus (Lib. de lib. arb. cap. 1.) *Si poſſe peccare eſſet pars liberi arbitrii, & Deus; & Angeli liberum arbitrium non haberent; quod eſt abſurdum*. Ergo inconveniens eſt dicere, quod Deus liberum arbitrium non habeat.

Præterea. I. Corinth. XII. 11. *Hæc omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens ſingulis prout vult:* Gloſſa „ pro libero voluntatis arbitrio. “ Ergo Spiritus ſanctus habet liberum arbitrium, & eadem ratione Pater, & Filius.

Reſpondeo dicendum, quod in Deo eſt invenire liberum arbitrium; alio tamen modo in eo, & in Angelis, & in hominibus. Quod enim in Deo ſit liberum arbitrium, hinc apparet quod ipſe habet voluntatis ſuæ finem, quem naturaliter vult, ſcilicet ſuam bonitatem; alia vero omnia vult quaſi ordinata ad hunc finem: quæ quidem abſolute loquendo non neceſſario vult, ut in præcedenti quæſtione oſtenſum eſt, eo quod bonitas eius his quæ ad ipſam ordinantur, non indiget niſi ad eius manifeſtationem, quæ convenienter pluribus modis fieri poteſt: unde remanet ei liberum iudicium ad volendum hoc vel illud, ſicut in nobis eſt. Et propter hoc oportet dicere, in Deo liberum arbitrium inveniri, & ſimiliter in Angelis: non enim ipſi ex neceſſitate volunt quidquid volunt; ſed hoc quod volunt, ex libero iudicio volunt, ſicut & nos.

Aliter tamen invenitur liberum arbitrium in nobis, & in Angelis, & in Deo: variatis enim prioribus neceſſe eſt poſteriora variari. Facultas autem liberi arbitrii duo præſupponit, ſcilicet naturam, & vim cognitivam. Natura quidem alterius modi eſt in Deo quam ſit in hominibus, & in Angelis. Natura enim divina increata eſt, & eſt ſuum eſſe, & ſua bonitas: unde in eo non poteſt eſſe defectus aliquis nec quantum ad eſſe, nec quantum ad bonitatem. Natura autem humana, & angelica creata eſt, ex nihilo principium ſumens: unde quantum eſt de ſe, poſſibilis eſt ad defectum. Et propter hoc liberum arbitrium Dei nullo modo flexibile eſt ad malum; liberum vero arbitrium hominis, & Angeli in ſuis naturalibus conſideratum in malum flexibile eſt. Cognitio etiam alterius modi invenitur in homine quam in Deo, & in Angelis. Homo enim habet cognitionem obumbratam, & cum diſcurſu veritatis notitiam ſumentem: unde accidit ei dubi-

Digitized by Google

bitatio, & difficultas in diſcernendo, & iudicando: quia *cogitationes* (a) *hominum timida, & incerta providentia noſtra*, ut dicitur Sapient. IX. 14. Sed in Deo, & in Angelis ſuo modo eſt ſimplex notitia veritatis abſque diſcurſu, & inquiſitione: unde non cadit in eis dubitatio, aut difficultas in diſcernendo, vel indicando; & ideo Deus, & Angeli habent promptam electionem liberi arbitrii, homo vero in eligendo difficultatem patitur propter incertitudinem, & dubitationem. Et ſic patet quod liberum arbitrium Angeli medium locum tenet inter liberum arbitrium Dei & hominis, participans aliqualiter cum utroque extremorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quandoque ſumitur large pro omni immateriali cognitione; & ſic ratio invenitur in Deo: unde Dionyſius inter divina nomina rationem ponit VI. cap. de divin. Nomin. Alio modo accipitur proprie pro vi cognitiva cum diſcurſu; & ſic ratio nec in Deo, nec in Angelis invenitur, ſed in hominibus tantum. Poteſt ergo dici, quod ratio in definitione liberi arbitrii ponitur ſecundum primam acceptionem. Si vero ſumatur in ſecunda acceptione, tunc definitur liberum arbitrium ſecundum illum modum quo eſt in hominibus.

Ad ſecundum dicendum, quod poſſe eligere malum, non eſt de ratione liberi arbitrii, ſed conſequitur liberum arbitrium ſecundum quod eſt in natura creata poſſibili ad defectum.

Ad tertium dicendum, quod voluntas divina ſe habet ad oppoſita, non quidem ut aliquid velit, & poſtea nolit, quod eius immutabilitati repugnaret; nec ut poſſit velle bonum, & malum, quia defectibilitatem in Deo poneret; ſed quia poteſt hoc velle, & non velle.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod electio ſequatur conſilium, quod cum inquiſitione agitur, accidit electioni, ſecundum quod invenitur in natura rationali, quæ veritatis notitiam capit per diſcurſum rationis; ſed in natura intellectuali, quæ habet ſimplicem acceptionem veritatis, invenitur electio abſque inquiſitione præcedente: & ſic electio in Deo eſt.

ARTICULUS IV.

Utrum liberum arbitrium ſit potentia, vel non.

I. Part. quæſt. LXXXIII. *art.* 2.

QUarto quæritur, utrum liberum arbitrium ſit potentia, vel non. Et videtur quod non. Liberum enim arbitrium, ſecundum Auguſtinum, facultas eſt voluntatis, & rationis. Facultas autem dicitur quaſi facilis poteſtas. Cum ergo potentiæ facilitas ex habitu proveniat, quia ſecundum Auguſtinum (de bono coniugali cap. XXI.) habitus eſt quo facile quis agere poteſt, videtur quod liberum arbitrium ſit habitus.

2. Præterea. Operationum quædam ſunt morales, quædam naturales. Sed facultas quæ eſt ad operationes morales, eſt habitus, non potentia, ſicut patet de virtutibus moralibus. Ergo & liberum arbitrium, quod importat facilitatem ad operationes naturales, eſt habitus, non potentia.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in II. Phyſic. ſi natura faceret navim, faceret eam ſicut ars. Ergo facilitas naturalis eſt eiuſdem conditionis cuius eſt facilitas quæ fit per artem. Sed facilitas quæ fit per artem, eſt habitus quidam ex operibus acquiſitus, ſicut patet in virtutibus moralibus; ut arte fieri dicamus omne id quod ratione agitur. Ergo & facultas, ſive facilitas naturalis, quæ eſt liberum arbitrium, erit habitus quidam.

4. Præterea. Secundum Philoſophum in II. Ethic. (cap. VI.) habitus ſunt ſecundum quos nos aliqualiter agimus; potentiæ vero ſecundum quas ſimpliciter agimus. Sed liberum arbitrium nominat non ſolum id quo agimus, ſed id quo aliqualiter agimus ſcilicet libere. Ergo liberum arbitrium nominat habitum.

5. Sed dicendum, quod cum dicitur, Habitus eſt quo aliqualiter agimus, intelligendum eſt bene, vel male. Sed contra. Illud quod eſt de ratione habitus, omni habitui eſt commune. Sed bene, & male agere non eſt commune omni habitui: nam habitus ſpeculativi non ſe habent ad bene, vel male, ut dicitur. Ergo bene, vel male agere non eſt de ratione habitus.

6. Præterea. Id quod tollitur per peccatum, non poteſt eſſe potentia, ſed habi-

(a) Vulgata, *mortalium*.

Digitized by Google

bitus. Liberum autem arbitrium tollitur per peccatum: quia, ut Auguſtinus dicit (Ench. cap. xxx. circa princ.) *homo utens male libero arbitrio, & ſe perdidit, & ipſum*. Ergo liberum arbitrium eſt habitus, & non potentia.

7. Sed dicendum, quod verbum Auguſtini intelligitur de libertate gratiæ, quæ eſt per habitum. Sed contra. Habitu gratiæ ſecundum Auguſtinum (Lib. II. Retractat. cap. ix. & II. de lib. arbit. cap. xix.) nullus male utitur. Ergo liberum arbitrium, quo aliquis male utitur, non poteſt libertas gratiæ intelligi.

8. Præterea. Bernardus dicit (in Lib. lib. arbit. non remote a princ.) quod liberum arbitrium eſt *habitus animi liber ſui*; & ſic idem quod prius.

9. Præterea. Facilius eſt exire in actum cognitionis quam operationis. Sed potentiæ cognitivæ datus eſt aliquis habitus naturalis, ſcilicet intellectus principiorum, qui eſt in ſummo cognitionis. Ergo & potentiæ operativæ, ſive motivæ datus eſt aliquis habitus naturalis. Cum ergo ſupremum locum in motivis liberum arbitrium tenere videatur, videtur quod ſit habitus, vel potentia per habitum perfecta.

10. Præterea. Potentia non reſtringitur niſi per habitum. Sed voluntas, & ratio reſtringitur in libero arbitrio: voluntas enim eſt poſſibilium, & impoſſibilium; cum tamen liberum arbitrium non ſit impoſſibilium: ſimiliter ratio eſt eorum quæ ſunt in nobis, & eorum quæ non ſunt in nobis; liberum autem arbitrium ſolum eorum quæ ſunt in nobis. Ergo liberum arbitrium habitum nominat.

11. Præterea. Sicut potentia nominat aliquid ſuperadditum eſſentiæ, ita facultas dicit aliquid ſuperadditum potentiæ. Quod autem ſuperadditur potentiæ, eſt habitus. Cum ergo liberum arbitrium ſit facultas, videtur quod ſit habitus.

12. Præterea. Auguſtinus dicit (alius Auctor Lib. III. Hypognoſticon non procul a princip.) quod liberum arbitrium eſt *vitalis, & rationalis animæ motus*. Sed motus actum nominat. Ergo liberum arbitrium eſt actus, & non potentia.

13. Præterea. Iudicium ſecundum Boetium eſt actus iudicantis. Arbitrium autem idem eſt quod iudicium. Ergo & arbitrium eſt actus. Sed hoc quod additur *liberum* non trahit extra genus actus, quia actus liberi dicuntur qui ſunt in poteſtate agentis. Ergo liberum arbitrium eſt actus, & non potentia.

14. Præterea. Secundum Auguſtinum in Lib. de Trinitate (IX. cap. iv.) id quod excedit ſuum ſubiectum, ineſt alicui eſſentialiter, non accidentaliter: unde probat, quod amor, & notitia inſunt menti eſſentialiter: quia mens non ſolum ſe ipſam amat, & cognoſcit, ſed alia. Liberum autem arbitrium extendit ſe ultra ſubiectum, quia anima libere agit in ea quæ ſunt extra ipſam. Ergo liberum arbitrium eſſentialiter ineſt animæ; & ita non eſt potentia, cum potentia eſſentiæ ſuperaddatur.

15. Præterea. Nulla potentia educit ſe in actum. Sed liberum arbitrium educit ſe in actum cum voluerit. Ergo liberum arbitrium non eſt potentia.

Sed contra. Secundum Philoſophum in II. Ethic. (cap. v.) tria ſunt in anima, potentia, habitus, & paſſio. Liberum autem arbitrium non eſt paſſio, cum ſit in ſuperiori animæ parte; paſſio autem, & paſſibilis qualitas ſunt ſolum circa partem ſenſitivam: ſimiliter non eſt habitus, cum ſit ſubiectum gratiæ, habet enim ſe ad gratiam ſecundum Auguſtinum (alium Auctorem Lib. III. Hypognoſticon a med.) ut equus ad ſeſſorem; habitus vero non poteſt alterius habitus eſſe ſubiectum. Ergo relinquitur quod liberum arbitrium ſit potentia.

Præterea. Hoc videtur inter potentiam & habitum diſtare, quod potentia quæ ſe ad oppoſita habet, per habitum determinatur ad unum. Sed liberum arbitrium nominat aliquid ad oppoſita ſe habens, nullo modo determinatum ad unum. Ergo liberum arbitrium eſt potentia, & non habitus.

Præterea. Bernardus dicit (in Lib. de lib. arbit. non remote a princ.) *Tolle liberum arbitrium, & non eſt quod ſalvetur*. Sed id quod ſalvatur, eſt anima, vel animæ potentia. Ergo liberum arbitrium, cum non ſit anima, quia ad ſolam partem ſuperiorem pertinet, relinquitur quod ſit potentia.

Præterea. Magiſter dicit in II. Sent. xxiv. diſt. *Illa animæ rationalis potentia qua velle bonum, vel malum poteſt, utrumque diſcernens, liberum arbitrium nuncupatur*: & ſic liberum arbitrium eſt potentia.

Præterea. Anſelmus dicit (Lib. de concordia gratiæ & lib. arb. cap. 1.) quod liberum arbitrium eſt *poteſtas conſervandi*

re-

rectitudinem voluntatis propter ſe : & ſic idem quod prius.

Reſpondeo dicendum, quod liberum arbitrium, ſi vis vocabuli attendatur, nominat actum; ſed ex uſu loquendi tractum eſt ut ſignificet id quod eſt principium actus. Cum enim dicimus eſſe hominem liberi arbitrii, non intelligimus quod actu libere iudicet, ſed quod habeat in ſe unde poſſit libere iudicare : unde ſi iſte actus qui eſt libere iudicare, habeat in ſe aliquid quod vim potentiæ excedat, tunc liberum arbitrium nominabit habitum, vel potentiam per habitum perfectam : ſicut moderate iraſci dicit aliquid quod vim iraſcibilis excedit : nam moderari iram paſſionis non poteſt iraſcibilis per ſe ipſam, niſi fuerit aliquo habitu perfecta, ſecundum quem in ea rationis moderatio imprimatur. Si vero libere iudicare non importet in ſe aliquid quod vim potentiæ excedat, liberum arbitrium non nominabit niſi potentiam abſolute; ſicut iraſci non excedit vim potentiæ iraſcibilis, unde proprium eius principium potentia eſt, & non habitus.

Conſtat autem qnod iudicare, ſi nihil addatur, non excedit vim potentiæ, eo quod eſt alicuius potentiæ actus, ſcilicet rationis, per propriam natnram, ſine hoc quod aliquis habitus ſuperadditus requiratur. Hoc autem quod additur *libere*, ſimiliter vim potentiæ non excedit : nam ſecundum hoc aliqnid libere fieri dicitur quod eſt in poteſtate facientis : eſſe autem aliquid in poteſtate noſtra ineſt nobis ſecundum aliquam potentiam, non autem per aliqnem habitum, ſcilicet per voluntatem.

Et ideo liberum arbitrium habitum non nominat, ſed potentiam voluntatis, vel rationis, unam ſiquidem per ordinem ad alteram. Sic enim actus electionis progreditur, ab una ſcilicet earum per ordinem ad aliam, ſecundum hoc quod Philoſophus dicit VI. Ethic. (capit. 11. non procul a fin.) quod electio eſt appetitus intellectivi, vel intellectus appetitivi. Patet etiam ex dictis.

Unde quidam moti ſunt ad ponendum liberum arbitrium eſſe habitum. Quidam enim hoc poſuerunt propter id quod ſuperaddit liberum arbitrium ſuper voluntatem, & rationem, ſcilicet ordinem unius ad alteram. Sed hoc non poteſt rationem habitus habere, nomine habitus proprie accepto : nam habitus eſt qualitas quædam, ſecundum quam inclinatur potentia ad actum. Quidam vero dixerunt liberum arbitrium eſſe habitualem potentiam, conſiderantes facilitatem ex qua libere iudicamus. Sed hoc, ut iam dictum eſt, rationem potentiæ non excedit.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur eſſe facile dupliciter : uno modo propter remotionem impedimenti; alio modo propter appoſitionem adiutorii. Facilitas igitur pertinens ad habitum eſt per adiutorii appoſitionem : nam habitus inclinat potentiam ad actum. Hanc autem facilitatem non nominat liberum arbitrium, eo quod, quantum eſt de ſe, non inclinatur in unum magis quam in aliud; ſed nominat facilitatem quæ eſt per remotionem impedimenti, eo quod liberum arbitrium non impeditur aliquo cogente a propria operatione : & ideo Auguſtinus (loc. cit. In argum.) proprie liberum arbitrium facultatem nominavit non facilitatem : quia facultas hoc importare videtur ut aliquid ſit in poteſtate facultatem habentis.

Et ſimiliter eſt dicendum ad ſecundum, & tertium, quæ procedunt de facilitate habitus.

Ad quartnm dicendum, quod in actu dnplex motus poteſt conſiderari : unus qui pertinet ad rationem habitus, ſicut cum bene, vel male aliqnid agitur; alins qui pertinet ad rationem potentiæ, ſicut cognoſcere immaterialiter convenit intellectui ex ipſa natura potentiæ. Modus igitur importatus in hoc quod dico libere iudicare, non pertinet ad allquem habitum ſuperadditum, ſed ad ipſam potentiæ rationem pertinet, ut dictum eſt.

Et per hoc patet ſolutio ad quintum.

Ad ſextum dicendum, quod homo male utendo libero arbitrio, non totaliter ipſum perdidit, ſed quantum ad aliquid, quia ſcilicet poſt peccatum non poteſt eſſe ſine peccato, ſicut poterat ante peccatum.

Ad ſeptimum dicendum, quod quamvis gratia nullus poſſit male uti, libero tamen arbitrio habente gratiæ libertatem poteſt aliquis male uti, prout dicimur aliquo male uti quod eſt principium mali uſus, ut potentia, vel habitus. Si autem dicamur aliquo male uti ſicut obiecto uſus, ſic virtutibus, & gratia male uti contingit, ut patet in his qui de virtutibus ſuperbiunt.

Ad octavum dicendum, quod Bernardus im-

Digitized by Google

improprie habitum accipit pro quacumque facilitate.

Ad nonum dicendum, quod duplici ratione aliqua potentia habitu indiget: primo quidem quia operatio quæ eſt per potentiam educenda, excedit vim potentiæ, quamvis non excedat vim totius naturæ humanæ; alio modo quia totius naturæ vim excedit: & hoc ſecundo modo habitibus indigent omnes animæ potentiæ, quibus actus meritorii eliciuntur, ſive ſint affectivæ, ſive intellectivæ: quia in huiuſmodi actus non poſſunt, niſi habitus gratiæ ſuperaddantur. Primo autem modo indiget habitu intellectus, eo quod intelligere aliquid non poteſt, niſi aſſimiletur ei per ſpeciem intelligibilem. Unde oportet ſpecies intelligibiles ſuperaddi, quibus in actum exeat intellectus: ſpecierum autem aliqualis ordinatio habitum efficit: & eadem ratione appetitivæ inferiores, ſcilicet iraſcibilis, (a) & concupiſcibilis, habitibus indigent, unde perficiuntur virtutibus moralibus. Quod enim actus eorum moderati ſint, non excedit naturam humanam, ſed excedit vim dictarum potentiarum. Unde oportet quod id quod eſt ſuperioris potentiæ, ſcilicet rationis, eis imprimatur: & ipſa ſigillatio rationis in inferioribus viribus formaliter perficit virtutes morales. Affectiva autem ſuperior non indiget hoc modo aliquo habitu, quia naturaliter tendit in bonum ſibi connaturale ſicut in proprium obiectum. Unde ad hoc quod velit bonum, non requiritur niſi quod oſtendatur ſibi per vim cognitivam: & ideo Philoſophi in voluntate non poſuerunt aliquem habitum nec naturalem, nec acquiſitum; ſed ad dirigendum in operativis poſuerunt prudentiam in ratione, & temperantiam, & fortitudinem, & alias virtutes morales in iraſcibili, & concupiſcibili. Sed ſecundum Theologos in voluntate ponitur habitus caritatis propter actus meritorios.

Ad decimum dicendum, quod iſta reſtrictio rationis, & voluntatis non fit per aliquem habitum ſuperadditum, ſed per ordinem unius potentiæ ad aliam.

Ad undecimum dicendum, quod facultas quæ eſt per inclinationem habitus, addit ſupra potentiam aliquid quod eſt alterius naturæ, ſcilicet habitum; ſed facultas quæ eſt per remotionem coactionis, addit determinatam naturam potentiæ, quod tamen pertinet ad ipſam naturam potentiæ, ſicut differentia, quæ ſuperadditur generi, pertinet ad naturam ſpeciei.

Ad duodecimum dicendum, quod Auguſtinus definit liberum arbitrium per actum proprium, eo quod potentiæ per actus cognoſcuntur: unde prædicatio illa non eſt eſſentialis, ſed cauſalis.

Ad decimumtertium dicendum, quod quamvis ſecundum proprietatem vocabuli liberum arbitrium actum nominet, tamen ſecundum uſum loquentium ad ſignificandum actus principium eſt tranſlatum.

Ad decimumquartum dicendum, quod notitia, & amor dupliciter poſſunt comparari ad mentem. Uno modo ut ad amantem, & cognoſcentem; & ſic ipſam mentem non excedunt, nec recedunt ab aliorum accidentium ſimilitudine. Alio modo poſſunt comparari ad mentem ut ad amatam, & cognitam; & ſic excedunt mentem: quia mens non ſolum ſe amat, & cognoſcit, ſed etiam alia; & ſic recedunt ab aliorum accidentium ſimilitudine. Nam accidentia alia illo reſpectu quo comparantur ad ſubiectum, non comparantur ad aliquid extra; ſed agendo comparantur ad extra, inhærendo ad ſubiectum. Amor vero, & notitia aliquo uno modo comparantur ad ſubiectum, & ad ea quæ ſunt extra; quamvis aliquis modus ſit quo comparantur ad ſubiectum tantum. Sic ergo non oportet quod amor, & notitia ſint eſſentialia menti; niſi ſecundum quod mens per ſuam eſſentiam cognoſcitur, & amatur.

Ad decimumquintum dicendum, quod ratio procedit de potentia paſſiva ad eſſe, qualis eſt materia prima, quæ non perducit ſe ad actum; non autem locum habet de potentia operativa, qualis eſt liberum arbitrium, quæ ad actum ducitur per obiectum.

ARTICULUS V.

Utrum liberum arbitrium ſit una potentia, vel plures.

Quinto quæritur, utrum liberum arbitrium ſit una potentia, vel plures. Et videtur quod ſit plures potentiæ. Ut enim dicit Auguſtinus (& ex Auguſt. refert Hugo tract. III. ſuæ ſummæ Sen. cap. VIII.) liberum arbitrium eſt facultas voluntatis, & rationis. Ratio autem, & voluntas ſunt diverſæ potentiæ. Ergo libe-

(a) *Al. deeſt* & concupiſcibilis.

Digitized by Google

berum arbitrium ad diverſas potentias pertinet.

2. Præterea. Potentiæ cognoſcuntur per actus. Sed libero arbitrio adſcribuntur actus diverſarum potentiarum: ut enim dicit Damaſcenus in II. Lib. (cap. XXVI. & XXVII.) de libero arbitrio, *in nobis hoc contingit, puta moveri, & non moveri, impetum facere, & non facere, appetere, & non appetere*, & alia huiuſmodi, quæ certum eſt ad plures potentias pertinere. Ergo liberum arbitrium eſt plures potentiæ.

3. Præterea. Boetius dicit in Lib. de conſol. (V. proſ. II. a med.) *Divinis ſubſtantiis*, ſcilicet Angelis, *liberum arbitrium ſecundum hoc ineſt, quia eſt in eis perſpicax iudicium, & voluntas incorrupta*. Sed perſpicacitas iudicii ad rationem pertinet. Ergo liberum arbitrium includit in ſe voluntatem, & rationem; & ita liberum arbitrium eſt plures potentiæ.

4. Sed dicendum, quod eſt una potentia habens virtutem duarum. Sed contra. Sicut in parte ſuperiori animæ invenitur cognitiva, & affectiva, ita in parte inferiori. Sed in parte ſuperiori non eſt aliqua potentia quæ habeat in ſe virtutem cognitivæ, & affectivæ. Ergo nec in parte inferiori.

5. Præterea. Boetius dicit in Lib. de conſol. Philoſophiæ (V. proſ. II. a med.) quod *extrema ſervitus eſt cum mentes humanæ vitiis deditæ, mox inſcientia nube caligant, & perniciosis turbantur affectibus*. Servitus autem de qua ibi loquitur, libertati arbitrii opponitur. Ergo liberum arbitrium includit in ſe rationem, & affectum; & ſic idem quod prius.

Sed contra. Homo dicitur minor mundus, inquantum in eo maioris mundi ſimilitudo invenitur. Sed in maiori mundo non inveniuntur duæ extremæ naturæ ſine media. Ergo nec in homine inveniuntur duæ potentiæ extremæ ſine media. Invenitur autem una potentia in homine quæ ſemper tendit in bonum, ſcilicet ſynderesis, & alia quaſi huic oppoſita, quæ ſemper inclinat in malum, ſcilicet ſenſualitas. Ergo invenitur aliqua una potentia quæ ſe habet ad bonum, & malum, & hæc eſt liberum arbitrium; & ſic videtur quod liberum arbitrium ſit una potentia.

Reſpondeo dicendum, quod duplici conſideratione fuerunt quidam moti ad ponendum liberum arbitrium eſſe plures potentias. Una quidem ex hoc quod videbant per liberum arbitrium nos poſſe in actus omnium potentiarum: unde ponebant liberum arbitrium eſſe quaſi totum univerſale reſpectu omnium potentiarum. Sed hoc eſſe non poteſt, quia ſic ſequeretur quod in nobis ſint multa libera arbitria propter potentiarum multitudinem, multi enim homines ſunt multa animalia. Nec hoc ad ponendum cogimur ratione prædicta: omnes enim actus diverſarum potentiarum non referuntur ad liberum arbitrium niſi mediante uno actu, qui eſt eligere: ſecundum hoc enim libero arbitrio movemur, quod libero arbitrio moveri eligimus; & ſic de aliis actibus. Unde ex hoc non oſtenditur, liberum arbitrium eſſe plures potentias, ſed eſſe unam potentiam moventem ſua virtute potentias diverſas. Alia vero conſideratione movebantur quidam ad ponendum pluralitatem potentiarum in libero arbitrio, ex hoc quod videbant in actu liberi arbitrii concurrere aliqua quæ ad diverſas potentias pertinent, ſcilicet iudicium, quod eſt rationis, & appetitum, qui eſt voluntatis. Unde dixerunt liberum arbitrium colligere in ſe plures potentias per modum quo totum integrale continet ſuas partes. Hoc autem eſſe non poteſt. Cum enim actus qui libero arbitrio attribuitur, ſit unus ſpecialis actus, ſcilicet eligere, non poteſt a duabus potentiis immediate progredi; ſed progreditur ab una immediate, & ab altera mediate, inquantum ſcilicet quod eſt prioris potentiæ, in poſteriori relinquitur. Unde reſtat quod liberum arbitrium ſit una potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus dicit liberum arbitrium eſſe facultatem voluntatis, & rationis, quia ad actum liberi arbitrii homo per utramque ordinatur potentiam, licet non immediate.

Ad ſecundum dicendum, quod liberum arbitrium non ordinatur ad actus diverſarum potentiarum niſi mediante unico actu proprio ſuo, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod Boetius attribuit libero arbitrio id quod eſt diverſarum potentiarum, inquantum per diverſas potentias homo ad actum liberi arbitrii ordinatur, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod in parte irrationali, vel inferiori animæ eſt ſolum ſimplex apprehenſio ex parte cognitiva; non autem alia collatio, vel ordinatio, ſicut eſt in apprehenſiva rationali: & ideo in parte ſenſitiva appetitus abſolute fer-

Digitized by Google

tur in obiectum ſine hoc quod aliquis ordo ex apprehenſiva in appetitiva relinquatur. Unde in parte ſenſitiva non eſt aliqua potentia comprehendens in ſe aliqualiter apprehenſivam, & appetitivam, ſicut eſt in parte rationali.

Ad quintum dicendum ſicut ad quartum.

ARTICULUS VI.

Utrum liberum arbitrium ſit voluntas, vel alia animæ poteſtas a voluntate diſtincta.

I. Part. quæſt. LXXXIII. *art.* 4.

Sexto quæritur, utrum liberum arbitrium ſit voluntas, vel alia potentia a voluntate. Et videtur quod ſit potentia alia. Illud enim quod prædicatur de aliquo eſſentialiter, non debet poni oblique in definitione eius, ſicut animal non ponitur oblique in definitione hominis. Sed ratio, & voluntas ponuntur oblique in definitione liberi arbitrii: dicitur enim facultas voluntatis, & rationis. Ergo liberum arbitrium non eſt ratio, vel voluntas, ſed alia potentia ab utraque.

2. Præterea. Differentiæ potentiarum cognoſcuntur ſecundum differentias actuum. Sed eligere, quod eſt actus liberi arbitrii, eſt aliud quam velle, quod eſt actus voluntatis, ut patet per Philoſophum in III. Ethic. (cap. I.) Ergo liberum arbitrium eſt alia potentia a voluntate.

3. Præterea. In nominatione liberi arbitrii, arbitrium ponitur in abſtracto, ſed libertas in concreto. Arbitrium autem eſt rationis, libertas voluntatis. Ergo id quod eſt rationis, eſſentialiter convenit libero arbitrio; quod autem eſt voluntatis, quaſi denominative, & actualiter: & ſic liberum arbitrium magis videtur eſſe ratio quam voluntas.

4. Præterea. Secundum Damaſcenum, (lib. II. cap. XXVII.) & Gregorium Niſſenum (Lib. VII. de lib. arb. cap. VII.) ſecundum hoc ſumus arbitrio liberi quod ſumus rationales. Sed rationales ſumus ſecundum quod habemus rationem. Ergo ſecundum quod habemus rationem, ſumus arbitrio liberi; & ita videtur quod liberum arbitrium ſit ratio.

5. Præterea. Secundum ordinem habituum eſt ordo potentiarum. Sed actus fidei, quæ eſt habitus rationis, informatur caritate, quæ eſt habitus voluntatis. Ergo & actus rationis informatur voluntate, & non e converſo: & ita ſi actus liberi arbitrii eſt duarum potentiarum, ſcilicet voluntatis, & rationis, unius ſicut elicientis, & alterius ſicut informantis; videtur quod ſit rationis ſicut elicientis: & ita liberum arbitrium eſſentialiter eſt ratio, & ſic altera potentia quam voluntas.

Sed contra eſt quod Damaſcenus dicit in III. Lib. XIV. cap. *Liberum arbitrium nihil aliud eſt niſi voluntas.*

Præterea. Philoſophus dicit in III. Eth. (cap. III. circa finem) quod electio appetitus eſt præconſiliati. Electio autem eſt actus liberi arbitrii. Ergo liberum arbitrium eſt potentia appetitiva. Sed non eſt appetitus inferior, qui dividitur per iraſcibilem, & concupiſcibilem: ſic enim bruta haberent liberum arbitrium. Ergo eſt appetitus ſuperior, & hic eſt voluntas ſecundum Philoſophum in III. de Anima (text. LVII. & præced.). Ergo liberum arbitrium eſt voluntas.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dicunt, liberum arbitrium eſſe tertiam potentiam a voluntate, & ratione, propter hoc quod vident actum liberi arbitrii, qui eſt eligere, differentem eſſe & ab actu ſimplicis voluntatis, & ab actu rationis. Nam rationis quidem actus in ſola cognitione conſiſtit; voluntas autem actum ſuum habet circa bonum quod eſt finis, liberum vero arbitrium circa bonum quod eſt ad finem. Sicut ergo bonum quod eſt ad finem, egreditur a ratione finis, appetitus vero boni a cognitione; ita dicunt, quodammodo naturali ordine ex ratione voluntatem procedere, & ex duabus tertiam potentiam, quæ eſt liberum arbitrium.

Sed hoc convenienter ſtare non poteſt: obiectum enim, & id quod eſt ratio obiecti, ad eamdem potentiam pertinent, ſicut color, & lumen ad viſum. Tota autem ratio appetibilitatis eius quod eſt ad finem, inquantum huiuſmodi, eſt finis. Unde non poteſt eſſe quod ad aliam potentiam pertineat appetere finem, & id quod eſt ad finem. Nec hæc differentia, qua finis appetitur abſolute, id autem quod eſt ad finem, in ordine ad alterum, poteſt appetitivarum potentiarum diſtinctionem inducere: nam ordinatio unius ad alterum ineſt appetitui non per ſe, ſed per aliud, ſcilicet per rationem, cuius eſt ordinare, & conferre: unde non poteſt eſſe differentia ſpecifica conſtituens ſpeciem appetitus. Utrum autem eligere ſit actus rationis, vel voluntatis, Philoſophus ſub dubio videtur relinquere in VII. Ethic. (cap. II. cir-

II. circa fin.) ſupponens tamen quod aliqualiter ſit virtus utriuſque, dicens, quod electio vel eſt intellectus appetitivi, vel appetitus intellectivi; ſed quod ſit appetitus dicit in III. Ethic. (cap. III. non procul a fin.) definiens electionem eſſe deſiderium præconſiliati. Quod quidem verum eſſe, & ipſum obiectum demonſtrat (nam ſicut bonum delectabile, & honeſtum, quæ habent rationem finis, ſunt obiectum appetirivæ virtutis, ita & bonum utile, quod proprie eligitur) & patet ex nomine: nam liberum arbitrium, ut dictum eſt (art. 4. huius quæſt.) eſt potentia qua homo libere iudicare poteſt. Quod autem dicitur eſſe principium alicuius actus aliqualiter fiendi, non oportet quod ſit principium illius actus ſimpliciter, ſed aliqualiter ſignificatur eſſe principium illius; ſicut Grammatica per hoc quod dicitur eſſe ſcientia recte loquendi, non dicitur quod ſit principium locutionis ſimpliciter, quia ſine Grammatica poteſt homo loqui, ſed quod ſit principium rectitudinis in locutione: ita & potentia qua libere iudicamus, non intelligitur illa qua iudicamus ſimpliciter, quod eſt rationis; ſed quæ facit libertatem in iudicando, quod eſt voluntatis. Unde liberum arbitrium eſt ipſa voluntas; nominat autem eam non abſolute, ſed in ordine ad aliquem actum eius, qui eſt eligere.

Ad primum ergo dicendum, quod quia liberum arbitrium non nominat voluntatem abſolute, ſed in ordine ad rationem, inde eſt quod ad hoc ſignificandum voluntas, & ratio in definitione liberi arbitrii oblique ponuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis eligere ſit alius actus quam velle, tamen iſta differentia non poteſt potentiarum diſtinctionem inducere.

Ad tertium dicendum, quod quamvis iudicium ſit rationis, tamen libertas iudicandi eſt voluntatis immediate.

Ad quartum dicendum, quod rationales dicimur non ſolum a potentia rationis, ſed ab anima rationali, cuius potentia eſt voluntas; & ſic ſecundum quod rationales ſumus, dicimur eſſe liberi arbitrii. Si tamen rationale a rationis potentia ſumeretur, prædicta auctoritas ſignificaret rationem eſſe primam liberi arbitrii originem, non autem immediatum electionis principium.

Ad quintum dicendum, quod voluntas quodammodo movet rationem imperando actum eius, & ratio movet voluntatem proponendo ei obiectum ſuum, quod eſt finis: & inde eſt quod utraque potentia poteſt aliqualiter per aliam informari.

ARTICULUS VII.

Utrum aliqua creatura eſſe poſſit qua liberum arbitrium habeat confirmatum in bonum.

I. Part. quaſt. LXIII. *art.* I.

SEptimo quæritur, utrum poſſit eſſe aliqua creatura quæ liberum arbitrium habeat naturaliter confirmatum in bono. Et videtur quod ſic. Natura enim ſpiritualis eſt nobilior quam corporalis. Sed aliqua natura corporalis eſt cui hoc convenit quod in ea nulla motus inordinatio eſſe poſſit, ſcilicet natura cæleſtis corporis. Ergo multo fortius poteſt eſſe aliqua natura creata ſpiritualis, quæ eſt capax liberi arbitrii, in cuius motibus naturaliter nulla inordinatio eſſe poſſit; quod eſt eſſe impeccabilem, vel confirmari in bono.

2. Sed dicendum, quod hoc eſt de nobilitate creaturæ ſpiritualis quod poſſit mereri; & hoc eſſe non poſſet, niſi poſſet peccare, & non peccare. Sed contra. Ex hoc competit alicui creaturæ ſpirituali poſſe mereri quod habet dominium ſui actus. Sed ſi non poſſet niſi bona agere, nihilominus ei ſui actus dominium remaneret: poſſet enim aliquod bonum agere, vel non agere, ſine hoc quod in malum incideret; vel ſaltem eligere inter bonum & melius. Ergo ad merendum non requiritur poſſe peccare.

3. Præterea. Liberum arbitrium, quo meremur gratia adiuvante, eſt potentia activa. Sed de ratione potentiæ activæ non eſt deficere. Ergo poteſt creatura ſpiritualis habere potentiam ad merendum, ſi naturaliter ſit impeccabilis.

4. Præterea. Anſelmus (de lib. arb. cap. II. in med. & in fin.) dicit, quod poteſtas peccandi nec eſt libertas, nec pars libertatis. Sed libertas eſt ratio qua homo eſt capax meriti. Ergo remota potentia peccandi, adhuc remanebit homini potentia merendi.

5. Præterea. Gregorius Niſſenus (Lib. VII. de lib. arb. cap. ult.) & Damaſcenus (Lib. II. cap. XXVII. circa princ.) hanc rationem aſſignant quare creatura ſit mutabilis ſecundum liberum arbitrium, quia eſt ex nihilo. Sed propinquius conſequitur creaturam ex hoc quod eſt ex nihilo,

poſſe in nihilum cedere, quam poſſe malum facere. Sed invenitur aliqua creatura quæ naturaliter eſt incorruptibilis, ſicut anima, & corpora cæleſtia. Ergo multo fortius poteſt inveniri aliqua creatura ſpiritualis quæ naturaliter ſit impeccabilis.

6. Præterea. Illud quod Deus facit in uno, poteſt in aliis facere. Sed Deus creaturæ ſpirituali dat ita immutabiliter ex ſua natura tendere in aliquod bonum, ſcilicet felicitatem, quod nullo modo in contrarium tendere poſſit. Ergo eadem ratione poſſet alicui creaturæ conferre ut ita naturaliter appeteret omne bonum quod nullo modo poſſet in malum inclinari.

7. Præterea. Deus, cum ſit ſumme bonus, ſumme ſe communicat: unde omne id creaturæ communicatur cuius creatura eſt capax. Sed huius perfectionis quæ eſt confirmatio in bono, vel impeccabilitas, creatura eſt capax: quod patet, quia aliquibus creaturis per gratiam conceditur. Ergo aliqua creatura eſt naturaliter impeccabilis, vel confirmata in bono.

8. Præterea. Subſtantia eſt principium virtutis, virtus vero operationis. Sed aliqua creatura eſt naturaliter immutabilis ſecundum ſubſtantiam. Ergo poteſt eſſe aliqua creatura quæ poteſt eſſe naturaliter immutabilis ſecundum operationem, ut ſit naturaliter impeccabilis.

9. Præterea. Eſſentialius convenit creaturæ quod convenit ſibi ratione principii ex quo eſt, quam quod convenit ſibi ratione principii a quo eſt: quia effectus ſortitur ſimilitudinem cauſæ a qua eſt, habet autem oppoſitionem ad id ex quo eſt; oppoſita autem ex oppoſitis fiunt, ut album ex nigro. Sed confirmatio in bonum convenit alicui creaturæ a Deo, a quo eſt. Ergo multo magis debet dici confirmatio in bono ſibi naturalis quam poſſe peccare, quod convenit ſibi ſecundum quod eſt ex nihilo.

10. Præterea. Felicitas civilis immutabilitatem habet. Sed homo ex naturalibus poteſt pervenire ad felicitatem civilem. Ergo poteſt habere naturaliter immutabilitatem in bono.

11. Præterea. Quod ineſt a natura, eſt immutabile. Sed naturaliter homo appetit bonum. Ergo & immutabiliter.

Sed contra. Damaſcenus dicit (Lib. II. orthod. Fidei cap. XXVII.) quod ex hoc creatura rationalis flexibilis eſt ad malum, ſecundum electionem, quod eſt ex nihilo. Sed non poteſt eſſe aliqua creatura quæ non ſit ex nihilo. Ergo non poteſt eſſe aliqua creatura cuius liberum arbitrium ſit naturaliter confirmatum in bono.

Præterea. Proprietas naturæ ſuperioris non poteſt inferiori naturæ naturaliter convenire, niſi in ſuperiorem naturam convertatur; ſicut non poteſt fieri quod aqua naturaliter ſit calida, niſi convertatur in naturam ignis, vel aeris. Sed habere indefectibilem bonitatem eſt divinæ proprietas naturæ. Ergo non poteſt eſſe quod alicui alii naturæ conveniat naturaliter, niſi in divinam naturam convertatur, quod eſt impoſſibile.

Præterea. Liberum arbitrium non invenitur in aliqua creatura, niſi in Angelo, & in homine. Sed tam homo, quam Angelus peccavit. Ergo nullius creaturæ liberum arbitrium eſt naturaliter confirmatum in bono.

Præterea. Nulla creatura rationalis impeditur a beatitudine conſequenda niſi ratione peccati. Si ergo aliqua creatura rationalis eſſet naturaliter impeccabilis, ex puris naturalibus ſine gratia ad beatitudinem poſſet pervenire; quod Pelagianam hæreſim ſapere videtur.

Reſpondeo dicendum, quod nulla creatura nec eſt, nec eſſe poteſt cuius liberum arbitrium ſit naturaliter confirmatum in bono, ut hoc ex puris naturalibus conveniat quod peccare non poſſit. Cuius ratio eſt. Nam ex defectu principiorum actionis, cauſatur actionis defectus: unde ſi quid eſt in quo principia actionis nec in ſe deficere poſſunt, nec ab aliquo extrinſeco impediri, impoſſibile eſt illius actionem deficere, ſicut patet in motibus cæleſtium corporum. Ea vero in actionibus deficere poſſibile eſt in quibus principia agendi poſſunt deficere, vel impediri, ſicut patet in generabilibus & corruptibilibus, quæ ratione ſuæ tranſmutabilitatis defectum in principiis activis patiuntur, unde & eorum actiones deficientes proveniunt: propter quod in operationibus naturæ peccatum frequenter accidit, ſicut patet in partibus monſtruoſis. Nihil enim eſt aliud peccatum, ſive in rebus naturalibus, ſive artificialibus, ſive voluntariis dicatur, quam defectus, vel inordinatio propriæ actionis, cum aliquid agitur non ſecundum quod debitum eſt agi, ut patet II. Phyſ. (comment. XXVII.) Differt autem in agendo natura rationalis prædita libero arbitrio ab omni alia natura. Alia enim natura ordinatur ad aliquod

quod particulare bonum, & actiones eius ſunt determinatæ reſpectu illius boni; natura vero rationalis ordinatur ad bonum ſimpliciter. Sicut enim verum abſolute obiectum eſt intellectus, ita & bonum abſolute voluntatis: & inde eſt quod ad ipſum univerſale bonorum principium voluntas ſe extendit, ad quod nullus alius appetitus pertingere poteſt: & propter hoc creatura rationalis non habet determinatas actiones, ſed ſe habet ſub quadam indifferentia reſpectu materialium actionum. Cum autem omnis actio ab agente proveniat ſub ratione cuiuſdam ſimilitudinis, ſicut calidum calefacit, oportet quod ſi aliquod agens eſt quod ſecundum ſuam actionem ordinetur ad bonum aliquod particulare, ad hoc quod eius actio naturaliter ſit indefectibilis, ratio illius boni naturaliter, & immobiliter ei inſit, ſicut ſi alicui corpori ineſt naturaliter calor immutabilis, immutabiliter calefacit. Unde & natura rationalis, quæ ordinata eſt ad bonum abſolute per actiones multifarias, non poteſt habere naturaliter actiones indeficientes a bono, niſi ei naturaliter, & immutabiliter inſit ratio univerſalis & perfecti boni: quod quidem eſſe non poteſt niſi natura divina. Nam Deus ſolus eſt actus purus nullius potentiæ permixtionem recipiens, & per hoc eſt bonitas pura, & abſoluta. Creatura vero quælibet, cum in natura ſua habeat permixtionem potentiæ, eſt bonum particulare. Quæ quidem permixtio potentiæ ei accidit propter hoc quod eſt ex nihilo. Et inde eſt quod inter naturas rationales ſolus Deus habet liberum arbitrium naturaliter impeccabile & confirmatum in bono; creaturæ vero hoc ineſſe impoſſibile eſt, propter hoc quod eſt ex nihilo, ut Damaſcenus (Lib. II. cap. xxvii.) & Gregorius Niſſenus (Lib. VII. de lib. arb. cap. vi.) dicunt: & ex hoc eſt particulare bonum, in quo fundatur ratio mali, ut Dionyſius dicit iv. cap. de divinis Nominibus.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ corporales, ut dictum eſt (in corp. art.) ſunt ordinatæ ad aliquod particulare bonum per determinatas actiones; & ideo ad hoc quod ab earum actionibus error, & peccatum naturaliter abſit, ſufficit quod ſint per ſuam naturam ſtabilitæ in aliquo bono particulari: quod non ſufficit in naturis ſpiritualibus ordinatis ad bonum abſolute, ut dictum eſt (ibid.)

Ad ſecundum dicendum, quod eſſe naturaliter impeccabile non repugnat ei quod eſt habere dominium ſui actus, cum utrumque Deo conveniat; repugnat autem ei quod eſt habere dominium ſui actus in natura creata, quæ eſt particulare bonum: non enim aliqua creatura poteſt habere dominium ſui actus, cuius ſunt determinatæ actiones ordinatæ ad bonum particulare.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non ſit de ratione potentiæ activæ quod deficiat, eſt tamen de ratione potentiæ activæ quæ non habet in ſe ſuæ actionis ſufficientia principia, & immutabilia, ut deficere poſſit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis poſſe peccare non ſit pars libertatis arbitrii, conſequitur tamen libertatem in natura creata.

Ad quintum dicendum, quod creaturæ acquiritur eſſe determinatum, & particulare ab alio: unde creatura poteſt habere eſſe ſtabile, & immutabile, quamvis in ea non inveniatur naturaliter ratio abſoluti & perfecti boni; ſed per actiones ſuas eſt ordinabile ad bonum abſolute: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſextum dicendum, quod felicitatem indeterminate, & in univerſali omnis rationalis mens naturaliter appetit, & circa hoc deficere non poteſt; ſed in particulari non eſt determinatus motus voluntatis creaturæ ad quærendam felicitatem in hoc vel illo; & ſic in appetendo felicitatem aliquis peccare poteſt, ſi eam quærat ubi quærere non debet, ſicut qui quærit in voluptatibus felicitatem: & ita eſt reſpectu omnium bonorum: nam nihil appetitur niſi ſub ratione boni, ut Dionyſius dicit (cap. iv. de div. Nom.) Quod ideo eſt, quia naturaliter ineſt menti appetitus boni, ſed non huius vel illius boni: unde in hoc peccatum incidere poteſt.

Ad ſeptimum dicendum, quod creatura eſt capax impeccabilitatis, ſed non ita quod eam naturaliter habeat: unde ratio non ſequitur.

Ad octavum dicendum, quod principium operationis rectæ procedentis ex libero arbitrio non eſt ſola ſubſtantia, & virtus, ſive potentia; ſed requiritur debita applicatio voluntatis ad aliqua quæ ſunt extra, ſicut ad finem, & ad alia huiuſmodi: & ideo non exiſtente aliquo defectu in ſubſtantia animæ, vel in natura liberi arbitrii, poteſt ſequi defectus in actione ipſius: unde ex naturali immutabilitate ſubſtantiæ non poteſt concludi naturalis impeccabilitas.

Ad

Digitized by Google

Ad nonum dicendum, quod Deus eſt cauſa creaturæ non ſolum quantum ad ſua naturalia, ſed quantum ad ſuperaddita: unde non oportet quod quidquid creatura habet a Deo, ſit ei naturale, ſed ſolum illud quod Deus ei indidit inſtituendo naturam ipſius; & huiuſmodi non eſt confirmatio in bono.

Ad decimum dicendum, quod felicitas civilis, cum non ſit felicitas ſimpliciter, non habet immutabilitatem ſimpliciter; ſed dicitur immutabilis, quia non facile permutatur. Si tamen felicitas civilis eſſet ſimpliciter immutabilis, non propter hoc ſequeretur quod liberum arbitrium naturaliter eſſet in bono confirmatum. Nam non dicimus hoc naturale quod per principia naturæ acquiri poteſt, per quem modum virtutes politicæ poſſunt dici naturales; ſed illud quod conſequitur ex neceſſitate principiorum naturæ.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis homo naturaliter bonum appetat in generali, non tamen in ſpeciali, ut dictum eſt (in ſol. ad 6. arg.) & ex hac parte incidit peccatum, & defectus.

ARTICULUS VIII.

Utrum creatura liberum arbitrium confirmari valeat in bono per aliquod ipſius gratiæ donum.

I. Part. quæſt. lxiii. *art.* 1.

Octavo quæritur, utrum liberum arbitrium creaturæ poſſit confirmari in bono per aliquod donum gratiæ. Et videtur quod non. Gratia enim ſuperveniens naturæ non deſtruit eam. Cum ergo libero arbitrio creaturæ hoc naturaliter inſit quod ad malum flecti poſſit, videtur quod per gratiam ei auferri non poſſit.

2. Præterea. In poteſtate liberi arbitrii eſt uti gratia, vel non uti, nam liberum arbitrium a gratia cogi non poteſt. Sed ſi liberum arbitrium gratia ſuperinfuſa non utatur, decidit in malum. Ergo nulla gratia ſuperveniens poteſt liberum arbitrium confirmare in bono.

3. Præterea. Liberum arbitrium habet dominium ſui actus. Sed uti gratia eſt quidam actus liberi arbitrii. Ergo hoc eſt in poteſtate liberi arbitrii uti, vel non uti; & ſic per gratiam confirmari non poteſt.

4. Præterea. Secundum hoc ineſt libero arbitrio creaturæ flexibilitas ad malum quod eſt ex nihilo, ut Damaſcenus dicit (Lib. II. cap. III. non procul a princip.) Sed nulla gratia poteſt auferre creaturæ eſſe ex nihilo. Ergo nulla gratia poterit liberum arbitrium confirmare in bono.

5. Præterea. Bernardus dicit, quod liberum arbitrium eſt potentiſſimum ſub Deo, quod de gratia, & iuſtitia non recipit augmentum, nec de culpa detrimentum. Sed confirmatio in bono ſuperveniens libero arbitrio auget ipſum: quia ſecundum Auguſtinum (VI. de Trinit. cap. VIII.) in his quæ non mole magna ſunt, idem eſt eſſe maius quod melius. Ergo liberum arbitrium per gratiam non poteſt confirmari in bono.

6. Præterea. Ut dicitur in Lib. de cauſis (propoſ. x.) *quod eſt in aliquo, eſt in eo per modum eius in quo eſt.* Sed liberum arbitrium ſecundum ſuam naturam eſt mutabile in bonum, & malum. Ergo & gratia ei ſuperveniens hoc modo in eo recipitur quod in bonum, & malum mutari poſſit; & ita videtur quod non poſſit ipſum confirmare in bono.

7. Præterea. Quidquid Deus ſuperaddit creaturæ, poſſet (ut videtur) a principio ſuæ conditionis conferre ei. Si ergo poſſit liberum arbitrium confirmari per aliquam gratiam ſuperadditam, poſſet confirmari per aliquod inditum ipſi creaturæ ſpirituali quantum ad naturæ conditionem; & ſic naturaliter eſſet confirmatum in bono, quod eſt impoſſibile, ut dictum eſt. Ergo nec per gratiam confirmari poteſt.

Sed contra eſt quod Sancti qui ſunt in patria, ita ſunt in bono confirmati, ut ulterius peccare non poſſint: alias de ſua beatitudine ſecuri non eſſent, & per conſequens nec beati. Non autem hæc confirmatio ineſt eis per naturam, ut dictum eſt (art. præced.) Ergo hoc eſt per gratiam; & ita liberum arbitrium per donum gratiæ confirmari poteſt.

Præterea. Sicut liberum arbitrium hominis ex ſua natura habet quod ſit flexibile in malum, ita corpus humanum habet ex ſua natura quod ſit corruptibile. Sed corpus humanum dono gratiæ efficitur incorruptibile: I. Cor. xv. 53. *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem.* Ergo liberum arbitrium poteſt per gratiam confirmari in bono.

Reſpondeo dicendum, quod circa hanc quæſtionem erravit Origenes (Lib. I. Periarchon cap. v. a med. & Lib. II. cap. III.

cir-

Digitized by Google

circa med.) voluit enim quod liberum arbitrium creaturæ nullatenus confirmaretur in bono nec in beatis, niſi in Chriſto propter unionem ad Verbum. Ex hoc autem errore ponere cogebatur, quod beatitudo Sanctorum, & Angelorum non eſſet perpetua, ſed aliquando eſſet finienda: ex quo ſequitur eam non eſſe veram, cum immutabilitas, & ſecuritas ſit de ratione beatitudinis. Et ideo propter hoc inconveniens quod ſequitur, eius poſitio eſt penitus reprobanda.

Et ideo dicendum eſt ſimpliciter, quod liberum arbitrium per gratiam poteſt confirmari in bono. Quod quidem ex hoc apparet. Propter hoc enim naturaliter liberum arbitrium creaturæ in bono confirmatum eſſe non poteſt, quia in natura ſua non habet perfecti, & abſoluti rationem boni, ſed cuiuſdam boni particularis: huic autem bono perfecto, & abſoluto, ſcilicet Deo, liberum arbitrium per gratiam unitur. Unde ſi fiat perfecta unio, ut ipſe Deus ſit libero arbitrio tota cauſa agendi, in malum flecti non poterit. Quod quidem in aliquibus contingit, & præcipue in beatis: quod ſic patet.

Voluntas enim naturaliter tendit in bonum ſicut in ſuum obiectum; quod autem aliquando in malum tendat, hoc non contingit, niſi quia malum ſibi ſub ſpecie boni proponitur. Malum enim eſt involuntarium, ut Dionyſius dicit IV. cap. de divin. Nomin. Unde non poteſt eſſe peccatum in motu voluntatis, ſcilicet quod malum appetat, niſi in apprehenſiva virtute defectus præexiſtat, per quem ſibi malum ut bonum proponatur. Hic autem defectus in ratione poteſt dupliciter accidere: uno modo ex ipſa ratione; alio modo (*a*) ex alio extrinſeco. Ex ipſa quidem ratione, quia ineſt ei naturaliter, & immutabiliter ſine errore cognitio boni in univerſali, tam boni quod eſt finis, quam boni quod eſt ad finem; non autem in particulari, ſed circa hoc errare poteſt, ut æſtimet aliquid eſſe finem quod non eſt finis, vel eſſe utile ad finem quod non eſt utile: & propter hoc voluntas naturaliter appetit bonum quod eſt finis, ſcilicet felicitatem in generali, & ſimiliter bonum quod eſt ad finem, unuſquiſque enim naturaliter appetit utilitatem ſuam; ſed in hoc vel illo fine appetendo, aut hoc vel illo utili eligendo incidit peccatum voluntatis. Sed ex aliquo extrinſeco ratio deficit, cum propter vires inferiores, quæ intenſe moventur in aliquid, intercipitur actus rationis, ut non limpide, & firmiter ſuum iudicium de bono voluntati proponat; ſicut cum aliquis habens rectam exiſtimationem de caſtitate ſervanda, per concupiſcentiam delectabilis appetit contrarium caſtitati, propter hoc quod iudicium rationis aliqualiter a concupiſcentia ligatur, ut Philoſophus dicit in VII. Ethic. Uterque autem iſtorum defectuum totaliter a beatis tolletur ex coniunctione ipſorum ad Deum. Nam divinam eſſentiam videntes cognoſcent ipſum Deum eſſe finem maxime amandum; cognoſcent etiam omnia quæ ei uniunt, vel quæ ab eo diſiungunt, in particulari, cognoſcentes Deum non ſolum in ſe, ſed prout eſt ratio aliorum: & hac cognitionis claritate intantum mens roborabitur, quod in inferioribus viribus nullus motus inſurgere poterit niſi ſecundum regulam rationis. Unde ſicut nunc immutabiliter bonum in generali appetimus, ita immutabiliter in particulari bonum debitum appetunt beatorum mentes. Super naturalem autem inclinationem voluntatis erit in eis caritas perfecta, totaliter ligans eos cum Deo. Unde nullo modo in eis peccatum incidere poterit; & ſic erunt per gratiam confirmati.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc eſt ex defectu naturæ creatæ quod in malum flecti poteſt; & hunc defectum aufert (*b*) perficiendo naturam gratia confirmans in bono; ſicut lux ſuperveniens aeri aufert obſcuritatem eius, quam naturaliter ſine luce habet.

Ad ſecundum dicendum, quod in poteſtate liberi arbitrii eſt non uti habitu; tamen poteſt hoc ipſum quod eſt non uti habitu, ſibi proponi ſub ſpecie boni; quod de gratia in beatis accidere non poteſt, ut dictum eſt (in corp. art.)

Et per hoc patet ſolutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod liberum arbitrium eſt ex nihilo, convenit ei quod non ſit naturaliter confirmatum in bono; nec hoc ei per gratiam concedi poteſt ut in bono naturaliter per gratiam confirmatum ſit. Non autem libero arbitrio, ſecundum quod eſt ex nihilo, convenit quod nullo modo poſſit confirmari in bono, ſicut nec aeri ex natura ſua ineſt quod nullo modo poſſit illuminari, ſed quod non ſit naturaliter lucidus actu.

Ad quintum dicendum, quod Bernardus

(*a*) *Al.* ex alio intrinſeco. (*b*) *Al.* percipiendo.

Digitized by Google

dus loquitur de libero arbitrio quantum ad libertatem a coactione, quæ nec intenſionem, nec remiſſionem recipit.

Ad ſextum dicendum, quod eius quod recipitur in aliquo, poteſt conſiderari & eſſe, & ratio. Secundum quidem eſſe ſuum eſt in eo in quo recipitur per modum recipientis; ſed tamen ipſum recipiens trahitur ad ſuam rationem, ſicut calor receptus in aqua habet eſſe in aqua per modum aquæ, inquantum ſcilicet ineſt aquæ ut accidens ſubiecto, tamen aquam trahit a naturali ſua diſpoſitione ad hoc quod fiat calida, & faciat actum caloris, & ſimiliter lux aerem, licet non contra naturam aeris. Ita & gratia ſecundum eſſe ſuum eſt in libero arbitrio per modum eius ſicut accidens in ſubiecto; ſed tamen ad rationem ſuæ immutabilitatis liberum arbitrium pertrahit, ipſum Deo coniungens.

Ad ſeptimum dicendum, quod bonum perfectum, quod eſt Deus, poteſt eſſe unitum menti humanæ per gratiam, non autem per naturam: & ideo per gratiam liberum arbitrium poteſt confirmari in bono, non autem per naturam.

ARTICULUS IX.

Utrum liberum arbitrium in ſtatu viæ poſſit in bono confirmari.

NOno quæritur, utrum liberum arbitrium hominis in ſtatu viæ poſſit confirmari in bono. Et videtur quod non. Principium enim in appetibilibus eſt finis, ut Philoſophus dicit in VII. Ethic. ſicut principium in ſpeculativis ſunt dignitates. Sed in ſpeculativis intellectus non confirmatur in veritate, certitudinem ſcientiæ accipiens, niſi facta reſolutione ad primas dignitates. Ergo nec liberum arbitrium poteſt confirmari in bono, niſi poſtquam pervenerit ad ultimum finem. Sed hoc non eſt in ſtatu viæ. Ergo liberum arbitrium in ſtatu viæ non poteſt confirmari in bono.

2. Præterea. Natura humana non eſt potior quam angelica. Sed Angelis non eſt collata confirmatio liberi arbitrii ante ſtatum gloriæ. Ergo nec hominibus conferri debet.

3. Præterea. Motor non quietatur niſi in fine. Sed liberum arbitrium non pervenit ad finem ſuum, quamdiu eſt in ſtatu viæ. Ergo nec eius mutabilitas quietatur, quin poſſit in bonum, & malum ferri.

4. Præterea. Quamdiu aliquid eſt imperfectum, poteſt deficere. Sed imperfectio ab hominibus non tollitur quamdiu ſunt in ſtatu viæ: *videmus enim nunc per ſpeculum in ænigmate*, ut dicitur I. Corinth. XIII. 12. Ergo quamdiu homo eſt in ſtatu viæ, poteſt deficere per peccatum.

5. Præterea. Quamdiu aliquis eſt in ſtatu merendi, non debet ſibi ſubtrahi quod meritum auget. Sed poſſe peccare ad meritum proficit: unde in laude iuſti viri dicitur Eccli. XXXI. 10. *Qui potuit tranſgredi, & non eſt tranſgreſſus, facere* (a) *malum, & non fecit*. Ergo quamdiu homo eſt in ſtatu viæ, in quo poteſt mereri, non debet liberum arbitrium eius confirmari in bono.

6. Præterea. Sicut defectus liberi arbitrii eſt peccatum, ita defectus corporis eſt corruptio. Sed corpus hominis non fit incorruptibile in ſtatu viæ. Ergo nec in ſtatu viæ liberum arbitrium hominis poteſt confirmari in bono.

1. Sed contra eſt quod Beata Virgo in ſtatu viæ confirmata fuit in bono: nam de ea, ut dicit Auguſtinus cum de peccatis agitur, mentio fieri non debet.

2. Præterea. Apoſtoli per adventum Spiritus ſancti confirmati fuerunt in bono, ut videtur per hoc quod dicitur in Pſalm. LXXIV. 4. *Ego confirmavi columnas eius*; quod Gloſſa (interlin.) de Apoſtolis exponit.

Reſpondeo dicendum, quod aliquis poteſt confirmari in bono dupliciter. Uno modo ſimpliciter, ita ſcilicet quod habeat in ſe ſufficiens ſuæ firmitatis principium, quod omnino peccare non poſſit; & ſic beati ſunt confirmati in bono ratione prius dicta (in art. præced.) Alio modo dicuntur aliqui confirmati in bono per hoc quod eis datur aliquod munus gratiæ, quo ita inclinantur in bonum, quod non de facili poſſunt a bono deflecti; non tamen per hoc ita retrahuntur a malo, quin omnino peccare non poſſint, niſi divina providentia cuſtodiente; ſicut dicitur de immortalitate Adæ, qui ponitur immortalis, non quod omnino aliquo ſibi intrinſeco protegi poſſet ab omni exteriori mortifero, utpote ab inciſione gladii, & aliis huiuſmodi; a quibus tamen divina providentia conſervabatur: & hoc modo aliqui in ſtatu viæ poſſunt confirmari in bono, & non primo: quod ſic patet.

Non

(a) Vulgata, *mala*.

Digitized by Google

Non enim poteſt aliquis omnino impeccabilis reddi, niſi omnis origo peccati auferatur. Origo autem peccati eſt vel ex rationis errore, quæ in particulari decipitur circa finem boni, & circa utilia, quæ in univerſali naturaliter appetit; vel ex hoc quod iudicium rationis intercipitur propter aliquam paſſionem inferiorum virium. Quamvis autem alicui viatori concedi poſſit ut ratio nullatenus erret circa finem boni, & circa utilia in particulari per dona ſapientiæ, & conſilii; tamen non poſſe intercipi iudicium rationis, excedit ſtatum viæ propter duo. Primo & principaliter; quia rationem eſſe ſemper in actu rectæ contemplationis in ſtatu viæ, ita quod omnium operum ratio ſit Deus, eſt impoſſibile. Secundo quia in ſtatu viæ non contingit inferiores vires ita rationi eſſe ſubditas, ut actus rationis nullatenus propter eas impediatur, niſi in Domino Ieſu Chriſto, qui ſimul viator, & comprehenſor fuit. Sed tamen per gratiam viæ ita poteſt homo bono aſtringi quod non niſi valde de difficili peccare poſſit, per hoc quod ex virtutibus infuſis inferiores vires refrenantur, & voluntas in Deum fortius inclinatur, & ratio perficitur in contemplatione veritatis divinæ, cuius continuatio ex fervore amoris proveniens hominem retrahit a peccato. Sed totum quod deficit ad confirmationem, completur per cuſtodiam divinæ providentiæ in illis qui confirmati dicuntur, ut ſcilicet quandocumque occaſio peccati ſe ingerit, eorum mens divinitus excitetur ad reſiſtendum.

Ad primum ergo dicendum, quod affectus pervenit ad finem, non ſolum quando finem perfecte poſſidet, ſed etiam quodammodo quando ipſum intenſe deſiderat; & per hunc modum aliquo modo in ſtatu viæ aliquis poteſt confirmari in bono.

Ad ſecundum dicendum, quod dona gratiæ non ſequuntur ordinem naturæ de neceſſitate: & ideo quamvis humana natura non ſit angelica dignior, tamen alicui homini collata eſt maior gratia quam alicui Angelo, ſicut Beatæ Virgini, & homini Chriſto. Confirmatio autem in bono Beatæ Virgini competebat, quia mater erat divinæ ſapientiæ, in quam nihil inquinatum incurrit, ut dicitur Sapient. VII. Similiter Apoſtolos decuit, quia erant quaſi fundamentum & baſis totius eccleſiaſtici ædificii: unde eos firmos eſſe oportuit.

Ad tertium dicendum ſicut ad primum.

Ad quartum dicendum, quod ratione illa poteſt haberi, quod non eſt aliquis in ſtatu viæ omnino confirmatus, ſicut nec omnino perfectus; ſed aliquo modo poteſt dici confirmatus, ſicut & perfectus.

Ad quintum dicendum, quod poſſe peccare non facit ad meritum, ſed ad meriti manifeſtationem, inquantum oſtendit opus bonum eſſe voluntarium; & ideo inter laudes viri iuſti ponitur, quia laus eſt virtutis manifeſtatio.

Ad ſextum dicendum, quod corruptio corporis materialiter facit ad meritum, inquantum ea aliquis patienter utitur; & ideo homini in ſtatu merendi exiſtenti per gratiam non aufertur.

Ad alia quæ ſunt in oppoſitum, patet ſolutio ex dictis.

ARTICULUS X.

Utrum alicuius creaturæ liberum arbitrium in malo obſtinatum, vel immutabiliter firmatum eſſe valeat.

I. Part. quaſt. LXIV. *art.* 2.

Decimo quæritur, utrum liberum arbitrium alicuius creaturæ poſſit eſſe obſtinatum in malo, vel immutabiliter firmatum. Et videtur quod non. Peccatum enim, ut dicit Auguſtinus XI. de civitat. Dei (cap. XVII. & Lib. XIV. cap. XI.) eſt contra naturam. Sed nihil quod eſt contra naturam, eſt perpetuum, ſecundum Philoſophum in principio cæli & mundi. Ergo peccatum non poteſt perpetuo in libero arbitrio permanere.

2. Præterea. Natura ſpiritualis eſt potentior quam corporalis. Sed ſi naturæ corporali ſuperinducatur aliquod accidens præternaturale, redit ad id quod eſt ſuæ naturæ conveniens, niſi illud accidens ſuperinductum aliqua cauſa continue agente conſervetur; ſicut ſi aqua calefiat, redit ad frigiditatem naturalem, niſi ſit aliquid perpetuo conſervans caliditatem. Ergo & natura ſpiritualis liberi arbitrii, ſi eam contigerit incidere in peccatum, non perpetuo remanebit ſubdita peccato; ſed quandoque ad ſtatum iuſtitiæ redibit, niſi aſſignetur aliqua cauſa quæ perpetuo malitiam in eo ſervet: quam non eſt aſſignare, ut videtur.

3. Sed dicendum, quod cauſa peccatum inducens, & conſervans, eſt & interior, & exterior: interior eſt ipſa voluntas; exterior eſt ipſum voluntatis obiectum, quod ſcilicet allicit ad peccandum. Sed con-

Digitized by Google

contra. Res quæ eſt extra animam, eſt bona. Bonum autem non poteſt eſſe cauſa mali niſi per accidens. Ergo res extra animam exiſtens, non eſt cauſa peccati niſi per accidens. Omnis autem cauſa per accidens reducitur ad cauſam per ſe; & ſic oportet ponere aliquid quod ſit per ſe cauſa peccati; quod non poteſt eſſe niſi voluntas. Voluntas autem quando ad aliquid inclinatur, remanet ei facultas quod adhuc in oppoſitum tendat, cum id in quod inclinatur, ſuam naturam ei non tollat, qua in oppoſita poteſt. Ergo nec voluntas, nec aliquid aliud poteſt eſſe cauſa faciens liberum arbitrium peccato immobiliter, & quaſi neceſſario adhærere.

4. Præterea. Secundum Philoſophum in V. Metaphyſic. (com. VI.) duplex eſt neceſſarium, quoddam a ſe ipſo, quoddam ab alio neceſſitatem habens. Peccatum autem eſſe in libero arbitrio, non poteſt eſſe neceſſarium ſicut id quod eſt neceſſitatem a ſe ipſo habens, quia hoc ſolius Dei eſt, ut Avicenna dicit (Lib. VIII. Metaphyſ. cap. IV.) nec iterum eſt neceſſarium quaſi ab alio neceſſitatem habens, quia omne huiuſmodi neceſſarium reducitur ad id quod eſt per ſe ipſum neceſſarium; Deus autem cauſa peccari eſſe non poteſt. Ergo nullo modo poteſt eſſe neceſſarium, liberum arbitrium in peccato poſſe permanere: & ſic nullum liberum arbitrium creaturæ immobiliter peccato adhæret.

5. Præterea. Auguſtinus in V. de civit. Dei (cap. X.) videtur duplicem neceſſitatem diſtinguere: quarum una adimit libertatem, faciens non eſſe aliquid in poteſtate noſtra, quæ dicitur neceſſitas coactionis; alia eſt quæ libertatem non adimit, quæ eſt naturalis inclinationis. Hac autem neceſſitate peccatum ineſſe libero arbitrio non eſt neceſſe, cum non ſit naturale, ſed magis contra naturam: ſimiliter nec prima, quia tunc libertas arbitrii tolleretur. Ergo nullo modo eſt neceſſarium; & ſic idem quod prius.

6. Præterea. Anſelmus dicit (Lib. de concord. gratiæ & lib. arb. cap. I. a med.) quod liberum arbitrium eſt *poteſtas ſervandi rectitudinem voluntatis propter ſe ipſam.* Si ergo ſit aliquod liberum arbitrium quod non poſſit habere rectitudinem voluntatis, amitteret propriæ naturæ rationem; quod eſt impoſſibile.

7. Præterea. Liberum arbitrium non ſuſcipit magis & minus. Sed minus eſt liberum arbitrium quod non poteſt in bonum, quam illud quod poteſt. Ergo non eſt aliquod liberum arbitrium quod non poſſit in bonum.

8. Præterea. Sicut ſe habet motus naturalis ad quietem naturalem, ita ſe habet motus voluntarius ad quietem voluntariam. Sed ſecundum Philoſophum (V. Phyſic. com. LIX. & ſeq.) ſi motus eſt naturalis, & quies naturalis; & ſi motus eſt voluntarius, & quies voluntaria. Sed motus quo peccatum committitur, eſt voluntarius. Ergo & quies qua in peccato commiſſo perſiſtitur, eſt voluntaria: non ergo neceſſaria.

9. Præterea. Sicut intellectus ſe habet ad verum, & falſum, ita affectus ad bonum, & malum. Sed intellectus numquam ita inhæret falſo quin poſſit reduci ad cognitionem veri. Ergo affectus numquam ita inhæret malo quin poſſit reduci ad amorem boni.

10. Præterea. Secundum Anſelmum in Lib. de lib. arb. (cap. I.) poſſe peccare non eſt libertas, nec pars libertatis. Ergo eſſentialis actus liberi arbitrii eſt poſſe in bonum. Si ergo liberum arbitrium alicuius creaturæ non poſſit in bonum, erit fruſtra; cum res unaquæque in vanum ſit, ſi actu proprio deſtituatur, quia unaquæque res eſt propter ſuam operationem, ut dicit Philoſophus in II. cæli & mundi.

11. Præterea. Liberum arbitrium non poteſt niſi in bonum, vel in malum. Si ergo poſſe peccare non eſt libertas, nec pars libertatis, remanet quod tota libertas ſit poſſe facere bonum; & ita creatura quæ non poterit facere bonum, nihil habebit libertatis; & ita liberum arbitrium non poteſt eſſe ita confirmatum in malo quod nullo modo poſſit facere bonum.

12. Præterea. Secundum Hugonem de Sancto Victore (Lib. VII. erud. theol. cap. IX.) mutatio quæ eſt ſecundum accidentalia, non mutat de eſſentialibus rei. Sed poſſe facere bonum eſt eſſentiale libero arbitrio, ut probatum eſt (art. 7. huius quæſt.) Ergo cum peccatum libero arbitrio accidentaliter ſuperveniat, non poterit ex peccato taliter immutari quod in bonum non poſſit.

13. Præterea. Naturalia, ut communiter dicitur, per peccatum vulnerantur, non autem totaliter tolluntur. Sed poſſe in bonum, naturale eſt libero arbitrio. Ergo numquam per peccatum ita eſt obſtinatum in malo quin poſſit in bonum.

14. Præterea. Si peccatum cauſat in libero arbitrio obſtinationem in malo, aut

hoc

Digitized by Google

hoc facit ſubtrahendo aliquid de naturalibus, aut ſuperaddendo. Non autem ſubtrahendo, quia in dæmonibus data naturalia integra manent, ut Dionyſius dicit IV. cap. de div. Nom. ſimiliter nec ſuperaddendo, quia cum illud quod ſuperadditur, ſit accidens, oportet quod inſit per modum recipientis; & ſic cum liberum arbitrium in utrumque ſit flexibile, non reddetur per hoc immobiliter inhærens malo. Ergo nullo modo liberum arbitrium poteſt totaliter confirmari in malo.

15. Præterea, Bernardus dicit (Lib. de gratia & lib. arb. non multum procul a prin.) quod impoſſibile eſt voluntatem ſibi ipſi non obedire. Sed peccatum eſt actus qui volendo committitur. Ergo impoſſibile eſt quin liberum arbitrium poſſit velle bonum, ſi velit. Quod autem poteſt aliquis, ſi velit, non eſt ei impoſſibile. Ergo cuicumque habenti liberum voluntatis arbitrium non eſt impoſſibile facere bonum.

16. Præterea. Fortior eſt caritas quam cupiditas ad peccatum pertrahens: quia plus diligit caritas legem Dei quam cupiditas millia auri, & argenti, ut dicit Gloſſa (interlin.) ſuper illud Pſ. CXVIII. *Bonum mihi lex oris tui &c.* Sed dæmones, vel homines a caritate in peccatum deciderunt. Ergo multo fortius poſſunt a peccato redire ad appetitum boni, & ſic idem quod prius.

17. Præterea. Bonitas, & rectitudo appetitus obſtinationi eius opponitur. Sed dæmones, & damnati habent bonum, & rectum appetitum: quia bonum, & optimum appetunt, ſcilicet eſſe, vivere, & intelligere, ut Dionyſius dicit (cap. IV. de divin. Nomin.) Ergo non habent liberum arbitrium obſtinatum in malo.

18. Præterea. Anſelmus in Lib. de libero arbitrio (cap. I.) inveſtigat eamdem rationem liberi arbitrii in Deo, in Angelo, & in homine. Sed liberum arbitrium Dei non poteſt eſſe obſtinatum in malo. Ergo nec in Angelo, nec in homine.

Sed contra eſt quod felicitati beatorum opponitur miſeria damnatorum. Sed ad felicitatem beatorum pertinet quod habent liberum arbitrium ita firmatum in bono quod nullo modo poſſunt in malum deflecti. Ergo & ad miſeriam damnatorum pertinet quod ita ſint confirmati in malo quod nullo modo poſſint in bonum.

Præterea. Hoc idem expreſſe Auguſtinus (Fulgentius) dicit in Libro de Fide ad Petrum (cap. III. ante med.)

Præterea. Non patet reditus de peccato in bonum niſi per pœnitentiam. Sed in Angelum malum non cadit pœnitentia. Ergo eſt immutabiliter confirmatus in malo. Probatio mediæ. In eum pœnitentia cadere non videtur qui ex malitia peccat. Sed Angelus ex malitia peccavit: quia cum habeat deiformem intellectum, rem aliquam conſiderans, ſimul omnia quæ ſunt illius rei, intuetur: & ita non poteſt niſi ex certa ſcientia peccare. Ergo in eum pœnitentia non cadit.

Præterea. Secundum Damaſcenum (Lib. II. cap. IV. in fine) *quod eſt homini mors, hoc eſt Angelis caſus*. Sed homines poſt mortem non ſunt capaces pœnitentiæ. Ergo nec Angeli poſt caſum. Probatio mediæ. Auguſtinus dicit XXI. de civit. Dei (cap. XXIV. XXV. & ſeq.) *Quia poſt hanc vitam decedentibus ſine gratia, locus converſionis non erit, nulla pro eis fiat oratio*: & ſic patet quod poſt mortem homines non ſunt pœnitentiæ capaces.

Reſpondeo dicendum, quod circa hanc quæſtionem invenitur erraſſe Origenes: poſuit enim quod poſt longa temporum curricula tam dæmonibus, quam hominibus damnatis pateret reditus ad iuſtitiam. Et ad hoc ponendum movebatur propter arcitrii libertatem. Quæ quidem ſententia omnibus catholicis Doctoribus diſplicuit, ut Auguſtinus dicit XXI. de civitate Dei (cap. XVII.) non quia ſalutem dæmonibus, & damnatis hominibus inviderent; ſed quia pari ratione oporteret dicere, iuſtitiam, & gloriam beatorum Angelorum, & hominum aliquando determinandam: ſimul enim & bonorum gloria, & damnatorum miſeria fore perpetua demonſtratur Matth. XXV. 46. ubi dicitur: *Ibunt hi in ſupplicium aeternum, iuſti autem in vitam aeternam*: quod etiam Origenes ſapere videbatur.

Unde ſimpliciter concedendum eſt, quod ipſorum dæmonum liberum arbitrium ita eſt obfirmatum in malo quod ad bene volendum redire non poteſt. Cuius quidem rationem ex illa parte oportet accipere unde cauſatur liberatio a peccato, ad quam duo concurrunt, divina gratia principaliter operans, & humana voluntas gratiæ cooperans: quia ſecundum Auguſtinum (ſerm. XV. de verbis Apoſtoli) *qui creavit te ſine te, non iuſtificabit te ſine te*. Cauſa igitur confirmationis in malo partim quidem accipienda eſt ex Deo, par-

tim ex libero arbitrio. Ex Deo quidem, non ſicut faciente, vel conſervante malitiam, ſed ſicut non largiente gratiam; quod quidem eius iuſtitia depoſcit: iuſtum eſt enim ut qui bene velle dum poſſent noluerunt, ad hanc miſeriam deducantur ut bene velle omnino non poſſint. Ex parte vero liberi arbitrii cauſa reverſibilitatis a peccato, vel irreverſibilitatis accipienda eſt ſecundum ea quibus homo incidit in peccatum. Cum autem naturaliter inſit cuilibet creaturæ appetitus boni, nullus ad peccandum inducitur niſi ſub aliqua ſpecie apparentis boni. Quamvis enim fornicator in univerſali ſciat fornicationem eſſe malum; tamen cum in fornicationem conſentit, æſtimat fornicationem eſſe ſibi bonum ut nunc ad agendum.

In qua quidem æſtimatione tria penſanda ſunt. Quorum primum eſt ipſe impetus paſſionis, puta concupiſcentiæ, vel iræ, per quam intercipitur iudicium rationis, ne actu iudicet in particulari quod in univerſali habitu tenet, ſed ſequatur paſſionis inclinationem, ut conſentiat in illud in quod paſſio tendit quaſi per ſe bonum. Secundum eſt inclinatio habitus: qui quidem cum ſit quaſi quædam natura habentis (ut Philoſophus dicit in Lib. de memor. & rem. (cap. III. a med.) quod conſuetudo eſt altera natura, & Tullius in Rhetoricis (Lib. II. de inventione) quod virtus conſentit rationi in modum naturæ) pari ratione vitii habitus quaſi natura quædam inclinat in id quod eſt ſibi conveniens: unde fit ut habenti habitum luxuriæ bonum videatur id quod luxuriæ convenit, quaſi connaturale. Et hoc eſt quod Philoſophus dicit in III. Ethic. (cap. V. a med.) quod qualis intus unuſquiſque eſt, talis & finis videtur ei. Tertium vero eſt falſa æſtimatio rationis in particulari eligibili: quæ quidem provenit vel ex altero prædictorum, ſcilicet impetu paſſionis, aut inclinatione habitus; vel iterum ex ignorantia univerſali, ſicut cum quis eſt in hoc errore, quod fornicatio non ſit peccatum. Contra primum igitur horum liberum arbitrium remedium habet, quod poſſit peccatum deſerere. Ille enim in quo eſt impetus paſſionis, habet rectam exiſtimationem de fine, qui eſt quaſi principium in operabilibus, ut Philoſophus dicit in VI. Ethic. (cap. VII.) Unde ſicut homo per veram exiſtimationem quam habet de principio, poteſt a ſe repellere, ſi quos errores circa concluſiones patitur; ita per hoc quod recte circa finem diſponitur, poteſt a ſe repellere omnem impetum paſſionum: unde dicit Philoſophus in VII. Ethic. quod *incontinens, qui propter paſſionem peccat, eſt pœnitens, & ſanabilis*. Similiter habet remedium contra inclinationem habitus. Nullus enim habitus omnes potentias animæ corrumpit; & ita cum una potentia eſt corrupta per habitum, ex hoc quod remanet aliquid rectitudinis in aliis potentiis, homo inducitur ad meditandum, & agendum ea quæ ſunt contraria illi habitui; ſicut ſi aliquis habet concupiſcibilem per habitum luxuriæ corruptam, ex ipſa iraſcibili incitatur ad aliquid arduum aggrediendum, cuius exercitatio mollitiem luxuriæ tollit, ſicut dicit Philoſophus in Prædicamentis (cap. de oppoſitis a med.) quod *pravus ad meliores exercitationes deductus proficiet, ut melior ſit*. Contra tertium etiam remedium habet: quia homo illud quod accipit, quaſi rationabiliter accipit, ideſt per viam inquiſitionis, & collationis: Unde quando ratio in aliquo erat; ex quocumque error ille contingat, poteſt tolli per contrarias ratiocinationes: & inde eſt quod homo a peccato poteſt tolli, & deſiſtere.

In Angelo vero peccatum ex paſſione eſſe non poteſt: quia ſecundum Philoſophum in VII. Ethic. (VII. Phyſic. tex. XX. & præced.) paſſio non eſt niſi in ſenſibili parte animæ, quam Angeli non habent. Unde in peccato Angeli ſola duo concurrunt, ſcilicet inclinatio habitualis in peccatum, & falſa æſtimatio virtutis cognitivæ de particulari eligibili. Cum autem in Angelis non ſit multitudo appetitivarum potentiarum, ſicut eſt in hominibus; quando appetitus eorum tendit in aliquid, totaliter inclinatur in illud, ut non ſit ei aliqua inclinatio inducens in contrarium. Quia vero rationem non habent, ſed intellectum, quidquid æſtimant, per modum intelligibilem accipiunt. Quod autem accipitur intelligibiliter, accipitur irreverſibiliter, ut cum quis accipit omne totum eſſe maius ſua parte. Unde Angeli æſtimationem quam ſemel accipiunt, deponere non poſſunt, ſive ſit vera, ſive ſit falſa.

Patet igitur ex prædictis, quod cauſa confirmationis dæmonum in malo ex tribus dependet, ad quæ omnes rationes a Doctoribus aſſignatæ reducuntur. Primum eſt & principale divina iuſtitia: unde pro cauſa obſtinationis eorum aſſignatur, quod quia per alium non ceci-

de-

Digitized by Google

derunt, nec per alium reſurgere debent, vel ſi quid aliud eſt huiuſmodi quod ad coogruitatem divinæ iuſtitiæ pertineat. Secundum eſt indiviſibilitas appetitivæ virtutis: unde quidam dicunt, quod quia Angelus ſimplex eſt, ad quod ſe convertit, totaliter ſe convertit; quod intelligi oportet non de ſimplicitate eſſentiæ, ſed de ſimplicitate quæ diviſionem potentiarum unius generis tollit. Tertium eſt intellectiva cognitio: & hoc eſt quod quidam dicunt, quod ideo Angeli irremediabiliter peccaverunt, quia peccaverunt contra intellectum deiformem.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur oaturale dupliciter. Uno modo cuius principium ſufficiens habetur ex quo de neceſſitate illud conſequitur, niſi aliquid impediat, ſicut terræ eſt oaturale moveri deorſum; & de hoc intelligit Philoſophus, quod nihil quod eſt contra naturam, eſt perpetuum. Alio modo dicitur aliquid alicui naturale, quia habet naturalem inclinationem in illud, quamvis in ſe non habeat ſufficiens illius principium ex quo neceſſario conſequatur, ſicut mulieri dicitur naturale concipere filium, quod tamen non poteſt niſi ſemine maris ſuſcepto. Id autem quod eſt contra hoc naturale, nihil prohibet eſſe perpetuum, ſicut quod aliqua mulier perpetuo abſque prole remaneret. Hoc autem modo libero arbitrio eſt naturale tendere in bonum, & contra naturam, peccare. Unde ratio non ſequitur. Vel dicendum, quod quamvis menti rationali ſecundum ſuam inſtitutionem conſideratæ peccatum ſit contra naturam, tamen ſecundum quod adhæſit peccato, effectum eſt ei quaſi naturale, ut Auguſtinus dicit in Lib. de perfect. iuſtitiæ (oon procul a princ.) Philoſophus dicit tamen IX. Ethic. quod quando homo de virtute in vitium tranſit, fit quaſi alius, eo quod quaſi in aliam naturam tranſit.

Ad ſecundum dicendum, quod aliter eſt de oatura corporali, & ſpirituali. Natura enim corporalis eſt determinata unius generis; & ideo non poteſt ſibi aliquid effici naturale, niſi natura eius totaliter corrumpatur; ſicut aquæ non poteſt fieri calor naturalis, niſi corrumpatur in ea ſpecies aquæ: & inde eſt quod redit ad naturam ſuam remoto prohibente. Sed natura ſpiritualis eſt facta quantum ad ſecundum eſſe ſuum indeterminata, & omnium capax, ſicut dicitur in III. de Anima (comm. XXXVII.) quod anima eſt quodammodo omnia: & per hoc quod alicui adhæret, efficitur unum cum eo, ſicut intellectus fit quodammodo ipſum intelligibile intelligendo, & voluntas ipſum appetibile amando. Et ſic quamvis inclinatio voluntatis ſit naturaliter ad unum, tamen contrarium poteſt per amorem ei effici naturale intantum quod non revertatur ad priſtinum ſtatum niſi aliqua cauſa hoc agente. Et hoc modo peccatum efficitur quaſi naturale ei qui peccato adhæret: unde nihil prohibet liberum arbitrium perpetuo in peccato remanere.

Ad tertium dicendum, quod per ſe cauſa peccati voluntas eſt, & per ipſam peccatum conſervatur: quæ quamvis a principio ad utrumque ſe haberet æqualiter, tamen poſtquam ſe peccato ſubiecit, efficitur ei peccatum quaſi naturale; & ex hoc immutabiliter, quantum eſt de ſe, manet in illo.

Ad quartum dicendum, quod iſta neceſſitas permanendi in peccato reducitur in Deum ſicut in cauſam dupliciter: uno modo ex parte iuſtitiæ ipſius, ut dictum eſt (in corp. art.) inquantum ſcilicet oon apponit gratiam ſanantem; alio modo inquantum talem naturam condidit quæ & peccare poſſit, & neceſſitatem in peccato remanendi ex conditione ſuæ naturæ haberet poſtquam peccato ſe ſubderet.

Ad quintum dicendum, quod cum peccatum ſit menti rationali quaſi naturale effectum, illa neceſſitas non erit coactionis, ſed quaſi naturalis inclinationis.

Ad ſextum dicendum, quod poteſtas ſervandi rectitudinem voluntatis cum habetur, ioeſt omni habenti liberum arbitrium, ut Anſelmus dicit. Dæmones autem, & alii damnati eam ſervare non poſſunt, cum non habeant.

Ad ſeptimum dicendum, quod liberum arbitrium, ſecundum quod dicitur liberum a coactione, non ſuſcipit magis & minus; ſed conſiderata libertate a peccato, & a miſeria, dicitur in uno ſtatu eſſe magis liberum quam in alio.

Ad octavum dicendum, quod effectus naturæ ſemper eſt naturalis, & inde eſt quod eius actio, & motus ſemper ad quietem naturalem terminatur; ſed actio, & motus voluntatis poteſt terminari ad effectum, & quietem naturalem, inquantum voluntas, & ars adiuvant naturam: unde poteſt eſſe motus voluntarius, & effectus, vel quies conſequens,

erit

Digitized by Google

erit naturalis, & neceſſitatem habens; ſicut ex percuſſione voluntaria ſequitur mors naturalis, & neceſſaria.

Ad nonum dicendum, quod intellectus Angeli ſi aliquam falſam exiſtimationem accipiat, eam deponere non poteſt ratione ſupradicta (in corp. art.) Unde ratio procedit ex ſuppoſitione falſi.

Ad decimum dicendum, quod quamvis aliquid deſtituatur fine proximo, non tamen ſequitur quod ſit omnino fruſtra, quia adhuc remanet ordo ad finem ultimum: & ideo quamvis liberum arbitrium deſtituatur operatione bona, ad quam naturaliter ordinatur, non tamen eſt fruſtra, quia hoc ipſum cedit ad gloriam Dei, qui eſt finis ultimus, inquantum per hoc eius iuſtitia declaratur.

Ad undecimum dicendum, quod peccatum per liberum arbitrium non committitur niſi per electionem apparentis boni: unde in qualibet actione peccati remanet aliquid de bono; & quantum ad hoc libertas conſervatur: remota enim ſpecie boni, electio ceſſaret, quæ eſt actus liberi arbitrii.

Ad duodecimum dicendum, quod poſſe bonum non eſt eſſentiale libero arbitrio quaſi ad primum eſſe pertinens, ſed ad ſecundum. Hugo autem loquitur de his quæ ſunt eſſentialia quantum ad primum eſſe rei.

Ad decimumtertium dicendum, quod ratio illa procedit de naturali quod eſt de conſtitutione naturæ, non autem de naturali ad quod natura ordinatur; & hoc modo eſt naturale poſſe facere bonum.

Ad decimumquartum dicendum, quod peccatum libero arbitrio adveniens, non adimit aliquid eſſentialium, quia ſic ſpecies liberi arbitrii non remaneret; ſed per peccatum aliquid additur, ſcilicet unitio quædam liberi arbitrii cum fine perverſo, quæ ei quodammodo naturalis efficitur: & ex hoc neceſſitatem habet, ſicut & alia quæ ſunt libero arbitrio naturalia.

Ad decimumquintum dicendum, quod voluntas ſibi ipſi quodammodo ſemper obedit, ut ſcilicet homo, qualitercumque velit illud quod vult ſe velle. Quodam autem modo non ſemper ſibi obedit, inquantum ſcilicet aliquis non perfecte & efficaciter vult quod vellet ſe perfecte, & efficaciter velle, ut Auguſtinus dicit (Lib. XIV. de civit. Dei cap. XXIII. circa med.) Nec ſequitur quod ſi voluntas dæmonum ſibi ipſi obedit, propter hoc non ſit confirmatus in malo, quia impoſſibile eſt eum velle quod velit efficaciter bonum: unde ſi etiam conditionalis eſſet vera, non ſequeretur conſequens eſſe poſſibile, cum antecedens ſit impoſſibile.

Ad decimumſextum dicendum, quod caritas fortior eſt quam peccatum, quantum eſt de ſe, ſi fiat comparatio unius ad alterum ſecundum eumdem modum habendi, ut ſcilicet ex utraque parte accipiatur liberum arbitrium pervenientis ad terminum, vel adhuc exiſtentis in via. Sed tamen exiſtens in termino malitiæ firmius ſe habet ad malitiam quam exiſtens in via caritatis ad caritatem. Dæmones autem vel numquam caritatem habuerunt ſecundum quoſdam, vel ſi habuerunt, numquam eam niſi ſicut in ſtatu viæ habuerunt; homines autem damnati ſimiliter cadere non potuerunt niſi a gratia viatoris.

Ad decimumſextum dicendum, quod ratio illa procedit de bonitate & rectitudine ipſius naturæ, non liberi arbitrii. Appetitus enim quo dæmones appetunt bonum & optimum, eſt inclinatio quædam ipſius naturæ, non autem ex electione liberi arbitrii: & ideo hæc rectitudo obſtinationi liberi arbitrii non opponitur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod Anſelmus venatur communem rationem liberi arbitrii in Deo, Angelis, & hominibus ſecundum quamdam communiſſimam analogiam: unde non oportet quod quantum ad omnes ſpeciales conditiones ſimilitudo inveniatur.

ARTICULUS XI.

Utrum hominis liberum arbitrium in ſtatu viæ poſſit eſſe obſtinatum in malo.

Undecimo quæritur, utrum liberum arbitrium hominis in ſtatu viæ poſſit eſſe obſtinatum in malo. Et videtur quod ſic. Illud enim quod infligitur ex merito naturæ lapſæ, ineſt omnibus ante naturæ lapſæ reparationem. Sed meritum obſtinationis eſt peccatum naturæ lapſæ, ut dicit Gloſſa Rom. IX. (ſuper illud, *Cuius vult miſeretur*) Ergo quilibet homo ante reparationem in ſtatu viæ eſt obſtinatus.

2. Præterea. Peccatum in Spiritum ſanctum, quantum ad omnes ſuas ſpecies, poteſt in viatore inveniri. Obſtinatio vero eſt ſpecies peccati in Spiritum ſanctum,

ctum, ut habetur in II. Sentent. (diſt. XIIII.) Ergo aliquis in ſtatu viæ poteſt eſſe obſtinatus.

3. Præterea. Nullus in peccato exiſtens poteſt redire ad bonum, niſi in eo aliqua inclinatio ad bonum maneat. Sed quicumque cadit in peccatum mortale, caret omni inclinatione ad bonum: peccat enim aliquis mortaliter per amorem inordinatum; amor autem, ſecundum Auguſtinum, in ſpiritibus eſt ſicut pondus in corporibus; corpus autem ponderoſum ita inclinatur in unam partem, ut lapis deorſum, quod nulla remanet ei inclinatio ſurſum; & ſic nec peccatori, ut videtur, remanet inclinatio ad bonum. Ergo quicumque peccat mortaliter, eſt obſtinatus in malo.

4. Præterea. Nullus a malo culpæ recedit niſi per pœnitentiam. Sed ille qui peccat ex malitia, eſt impœnitibilis ſecundum Philoſophum in VII. Ethic. (cap. VIII. a med.) quia eſt corruptus circa principium eligibilium, ſcilicet circa finem. Cum ergo contingat aliquem in ſtatu viæ ex malitia peccare, videtur quod ſit poſſibile aliquem in ſtatu viæ obſtinatum eſſe in malo.

5. Sed dicendum, quod quamvis talis ſit impœnitibilis ex viribus propriis, poteſt tamen reduci ad pœnitentiam ex munere divinæ gratiæ. Sed contra. Quando aliquid eſt impoſſibile ſecundum cauſas inferiores, licet divina operatione fieri poſſit, dicimus ſimpliciter loquendo illud eſſe impoſſibile, ſicut cæcum videre, vel mortuum reſurgere. Si ergo ex viribus propriis aliquis non ſit capax pœnitentiæ, ſimpliciter debet dici, quod eſt obſtinatus in malo, quamvis divina virtute poſſit reduci ad pœnitentiam.

6. Præterea. Omnis morbus qui contra operatur ſuæ curationi, eſt incurabilis ſecundum Medicos. Sed peccatum in Spiritum ſanctum contra operatur ſuæ curationi, ideſt divinæ gratiæ, per quam aliquis a peccato liberatur. Ergo aliquis in ſtatu viæ poteſt habere morbum incurabilem ſpiritualem, & ita poteſt eſſe obſtinatus in malo.

7. Præterea. Ad hoc videtur eſſe quod peccatum in Spiritum ſanctum dicitur eſſe irremiſſibile, Matth. XII. quod tamen peccatum aliqui viatores committunt.

8. Præterea. Auguſtinus XXI. de civ. Dei (cap. XXIV.) & Gregorius in Moralibus aſſignant iſtam cauſam quare Sancti non orabunt pro damnatis in die iudicii, quia videlicet redire non poſſunt ad ſtatum iuſtitiæ. Sed aliqui ſunt in ſtatu viæ pro quibus non eſt orandum: I. Ioan. ult. *Eſt peccatum ad mortem: non pro eo dico ut quis oret*: & Hierem. VII. 16. *Tu ergo noli orare pro populo iſto, nec aſſumas pro eis laudem, & orationem; & non obſiſtas mihi, quia non exaudiam te*. Ergo aliqui ſunt in ſtatu viæ ita obſtinati, quod ad ſtatum iuſtitiæ redire non poſſunt.

9. Præterea. Sicut eſſe confirmatum in bono pertinet ad gloriam Sanctorum, ita eſſe confirmatum in malo pertinet ad miſeriam damnatorum. Sed aliquis in ſtatu viæ poteſt eſſe confirmatus in bono, ut ſupra (art. 9. huius quæſt.) dictum eſt. Ergo pari ratione videtur quod aliquis viator poſſit eſſe obſtinatus in malo.

10. Præterea. Auguſtinus (Fulgentius) ſic dicit in Lib. de Fide ad Petrum (cap. III. parum ante med.) *Maiori facultate praditus eſt Angelus quam homo*. Sed Angelus poſt peccatum redire ad iuſtitiam non potuit. Ergo nec homo poteſt; & ſic aliquis in ſtatu viæ eſt obſtinatus.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Lib. de verbis Domini (ſerm. II. in med.) & habetur in Gloſſa Rom. II. *Iſta impœnitentia, vel cor impœnitens, quamdiu quiſque in hac carne vivit, non poteſt iudicari: de nullo enim deſperandum eſt quamdiu patientia Dei ad pœnitentiam deducit*: & ita videtur quod nullus in ſtatu viæ ſit obſtinatus in malo.

Præterea. In Pſalm. LXVII. 23. dicitur: (a) *Convertar in profundum maris*, ideſt ad eos qui erant deſperatiſſimi; & ita illi qui videntur eſſe deſperatiſſimi in hac vita, quandoque convertuntur ad Deum, & Deus ad eos.

Præterea. In Pſalm. CXLVII. 17. ſuper illud, *Mittit cryſtallum ſuam ſicut buccellas*, dicit Gloſſa (interlin.) „ *Cryſtallum* „ dicit obſtinatos, de quibus & aliquos „ paſtores, ideſt tales facit, ut paſcane „ alios verbo Dei: “ & ſic idem quod prius.

Præterea. Morbus aliquis poteſt eſſe incurabilis vel propter naturam morbi, vel propter imperitiam Medici, vel propter indiſpoſitionem ſubiecti. Sed morbus ſpiritualis hominis viatoris, ſcilicet peccatum, non eſt incurabilis ex natura morbi, non enim pervenit ad terminum malitiæ; nec iterum ex imperitia Medici, quia Deus & ſcit, & poteſt curare; nec iterum ex indiſpoſitione hominis, quia ſicut per alium cecidit, ita per alium reſur-

(a) Vulgata, *Convertam*.

ſurgere poteſt. Ergo homo in ſtatu viæ nullatenus poteſt eſſe confirmatus in malo.

Reſpondeo dicendum, quod obſtinatio importat quamdam firmitatem in peccato, per quam aliquis a peccato reverti non poſſit. Quod autem aliquis non poſſit a peccato reverti, poteſt intelligi dupliciter. Uno modo ita quod vires ſuæ non ſufficiant ad hoc quod a peccato totaliter liberetur; & ſic quilibet in peccato mortali cadens, dicitur non poſſe ad iuſtitiam redire. Sed ex iſta firmitate in peccato non dicitur aliquis proprie obſtinatus. Alio modo habet aliquis firmitatem in peccato, ita quod nec cooperari poteſt ad hoc quod a peccato reſurgat. Sed dupliciter eſt hoc. Uno modo ita quod nullo modo poſſit cooperari; & hæc eſt perfecta obſtinatio, qua dæmones ſunt obſtinati: adeo enim eorum mens eſt firmata in malo, quod omnis motus liberi arbitrii ipſorum eſt inordinatus, & peccatum; & ideo nullo modo ſe poſſunt ad gratiam habendam præparare, per quam peccatum dimittitur. Alio modo ita quod non de facili poſſit cooperari ad hoc quod exeat de peccato, & hæc eſt obſtinatio imperfecta, qua aliquis poteſt eſſe obſtinatus in ſtatu viæ, dum ſcilicet habet aliquis ita firmatam voluntatem in peccato quod non ſurgunt motus ad bonum niſi debiles. Quia tamen aliqui ſurgunt, ex eis datur via ut præparentur ad gratiam.

Quod aliquis homo in ſtatu viæ non poſſit eſſe ita obſtinatus in malo quin ad ſuam liberationem cooperari poſſit, ratio patet ex dictis: quia & paſſio ſolvitur, & reprimitur, & habitus non totaliter animam corrumpit, & ratio non ita pertinaciter falſo adhæret quin per contrariam rationem poſſit abduci. Sed poſt ſtatum viæ anima ſeparata non intelliget accipiendo a ſenſibus, nec erit in actu potentiarum appetitivarum ſenſibilium: & ſic anima ſeparata Angelo conformatur & quantum ad modum intelligendi, & quantum ad indiviſibilitatem appetitus, quæ erant cauſa obſtinationis in Angelo peccante: unde per eamdem rationem in anima ſeparata obſtinatio erit. In reſurrectione autem corpus ſequetur animæ conditionem; & ideo non redibit anima ad ſtatum in quo modo eſt, in quo a corpore neceſſe habet accipere, quamvis corporeis inſtrumentis utetur; & ita tunc eadem obſtinationis ratio manebit.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum naturæ lapſæ meritum eſſe dicitur obſtinationis, inquantum idem peccatum eſt meritum perpetuæ damnationis: merito enim primi peccati tota natura humana eſt damnationi ſubiecta, niſi aliqui exinde per gratiam Redemptoris eruerentur: non autem ita quod ſtatim a principio nativitatis homo ſit obſtinatus, ſicut nec damnatus ultima damnatione.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa loquitur de imperfecta obſtinatione, per quam aliquis non eſt ſimpliciter confirmatus in malo: hæc enim eſt ſpecies peccati in Spiritum ſanctum.

Ad tertium dicendum, quod Auguſtinus comparat amorem ponderi, quia utrumque inclinat; non tamen oportet quod ſit ſimilitudo quantum ad omnia: & ideo non ſequitur quod ille qui amat aliquid, nullam habeat ad contrarium inclinationem, niſi forte de amore perfectiſſimo, qualis eſt amor Sanctorum in patria.

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat ex malitia, dicitur eſſe impœnitibilis, non quod nullo modo poſſit pœnitere, ſed quia non de facili pœnitere poteſt: non enim perfecte pœnitet per ſolam rationis exhortationem, quia exhortatio procedit ex aliquo principio, ſcilicet fine, circa quod malus eſt corruptus: poteſt tamen induci ad hoc quod pœniteat paulatim in contrarium aſſueſcendo. Ad quam conſuetudinem induci poteſt tum propter modum æſtimandi, quia rationabiliter, & quaſi collative accipit: tum quia non tota vis appetitiva tendit ad unum: per aſſuetudinem autem adipiſcitur rectam rationem de principio, id eſt de fine appetibili. Unde Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. VIII. a med.) quod neque in ſpeculativis ratio eſt deductiva principiorum, neque in operativis; ſed virtus vel naturalis, vel aſſuefactiva, eſt cauſa eius quod eſt recte opinari circa principium.

Ad quintum dicendum, quod quando natura inferior poteſt aliquid diſponere, vel qualitercumque operari, non dicitur impoſſibile ſimpliciter, quamvis non poſſit perfici niſi divina operatione; ſicut non dicimus eſſe impoſſibile ſimpliciter prolem in materno utero anima rationali animari. Et ſimiliter quamvis liberatio a peccato fiat operatione divina, quia tamen ad hoc liberum arbitrium cooperatur, non dicitur eſſe impoſſibile ſimpliciter.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis ille qui peccat in Spiritum ſanctum, ex inclinatione peccati contra gratiam Spiritus ſancti operetur; quia tamen per hoc pec-

ca-

Digitized by Google

catum totaliter non eſt corruptus animus, remanet aliquis motus, licet debilis, per quem poteſt aliqualiter gratiæ cooperari: non enim ſemper actu gratiæ reſiſtit.

Ad ſeptimum dicendum, quod peccatum in Spiritum ſanctum non dicitur irremiſſibile quin in hac vita remitti poſſit, ſed quia non facile in hac vita remitti poteſt. Cuius difficultatis ratio eſt, quia peccatum prædictum contrariatur gratiæ directe, per quam peccatum dimittitur: vel irremiſſibile dicitur, quia non habet in ſe cauſam remiſſionis, cum ſit ex malitia commiſſum, ſicut habet peccatum quod ex infirmitate, vel ignorantia committitur.

Ad octavum dicendum, quod non prohibetur aliquis pro quibuſcumque peccatoribus in hac vita orare; ſed in verbis Apoſtoli inductis ſignificatur quod non ad quemcumque pertinet pro obduratis in peccato orare, ſed ad aliquem perfectum virum. Vel Apoſtolus loquitur de peccato ad mortem, quod ſcilicet uſque ad mortem durat. In verbis autem Prophetæ oſtenditur quod populus ille iuſto Dei iudicio indignus erat quod miſericordiam conſequeretur, non quod eſſent totaliter obſtinati in malo.

Ad nonum dicendum, quod confirmatio in bono fit ex dono divino; & ideo nihil prohibet ex ſpeciali privilegio gratiæ aliquibus viatoribus eſſe conceſſum; quamvis non hoc modo ſint confirmati in bono, ſicut & beati in patria, ut ſupra (art. 9. huius quæſt.) dictum eſt. Hoc autem de confirmatione in malum dici non poteſt.

Ad decimum dicendum, quod ex hoc ipſo quod Angelus erat maiori facultate præditus, ſequitur quod ſtatim poſt primam electionem fuerit in peccato obſtinatus, ut ex dictis patet. Auguſtinus autem non intendit probare quod homo ſit in peccato obſtinatus; ſed quia non ſufficit ad hoc quod per ſe ipſum a peccato reſurgat.

ARTICULUS XII.

Utrum liberum arbitrium ſine gratia in ſtatu mortalis peccati vitare mortale peccatum poſſit.

I. Part. quæſt. CIX. *art.* 9.

Duodecimo quæritur, utrum liberum arbitrium ſine gratia in ſtatu peccati mortalis poſſit vitare peccatum mortale. Et videtur quod non, per hoc quod dicitur Roman. VII. 19. *Non enim quod volo bonum,* (a) *hoc ago; ſed quod odi malum, illud facio*: & loquitur ex perſona damnati hominis, ut ibi quædam Gloſſa dicit. Ergo homo ſine gratia peccatum vitare non poteſt.

2. Præterea. Peccatum mortale actuale gravius eſt quam originale. Sed aliquis in peccato originali, ſi ſit adultus, non poteſt vitare quin peccet mortaliter ſine gratia: ſic enim vitaret damnationem pœnæ ſenſibilis, quæ peccato actuali mortali debetur; & ita cum quantum ad adultos non ſit medium inter illam damnationem, & gloriam vitæ æternæ, ſequeretur quod poſſit adipiſci vitam æternam ſine gratia, quod eſt hæreſis Pelagiana. Ergo multo minus in ſtatu peccati mortalis aliquis poteſt peccatum mortale vitare, niſi gratia accepta.

3. Præterea. Roman. VII. ſuper illud, *Sed quod nolo, illud facio &c.* dicit Gloſſa Auguſtini: „Nunc homo deſcribitur ſub „ lege poſitus ante gratiam. Tunc enim „ homo peccatis vincitur, dum viribus „ ſuis iuſte vivere conatur ſine adiutorio „ gratiæ liberantis, quæ liberum arbitrium liberat, ut liberatori credat, atque ita contra legem non peccet." Peccare autem contra legem, eſt peccare mortaliter. Ergo videtur quod homo ſine gratia peccatum mortale vitare non poſſit.

4. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de perfectione iuſtitiæ (non procul a princip.) quod malitia ſe habet ad animam, ſicut curvitas ad tibiam, & quod actus peccati claudicationi comparatur. Claudicatio autem non poteſt vitari ab habente tibiam curvam, niſi prius tibia ſanetur. Ergo nec peccatum mortale poteſt vitari ab eo qui eſt in peccato, niſi prius per gratiam a peccato liberetur.

5. Præterea. Gregorius dicit (XXV. Moral. cap. XIII. & hom. XI. in Ezech. a med.)

(a) Vulgata: *hoc facio; ſed quod nolo malum, hoc ago.*

Digitized by Google

med.) *Peccatum quod per pœnitentiam non deletur, mox ſuo pondere ad aliud trahit*. Sed non deletur niſi per gratiam. Ergo ſine gratia homo peccator peccatum vitare non poteſt.

6. Præterea. Secundum Auguſtinum (XIV. de civitate Dei cap. VIII. & IX. cap. V.) timor, & ira ſunt qnædam paſſiones, & peccata. Sed paſſiones homo vitare non poteſt per liberum arbitrium. Ergo nec a peccatis poteſt abſtinere.

7. Præterea. Illud quod eſt neceſſarium, vitari non poteſt. Sed peccata quædam ſunt neceſſaria, ut patet per illud Pſalm. XXIV. 17. *De neceſſitatibus meis erue me*, Domine. Ergo homo per liberum arbitrium peccatum vitare non poteſt.

8. Præterea. Auguſtinus dicit (XIX. de civitate Dei cap. IV.) *Nonnullum peccatum eſt, cum caro adverſus ſpiritum concupiſcit*. Sed hoc non eſt in poteſtate liberi arbitrii quin caro concupiſcat adverſus ſpiritum. Ergo poteſtas liberi arbitrii non ſe extendit ad hoc quod peccatum vitetur.

9. Præterea. Potentia moriendi conſequitur potentiam peccandi: homo enim in ſtatu innocentiæ non poterat mori, niſi quia poterat peccare. Ergo & neceſſitas moriendi conſequitur ad neceſſitatem peccandi. Sed homo in ſtatu iſto non poteſt vitare quin moriatur. Ergo nec poteſt vitare quin peccet.

10. Præterea. Ideo ſecundum Auguſtinum homo poterat in ſtatu innocentiæ ſtare, quia habebat ſinceritatem naturæ ab omni labe peccati immunem. Sed iſta ſinceritas non eſt in homine peccatore gratia deſtituto. Ergo non poteſt ſtare, ſed neceſſe habet cadere poſt peccatum.

11. Præterea. Vincenti debetur corona, ut patet Apocal. III. Sed ſi aliquis vitat peccatum, cum de peccato tentatur, vincet peccatum, & diabolum: Iac. IV. 7. *Reſiſtite diabolo, & fugiet a vobis*. Si ergo poteſt aliqnis ſine gratia peccatum vitare, poterit ſine gratia coronam mereri, quod eſt hæreticum.

12. Præterea. Auguſtinus in Lib. Retract. (I. cap. XV. parum ante med.) dicit: *Cogenti cupiditati voluntas reſiſtere non poteſt*. Sed cupiditas ad peccatum inducit. Ergo voluntas humana ſine gratia non poteſt peccatum vitare.

13. Præterea. Qui habet habitum, neceſſario ſecundum habitum agit. Sed ille qui eſt in peccato, habet habitum peccati. Ergo videtur quod non poſſit vitare quin peccet.

14. Præterea. Liberum arbitrium ſecundum Auguſtinum (ut refert Hngo Lib. I. de ſacram. part. VI. cap. XVI.) eſt quo bonum eligitur gratia aſſiſtente, & malum gratia deſiſtente. Ergo videtur quod ille qui caret gratia, per liberum arbitrium ſemper eligat malum.

15. Præterea. Quicumque poteſt non peccare, poteſt vincere mundum: nullus enim aliter vincit mundum niſi deſiſtendo a peccato. Sed nullus poteſt vincere mundum niſi per gratiam: quia, ut dicitur I. Ioan. V. 4. *hac eſt victoria qua vincit mundum, fides noſtra*. Ergo aliquis ſine gratia non poteſt peccatum vitare.

16. Præterea. Præceptum de diligendo Deum eſt affirmativum, & ita obligat ad hoc quod obſervetur per loco, & tempore, & ita quod ſi non obſervetur, peccat homo mortaliter. Sed præceptum caritatis non poteſt aliquis ſine gratia obſervare: quia, ut dicitur Rom. V. 5. *caritas diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis*. Ergo ſine gratia homo non poteſt facere quin peccet mortaliter.

17. Præterea. Secundum Auguſtinum (Enchir. cap. LXXVIII.) in præcepto de miſericordia proximi includitur præceptum de miſericordia ſui. Sed aliquis peccaret mortaliter, niſi miſereretur proximo in neceſſitate corporalis mortis exiſtenti. Ergo multo fortius peccat mortaliter, niſi miſereatur ſui in peccato exiſtentis, de peccato pœnitendo; & ſic niſi peccatum per pœnitentiam deleatur, non poteſt homo vitare quin peccet.

18. Præterea. Sicut ſe habet dilectio Dei ad virtutem, ita contemptus Dei ad peccatum. Sed neceſſe eſt omnem virtuoſum diligere Deum. Ergo neceſſe eſt omnem peccatorem contemnere Deum, & ita peccare; & ſic idem quod prius.

19. Præterea. Secundum Philoſophum in II. Ethic. (cap. I. & II.) ex ſimilibus habitibus ſimiles actus procedunt. Si quis ergo eſt in peccato, neceſſe eſt, ut videtur, quod habeat ſimiles actus producere, ſcilicet actus peccati.

20. Præterea. Cum forma ſit principium operationis, qui caret forma, caret operatione propria illius formæ. Sed declinare a malo eſt operatio iuſtitiæ. Cum igitur ille qui eſt in peccato, careat iuſtitia, videtur quod non poſſit declinare a malo.

21.

21. Præterea. Magiſter dicit in II. Sent. xxv. diſt. quod poſt peccatum ante reparationem gratiæ premitur liberum arbitrium a concupiſcentia, & vincitur, & habet infirmitatem in malo, ſi non habet gratiam in bono, & ideo poteſt peccare damnabiliter; & ita ſine gratia aliquis non poteſt peccatum mortale vitare.

22. Sed ſi dicatur, quod non poteſt non peccare, ideſt non habere peccatum, poteſt tamen non peccare, ideſt non uti peccato; contra eſt quod hoc Pelagiani concedebant, & tamen eorum opinionem quantum ad hoc Auguſtinus reprehendit in Lib. de gratia & libero arbitrio, ſic dicens: *Dicunt enim Pelagiani, gratiam Dei, qua data eſt per fidem Ieſu Chriſti, quæ nec lex, neque natura eſt, ad hoc tantum valere ut peccata dimittantur, non ut futura vitentur, vel repugnantia ſuperentur. Sed ſi hoc verum eſſet, utique in oratione dominica cum dixiſſemus*, Dimitte debita noſtra, *non adderemus*, & ne nos inferas in tentationem. *Illud enim dicimus, ut peccata dimittantur, hoc autem, ut caveantur, ſive vincantur: quod a Patre qui eſt in cælis, nulla ratione peteremus, ſi virtute voluntatis humanæ hoc poſſemus efficere.* Ergo videtur quod reſponſio illa nulla ſit.

23. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de natura & gratia (cap. xxii. in princ.) *Prævaricatorem legis digne lux deſerit veritatis: quia deſertus utique fit cæcus, & plus neceſſe eſt offendat, & cadendo vexetur, vexatuſque non ſurgat.* Ergo peccator deſtitutus gratia neceſſe habet peccare.

1. Sed contra eſt quod Hieronymus dicit ad Damaſum Papam (alius Auctor in expoſitione fidei ad Damaſum Papam circa fin.) *Nos dicimus, hominem ſemper peccare, & non peccare poſſe, ut ſemper nos liberi confiteamur eſſe arbitrii.* Ergo dicere, quod hnmo in ſtatu peccati non poſſit vitare peccatum, eſt negare arbitrii libertatem, quod eſt hæreticum.

2. Præterea. Si aliquis defectus ſit in agente aliquo, in cuius poteſtate ſit vel uti illo, vel non uti, non neceſſe habet in ſua actione deficere; ſicut ſi tibia curva poſſet non uti ambulando ſua curvitate, poſſet non claudicare. Sed liberum arbitrium ſubiectum peccato, peccato uti poteſt, & non uti, eo quod uti peccato eſt actus liberi arbitrii quod habet dominium ſui actus. Ergo quantumcumque ſit in peccato, poteſt non peccare.

3. Præterea. In Pſal. cxviii, 95. dicitur: *Me expectaverunt peccatores, ut perderent me*: Gloſſa (interlin.) „ meum conſenſum. " Ergo aliquis non deducitur ad peccandum niſi conſentiendo. Sed conſenſus eſt in poteſtate liberi arbitrii. Ergo aliquis poteſt per liberum arbitrium non peccare.

4. Præterea. Dæmon, quia non poteſt non peccare, dicitur irremediabiliter peccaſſe. Sed homo non irremediabiliter peccavit, ut communiter dicitur. Ergo poteſt nnn peccare.

5. Præterea. De uno extremo non tranſitur in alterum niſi per medium. Sed homo ante peccatum habet potentiam non peccandi. Ergo non immediate poſt peccatum ducitur ad aliud extremum, ut ſcilicet non poſſit non peccare.

6. Præterea. Liberum arbitrium peccatoris peccare poteſt. Sed non poteſt niſi eligendo, cum eligere ſit actus liberi arbitrii, ſicut nec viſus aliquid operatur niſi videndo. Sed electio, cum ſit deſiderium præconſiliati, ſecundum Philoſophum in III. Ethic. (ca- iii. circa fin.) ſequitur conſilium, quod non eſt niſi eorum quæ ſunt in nobis, ut dicitur ibidem. Ergo peccatum vitare, vel facere, eſt in poteſtate hominis in peccato exiſtentis.

7. Præterea. Secundum Auguſtinum (Lib. III. de lib. arb. cap. xviii. & I. Retract. cap. ix.) nullus peccat in eo quod vitare non poteſt, quia iam hoc eſſet neceſſarium. Si ergo aliquis in peccato exiſtens peccatum vitare non poſſet, peccatum committendo non peccat; quod eſt abſurdum.

8. Præterea. Liberum arbitrium eſt æqualiter a coactione liberum ante peccatum, & poſt. Sed neceſſitas peccandi ad coactionem pertinere videtur, eo quod, etiam ſi nolimus, illa neceſſitas nobis ineſt. Ergo homo poſt peccatum non habet neceſſitatem peccandi.

9. Præterea. Omnis neceſſitas vel eſt coactionis, vel naturalis inclinationis. Sed neceſſitas peccandi non eſt naturalis inclinationis, quia ſic natura mala eſſet, quia in malum inclinaret. Ergo ſi peccatori ineſſet neceſſitas ad peccandum, cogeretur peccare.

10. Præterea. Quod eſt neceſſarium, non eſt voluntarium. Si ergo neceſſarium ſit peccare eum qui eſt in peccato, peccatum non eſt voluntarium; quod eſt falſum.

11. Præterea. Si peccator neceſſe habet peccare, hæc neceſſitas ei non compe-

Digitized by Google

petit niſi ratione peccati. Poteſt autem de peccato exire; alias peccatoribus non præciperetur Iſa. lii. 11. *Recedite, exite inde, pollutum nolite tangere*. Ergo poteſt peccator non peccare.

Reſpondeo dicendum, quod circa hanc quæſtionem contrariæ hæreſes inſurrexerunt.

Quidam enim æſtimantes naturam mentis humanæ ad modum corporalium naturarum, opinati ſunt, omne illud in quod videbant mentis humanæ inclinationem eſſe, hominem ex neceſſitate operari, & ex hoc in contrarios errores inciderunt. Habet enim humana mens duas contrarias inclinationes. Unam quidem in bonum, ex inſtinctu rationis: quam conſiderans Iovinianus dixit, hominem non poſſe peccare. Alia inclinatio ineſt humanæ menti ex inferioribus viribus, & præcipue ſecundum quod ſunt ex originali peccato corruptæ, qua ſcilicet inclinatur mens ad ea eligenda quæ ſunt ſecundum carnalem ſenſum delectabilia: & hanc inclinationem conſiderantes Manichæi dixerunt, quod homo neceſſario peccat, nec aliquo modo peccatum vitare poteſt. Et ſic utrique, licet viis contrariis, in idem inconveniens inciderunt, ut liberum arbitrium denegarent: non enim homo erit liberi arbitrii, ſi vel ad bonum, vel ad malum neceſſitate impellitur. Quod eſſe inconveniens, & experimento, & Philoſophorum doctrinis, & divinis auctoritatibus probatur, ut aliquatenus ex ſupradictis patet.

Unde e contrario ſurrexit Pelagius, qui volens liberum arbitrium defendere, gratiæ Dei adverſatus eſt, dicens, abſque Dei gratia hominem peccatum evitare. Qui quidem error manifeſtiſſime doctrinæ evangelicæ contradicit: unde eſt per Eccleſiam condemnatus.

Fides autem catholica media via incedit, ita libertatem arbitrii ſalvans, quod neceſſitatem gratiæ non excludit.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod cum liberum arbitrium ſit quædam potentia conſtituta infra rationem, & ſupra motivam exequentem, dupliciter aliquid extra poteſtatem liberi arbitrii invenitur. Uno modo ex hoc quod excedit efficaciam motivæ exequentis, quæ ad imperium liberi arbitrii operatur; ſicut volare non ſubeſt libero arbitrio hominis, quia excedit vim potentiæ motivæ in homine. Alio modo aliquid eſt extra poteſtatem liberi arbitrii, quia ad ipſum rationis actus non ſe extendit. Cum enim actus liberi arbitrii ſit electio, quæ conſilium, ideſt deliberationem rationis, ſequitur, ad illud ſe liberum arbitrium extendere non poteſt quod deliberationem rationis ſubterfugit, ſicut ſunt ea quæ impræmeditate occurrunt. Primo igitur modo peccati vitatio, vel peccatum poteſtatem liberi arbitrii non excedit: quia quamvis expletio peccati per actum exteriorem executione virtutis motivæ peragatur, tamen peccatum in ipſa voluntate perficitur ante operis executionem per ſolum conſenſum. Unde propter defectum virtutis motivæ non impeditur liberum arbitrium a peccato, vel eius vitatione, quamvis interdum impediatur ab executione; ſicut cum quis vult occidere, vel fornicari, vel furari, nec tamen poteſt. Sed ſecundo modo peccatum, vel eius vitatio poteſt excedere liberi arbitrii poteſtatem, eo ſcilicet quod aliquod peccatum ſubito, & quaſi repente occurrit, & ſic electionem liberi arbitrii ſubterfugit, quamvis liberum arbitrium hoc poſſit facere, vel vitare, ſi ad hoc ſuam attentionem, vel conatum dirigeret.

Dupliciter autem aliquid in nobis quaſi repentine accidit. Uno modo ex impetu paſſionis: motus enim iræ, & concupiſcentiæ interdum deliberationem rationis prævenit. Qui quidem motus in illicitum tendens ex corruptione naturæ, peccatum veniale eſt: & ideo poſt ſtatum naturæ corruptæ non eſt in poteſtate liberi arbitrii omnia huiuſmodi peccata vitare, quia eius actum effugiunt, quamvis poſſit impedire aliquem iſtorum motuum, ſi contra conetur. Non eſt autem poſſibile ut homo continuo contra conetur ad huiuſmodi motus vitandos propter varias humanæ mentis occupationes, & quietem neceſſariam. Quod quidem contingit ex hoc quod inferiores vires non ſunt totaliter rationi ſubiectæ, ſicut erant in ſtatu innocentiæ, quando homini huiuſmodi peccata omnia, & ſingula per liberum arbitrium vitare facillimum erat, eo quod nullus motus in inferioribus viribus inſurgere poterat niſi ſecundum dictamen rationis. Ad hanc autem rectitudinem homo in præſenti per gratiam non reducitur, communiter loquendo; ſed hanc rectitudinem expectamus in ſtatu gloriæ. Et ideo in hoc ſtatu miſeriæ, poſt reparationem gratiæ, homo non poteſt omnia peccata venialia vitare; cum tamen hoc in nullo libertati arbitrii præiudicet. Alio modo contingit aliquid in nobis quaſi repen-

pen-

Digitized by Google

pente ex inclinatione habitus: ut enim Philoſophus dicit in III. Eth. (cap. VIII. circa fin.) *fortioris eſt in repentinis timoribus impavidum, & imperturbatum eſſe, quam in præmanifeſtis*. Ab habitu enim eſt magis operatio, quanto minus eſt ex præmeditatione: præmanifeſta enim, ideſt præcognita, aliquis præeliget ex ratione, & cogitatione ſine habitu; ſed repentina ſunt ſecundum habitum. Nec hoc eſt intelligendum, quod operatio ſecundum habitum virtutis poſſit eſſe omnino abſque deliberatione, cum virtus ſit habitus electivus; ſed quia habenti habitum iam eſt in eius electione finis determinatus: unde quandocumque aliquid occurrit ut conveniens illi fini, ſtatim eligitur, niſi ex aliqua attentiori, & maiori deliberatione impediatur. Homo autem qui eſt in peccato mortali, habitualiter peccato inhæret. Quamvis enim non ſemper habeat habitum vitii, quia ex uno actu luxuriæ habitus non generatur; voluntas tamen peccantis derelicto incommutabili bono, bono commutabili quaſi fini adhæſit; & huiuſmodi adhæſionis vis, & inclinatio in ea manet quouſque iterato bono incommutabili quaſi fini inhæreat. Et ideo quando homini ſic diſpoſito occurrit aliquid faciendum quod præcedenti electioni conveniat, repente fertur in illud per electionem, niſi multa deliberatione ſe ipſum cohibeat. Nec tamen per hoc quod ſic repente illud eligit, a peccato mortali excuſatur, quod aliqua deliberatione indiget: quia deliberatio illa ſufficit ad peccatum mortale qua perpenditur id quod eligitur eſſe peccatum mortale, & contra Deum. Iſta autem deliberatio non ſufficit ad retrahendum eum qui eſt in peccato mortali: non enim retrabitur aliquis ab aliquo agendo in quod inclinatur, niſi inquantum illud ſibi proponitur ut malum; ille autem qui iam bonum incommutabile repudiavit pro commutabili bono, non iam exiſtimat ut malum, a bono incommutabili averti, in quo ratio peccati mortalis perficitur: unde non retrahitur a peccando per hoc ipſum quod advertit aliquid eſſe peccatum mortale; ſed oportet ulterius in conſiderando procedere quouſque perveniatur ad aliquid quod non poſſit non exiſtimare malum, ſicut eſt miſeria, vel aliquid huiuſmodi. Unde antequam tanta deliberatio fiat, quanta requiritur in homine ſic diſpoſito ad vitandum peccatum mortale, præcedit conſenſus in peccatum mortale. Et ideo ſuppoſita adhæſione liberi arbitrii ad peccatum mortale, ſive ad finem indebitum, non eſt in poteſtate eius quod vitet omnia peccata mortalia, quamvis unumquodque poſſit vitare, ſi contra nitatur: quia etſi hoc vel illud vitaverit adhibendo tantam deliberationem, quanta requiritur; non tamen poteſt facere quin aliquando ante tantam deliberationem præveniat conſenſus in peccatum mortale, cum impoſſibile ſit hominem ſemper, vel diu in tanta vigilantia eſſe, quanta ad hoc requiritur, propter multa in quibus mens hominis occupatur. Ab hac autem diſpoſitione non removetur niſi per gratiam, per quam ſolam efficitur ut mens humana bono incommutabili per caritatem tamquam fini adhæreat.

Patet ergo ex dictis quod nec liberum arbitrium tollimus, cum dicimus, quodlibet peccatum ſingulariter liberum arbitrium poſſe vitare, vel facere: nec iterum tollimus neceſſitatem gratiæ, cum dicimus, hominem non poſſe vitare omnia peccata venialia, quamvis poſſit ſingula vitare, etiam habentem gratiam, antequam gratia perficiatur in ſtatu gloriæ; & hoc propter fomitis corruptionem. Et cum dicamus, hominem in peccato mortali exiſtentem gratia deſtitutum omnia peccata mortalia non poſſe vitare, niſi gratia ſuperveniat, quamvis ſingula poſſit vitare, & hoc propter adhæſionem voluntatis habitualem ad finem inordinatum (quæ duo Auguſtinus (Lib. de perfect. iuſtitiæ non procul a princ.) comparat curvitati tibiæ, ex qua ſequitur neceſſitas claudicandi) ſic verificantur doctorum ſententiæ, quæ circa hoc variæ videntur. Quorum quidam dicunt, hominem abſque habituali gratia gratum facientе poſſe peccatum mortale vitare, quamvis non ſine divino auxilio, quod hominem ſua providentia ad bona agenda, & mala vitanda gubernat: hoc enim verum eſt, cum contra peccatum conari voluerit, ex quo contingit ut poſſint ſingula vitari. Alii vero dicunt, quod non poteſt homo ſine gratia diu ſtare quin peccet mortaliter: quod quidem verum eſt quantum ad hoc quod non diu contingit hominem eſſe habitualiter diſpoſitum ad peccandum quin occurrat ſibi repente aliquod operandum, in quo ex inclinatione mali habitus labitur in conſenſum peccati mortalis, cum non ſit poſſibile hominem diu eſſe vigilem ad hoc quod ſufficientem ſolicitudinem adhibeat ad vitandum peccatum mortale.

Quia

Digitized by Google

Quia ergo utræque rationes verum concludunt aliquo modo, & aliquo modo falſum, ad utraſque reſpondendum eſt.

Ad primum ergo dicendum eſt, quod verbum illud Apoſtoli ſecundum diverſas expoſitiones poteſt intelligi & de peccato mortali, & de malo peccati mortalis, ſecundum quod loquitur ex perſona hominis peccatoris; vel de malo peccati venialis quantum ad primos motus, ſecundum quod loquitur in perſona ſua, vel aliorum iuſtorum: & utroque modo intelligendum eſt, quod cum voluntas naturalis ſit ad vitationem omnis mali, non poteſt homo peccator facere ſine gratia ut vitet omnia peccata mortalia, quamvis poſſit vitare ſingula; & ſic non poteſt ſine gratia voluntatem naturalem implere; & ſimiliter eſt de iuſto reſpectu peccatorum venialium.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt poſſibile aliquem adultum eſſe in ſolo peccato originali abſque gratia, quia ſtatim cum uſum liberi arbitrii acceperit, ſi ſe ad gratiam præparaverit, gratiam habebit; alias ipſa negligentia ei imputabitur ad peccatum mortale. Ratio etiam prædicta videtur ſupponere inconveniens ad quod ducit. Si enim poſſibile eſt aliquem adultum in ſolo peccato originali eſſe, ſi in ipſo inſtanti contingat eum mori, erit medius inter beatos & eos qui pœna ſenſibili puniuntur; ad quod inconveniens prædicta ratio ducit. Ut tamen in hoc vis non fiat, ſciendum eſt, quod in peccato originali eſt habitualis averſio a bono incommutabili, cum habens peccatum originale non habeat cor Deo coniunctum per caritatem: & ſic quantum ad habitualem averſionem eadem ratio eſt de exiſtente in peccato originali, & mortali, licet in peccato mortali ſuper hoc ſit habitualis converſio ad indebitum finem. Et propterea non ſequitur quod ſi aliquis evadat damnationem ex libero arbitrio, propter hoc ex viribus liberi arbitrii poſſit gloriam acquirere: hoc enim maius eſt, ut patet inſtantia de homine in ſtatu innocentiæ.

Ad tertium dicendum, quod homo ſine gratia peccato vincitur, ut contra legem agat: quia ſi hoc vel illud peccatum vitare poſſit in contrarium conando, non tamen poteſt vitare omnia, ratione iam dicta.

Ad quartum dicendum, quod exemplum Auguſtini de curvitate quantum ad aliquid non eſt ſimile, quia ſcilicet non eſt in poteſtate tibiæ ut utatur curvitate, vel non utatur, ideo oportet omnem motum tibiæ curvæ claudicationem eſſe; liberum autem arbitrium poteſt uti, vel non uti ſua curvitate: & ideo non oportet quod in quolibet actu ſuo peccet, ſed poteſt quandoque vitare peccatum. Eſt autem ſimile quantum ad hoc quod non eſt poſſibile omnia vitare, ſicut dictum eſt.

Ad quintum dicendum, quod quamvis peccatum per pœnitentiam non deletum trahat ad aliud inclinando, tamen non eſt neceſſarium quod liberum arbitrium ſemper huic inclinationi obediat, ſed poteſt in aliquo uno actu contra eam niti.

Ad ſextum dicendum, quod timor, & ira, ſecundum quod ſunt paſſiones, non ſunt peccata mortalia, ſed venialia: ſunt enim primi motus.

Ad ſeptimum dicendum, quod peccata dicuntur neceſſaria, inquantum non poſſunt vitari omnia, quamvis poſſint vitari ſingula.

Ad octavum dicendum, quod cum caro concupiſcit adverſus ſpiritum, eſt vitium, ſed venialis peccati.

Ad nonum dicendum, quod neceſſitatem moriendi concomitatur neceſſitas peccandi vel venialiter, vel mortaliter, niſi in perſonis privilegiatis, ſcilicet Chriſto, & Beata Virgine; non autem neceſſitas peccandi mortaliter, ut patet in habentibus gratiam.

Ad decimum reſpondetur ſicut ad ſeptimum.

Ad undecimum dicendum, quod corona datur ei qui totaliter vincit mundum, & peccatum. Qui autem unum peccatum vitat, in alio perſeverans, cum ſit ſervus, non eſt victor, niſi ſecundum quid, unde non meretur coronam.

Ad duodecimum dicendum, quod cupiditas non poteſt intelligi eſſe cogens abſolute liberum arbitrium, quia ſemper eſt liberum a coactione; ſed dicitur cogens propter vehementiam inclinationis, cui tamen poteſt reſiſti, licet cum difficultate.

Ad decimumtertium dicendum, quod liberum arbitrium poteſt uti habitu, vel non uti. Unde non oportet quod ſemper aliquis agat ſecundum habitum, ſed poteſt aliquando contra habitum agere, licet cum difficultate. Non tamen manente habitu poteſt contingere quod diu maneat nihil ſecundum habitum agens.

Ad decimumquartum dicendum, quod gratia deſiſtente, liberum arbitrium per ſe poteſt malum eligere; non tamen ne-

Digitized by Google

ceſſe eſt quod abſque gratia gratum faciente ſemper malum eligat.

Ad decimumquintum dicendum, quod non ſequitur quod aliquis vitando peccatum vincat mundum, niſi omnino ſit immunis a peccato, ut dictum eſt (ad argum. 11.)

Ad decimumſextum dicendum, quod præceptum dupliciter obſervatur. Uno modo ſic quod obſervatum eſt meritum gloriæ; & ſic nullus poteſt ſine gratia prædictum præceptum, nec alia obſervare. Alio modo ſic quod obſervatum facit vitare pœnam; & ſic ſine gratia gratum faciente obſervari poteſt. Primo modo obſervatur quando ſubſtantia actus impletur cum modo convenienti, quem caritas ponit; & ſic etiam præceptum prædictum de dilectione non tam eſt præceptum, quam finis præcepti, & forma aliorum præceptorum. Secundo modo obſervatur ſola ſubſtantia actus adimpleta, quod contingit omnino in eo qui non habet habitum caritatis: poteſt enim & iniuſtus iuſta agere ſecundum Philoſophum in II. Ethic. (cap. iv.)

Ad decimumſeptimum dicendum, quod ratio illa non eſt ad propoſitum. Dato enim quod aliquis non miſerendo ſibi in hoc quod præparet ſe ad pœnitentiam novum peccatum committit, tamen poteſt hoc peccatum vitare, cum poſſit ſe præparare. Nec tamen oportet quod peccator quandocumque ſui non miſeretur pœnitendo, novum peccatum committat; ſed tunc ſolum quando ad hoc ex aliqua ſpeciali cauſa tenetur.

Ad decimumoctavum dicendum, quod virtuoſus poteſt non diligere Deum actualiter, ſed contrarium agere, ut patet cum peccat.

Ad decimumnonum dicendum, quod quamvis habitus ſemper reddant ſimiles actus, tamen habens habitum poteſt exire in actum contrarium habitui: quia non eſt neceſſe eum ſemper uti habitu.

Ad vigeſimum dicendum, quod carens iuſtitia poteſt facere actum iuſtitiæ imperfectum, qui eſt iuſta agere, & hoc propter principia naturalis iuris rationi indita; non autem poteſt facere actum iuſtitiæ perfectum, qui eſt facere iuſta iuſte; & ſic aliquis iniuſtus poteſt interdum declinare a malo.

Ad vigeſimumprimum dicendum, quod verbum Magiſtri non eſt intelligendum ſic quod neceſſe ſit hominem exiſtentem in peccato mortali cuilibet tentationi ſuccumbere; ſed quia, niſi per gratiam a peccato liberetur, in aliquod peccatum mortale quandoque incidet.

Ad vigeſimumſecundum dicendum, quod ideo neceſſe habemus in oratione dominica petere non ſolum ut peccata præterita nobis dimittantur, ſed ut a futuris liberemur, quia niſi homo per gratiam liberetur, neceſſe habet quandoque incidere in peccatum per modum prædictum; quamvis hoc vel illud contra nitendo vitare poſſit.

Ad vigeſimumtertium dicendum, quod deſertus a luce gratiæ neceſſe eſt ut aliquando cadat; non tamen neceſſe eſt ut in qualibet tentatione ſuccumbat.

Ad primum vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod libertati arbitrii praiudicaret, ſi peccatum vitare non poſſet in contrarium conando; non autem præiudicat libertati arbitrii, ſi hoc homo facere non poteſt, ut ſit in continua ſolicitudine reſiſtendi peccato: homine autem circa hoc non ſolicito, pertrahit eum habitualis inclinatio in id quod eſt habitui conveniens.

Ad ſecundum dicendum, quod liberum arbitrium, propter hoc quod habet dominium ſui actus, poteſt quandoque ad hoc curam apponere, & non uti proprio defectu. Sed quia impoſſibile eſt eum ſemper curam apponere, aliquando ſequitur ut in actu deficiat.

Ad tertium dicendum, quod ſine conſenſu liberi arbitrii peccatum non agitur; ſed conſenſus non ſequitur habitualem inclinationem niſi multa deliberatione præhabita, ut dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod homo dicitur remediabiliter cecidiſſe, quia poteſt auxilio gratiæ remedium habere, quamvis ad hoc poteſtas liberi arbitrii non ſufficiat.

Ad quintum dicendum, quod non poſſe peccare, & non poſſe non peccare, ſunt contraria; poſſe vero peccare, & non peccare eſt medium inter ea. Unde ratio ſupponit falſum.

Ad ſextum dicendum, quod eligere, & conſiliari non eſt niſi eorum quæ ſunt in nobis. Sed, ſicut dicitur in III. Ethic. (cap. iii. a med.) ea quæ per amicos facimus, aliqualiter per nos facimus: & ideo liberum arbitrium poteſt habere electionem, & conſilium non ſolum de illis ad quæ ſufficit propria poteſtas, ſed de illis ad quæ indiget divino auxilio.

Ad ſeptimum dicendum, quod aliquis exiſtens in peccato mortali poteſt vitare

omnia

Digitized by Google

omnia peccata mortalia auxilio gratiæ: poteſt etiam ex naturali virtute ſingula vitare, quamvis non omnia: & ideo non ſequitur quod peccatum committendo non peccet.

Ad octavum dicendum, quod neceſſitas peccandi coactionem liberi arbitrii non ponit. Quamvis enim homo per ſe ipſum ex illa neceſſitate ſe non poſſit eximere, poteſt tamen reſiſtere aliqualiter ei cuius neceſſitas dicitur, inquantum poteſt ſingula vitare, licet non omnia.

Ad nonum dicendum, quod peccatum effectum eſt quaſi naturale peccatori: habitus enim ſicut quædam natura operatur in habente: unde neceſſitas quæ ex habitu eſt, reducitur ad naturalem inclinationem.

Ad decimum dicendum, quod ſecundum Auguſtinum (V. de civit. Dei cap. x.) aliquid poteſt eſſe neceſſarium, & tamen voluntarium. Neceſſario enim voluntas miſeriam abhorret, & hoc propter naturalem inclinationem, cui aſſimilatur inclinatio habitus.

Ad undecimum dicendum, quod homo exiſtens in peccato nullo modo poteſt ſe a peccato eximere quod iam commiſit, niſi auxilio gratiæ: quia non eximitur a peccato, quod in averſione perficitur, niſi mens eius Deo adhæreat per caritatem, quæ non ex libero arbitrio, ſed in cordibus Sanctorum per Spiritum ſanctum diffunditur, ut dicitur Rom. v.

ARTICULUS XIII.

Utrum quis in gratia exiſtens, poſſit mortale peccatum vitare.

I. Part. quæſt. CIX. art. 9.

TErtiodecimo quæritur, utrum aliquis in gratia exiſtens poſſit peccatum mortale vitare. Et videtur quod non. Nullus enim neceſſario habet petere a Deo illud quod per ſe ipſum poteſt. Sed aliquis, quantumcumque habeat gratiam, neceſſe habet petere a Deo ut a futuris peccatis liberetur: unde II. Corinth. ult. 7. Apoſtolus dicit, fidelibus, & ſanctis loquens: *Oramus autem Deum, ut nihil mali faciatis.* Ergo gratiam habentes non poſſunt peccatum vitare.

2. Præterea. Gratiam habentes neceſſe habent orationem dominicam dicere. Sed in ea petitur ut homo abſque peccato perſeveret, ſecundum expoſitionem Cypriani, ut Auguſtinus narrat in Lib. de perſeverantia (cap. xx. a med.) Ergo habens gratiam non poteſt per ſe peccatum mortale vitare.

3. Præterea. Perſeverantia donum eſt Spiritus ſancti. Dona autem Spiritus ſancti habere non eſt in poteſtate gratiam habentis. Cum ergo ad perſeverantiam pertineat abſtinere a peccato mortali uſque ad finem vitæ, videtur quod habens gratiam non poſſit peccatum mortale vitare.

4. Præterea. Sicut ſe habet nihilum ad eſſe naturæ, ita ſe habet defectus peccati ad eſſe gratiæ. Sed creatura quæ conſecuta eſt eſſe naturæ a Deo, non poteſt ſe ipſam conſervare in eſſe naturæ, quin in nihilum decidat, niſi manu conditoris conſervetur. Ergo aliquis qui eſt conſecutus gratiam, non poteſt per ſe ipſum facere quin in peccatum mortale incidat.

Sed contra eſt quod dicitur II. Corinth. XII. 9. *Sufficit tibi gratia mea.* Non autem ſufficit, ſi per eam peccatum mortale vitari non poſſit. Ergo per gratiam homo peccatum morrale vitare poteſt.

Præterea. Hoc videtur ex verbis Magiſtri in II. Sent. XXV. diſt. ubi ſic dicit: *Poſt reparationem homo ante confirmationem premitur concupiſcentia, ſed non vincitur: & habet quidem infirmitatem in malo, ſed gratiam in bono; ut poſſit peccare propter libertatem, & infirmitatem, & poſſit non peccare ad mortem propter libertatem, & gratiam adiuvantem.*

Reſpondeo dicendum, quod aliud eſt dicere, poſſe abſtinere a peccato, & poſſe perſeverare uſque ad finem vitæ in abſtinentia a peccato. Cum enim dicitur aliquis poſſe abſtinere a peccato, potentia fertur ſuper negationem tantum, ut ſcilicet aliquis poſſit non peccare: & hoc poteſt quilibet in gratia exiſtens, loquendo de peccato mortali: quia habenti gratiam non ineſt aliqua habitualis inclinatio in peccatum, quin potius ineſt ei habitualis inclinatio ad vitandum peccatum. Et ideo quando occurrit ei aliquid ſub ratione peccati mortalis, ex habituali inclinatione diſſentit ab illo, niſi in contrarium nitatur, concupiſcentias ſequendo: quas tamen non neceſſe habet ſequi; etſi non poſſit vitare quando aliquis motus concupiſcentiæ inſurgit præveniens totaliter actum liberi arbitrii. Sic ergo quia non poteſt facere quin aliquis motus concupiſcentiæ totaliter actum liberi arbitrii præveniat, non poteſt omnia peccata venialia vitare. Quia vero nullus motus liberi

Digitized by Google

beri arbitrii in eo præcedit plenam deliberationem, pertrahens ad peccatum, quaſi inclinatione habitus, ideo poteſt omnia peccata mortalia vitare. Sed cum dicitur, Iſte poteſt perſeverare uſque ad finem vitæ in abſtinentia peccati, potentia fertur ad aliquid affirmativum, ut ſcilicet aliquis ponat ſe in tali ſtatu quod pecccatum in eo eſſe non poſſit: aliter enim homo per actum liberi arbitrii non poſſet ſe facere perſeverare, niſi ſe impeccabilem faceret. Hoc autem non cadit ſub poteſtate liberi arbitrii, quia virtus motiva exequens ad hoc non ſe extendit. Et ideo homo cauſa perſeverantiæ ſibi eſſe non poteſt; ſed neceſſe habet perſeverantiam a Deo petere.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus ſecundum hoc orabat ut nihil mali facerent, inquantum ad perſeverandum in abſtinentia mali ſufficere non poſſent niſi divino auxilio aſſiſtente.

Et ſimiliter dicendum ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod perſeverantia dupliciter dicitur. Quandoque enim eſt ſpecialis virtus; & ſic eſt quidam habitus, cuius actus eſt habere propoſitum firmiter operandi; & ſic perſeverantiam habet omnis habens gratiam, quamvis non ſit uſque in finem perſeveraturus. Alio modo accipitur perſeverantia prout eſt circumſtantia quædam virtutis deſignans permanentiam virtutis uſque in finem vitæ; & ſic perſeverantia non eſt in poteſtate habentis gratiam.

Ad quartum dicendum, quod ſicut cum loquimur de natura, non excludimus ea per quæ natura conſervatur in eſſe; ita cum loquimur de gratia, non excludimus divinam operationem conſervantem gratiam in eſſe, ſine qua nec in eſſe naturæ, nec in eſſe gratiæ aliquis perſiſtere valet.

ARTICULUS XIV.

Utrum liberum arbitrium poſſit in bonum ſine gratia.

Ibidem.

QUartodecimo quæritur, utrum liberum arbitrium poſſit in bonum ſine gratia. Et videtur quod ſic. Quia præceptum non datur de impoſſibili: unde Hieronymus (alius Auctor in expoſitione Fidei ad Damaſum Papam non procul a fin.) dicit: *Maledictus qui dicit, Deum homini aliquid impoſſibile præcepiſſe.* Sed homini præcipitur ut bonum faciat. Ergo homo poteſt per liberum arbitrium bonum facere.

2. Præterea. Nullus debet corripi, ſi non faciat quod facere non poteſt. Sed homo iuſte corripitur, ſi omittat facere bonum. Ergo per liberum arbitrium homo bonum facere poteſt.

3. Præterea. Homo per liberum arbitrium aliquo modo peccatum vitare poteſt, ad minus quantum ad unum ſingularem actum. Sed vitare peccatum eſt aliquod bonum. Ergo homo per liberum arbitrium poteſt aliquod bonum facere.

4. Præterea. Unaquæque res magis poteſt in id quod eſt ſibi naturale, quam in id quod eſt ſibi contra naturam. Sed liberum arbitrium naturaliter ordinatur in bonum; peccatum autem eſt ei contra naturam. Ergo magis poteſt in bonum quam in malum. Sed poteſt in malum per ſe ipſum. Ergo multo magis in bonum.

5. Præterea. Creatura in ſe Creatoris ſimilitudinem retinet ratione veſtigii, & multo magis ratione imaginis. Sed Creator poteſt per ſe ipſum bonum facere. Ergo & creatura, & præcipue liberum arbitrium, quod eſt ad imaginem.

6. Præterea. Secundum Philoſophum in II. Ethic. (prior. cap.) per eadem corrumpitur virtus, & generatur. Sed per liberum arbitrium poteſt virtus corrumpi, quia peccatum mortale, quod homo poteſt per liberum arbitrium facere, virtutem corrumpit. Ergo per liberum arbitrium homo poteſt in generationem boni, quod eſt virtus.

7. Præterea. I. Ioan. v. 3. dicitur: *Mandata eius gravia non ſunt.* Sed illud quod non eſt grave, poteſt homo ex libero arbitrio facere. Ergo homo poteſt ex libero arbitrio mandata implere; quod maxime bonum eſt.

8. Præterea. Liberum arbitrium ſecundum Anſelmum in Libro de libero arbitrio (de concordia gratiæ, & lib. arbit. cap. 1. a med.) eſt *poteſtas ſervandi rectitudinem voluntatis: quæ non ſervatur niſi bene faciendo.* Ergo per liberum arbitrium poteſt aliquis bonum facere.

9. Præterea. Gratia eſt fortior quam peccatum. Sed gratia non ita ligat liberum arbitrium quin homo poſſit facere peccatum. Ergo nec peccatum ita ligat liberum arbitrium quin homo exiſtens in peccato abſque gratia poſſit facere bonum.

1. Sed contra eſt quod dicitur Roman. VII. 18. *Velle adiacet mihi; perficere autem bo-*

bonum non invenio. Ergo homo per liberum arbitrium non poteſt facere bonum.

2. Præterea. Homo non poteſt facere bonum niſi vel actu interiori, vel exteriori. Sed ad neutrum ſufficit liberum arbitrium, quia, ut dicitur Rom. IX. 16. *non eſt volentis*, ſcilicet velle (quod pertinet ad interiorem actum) *nec currentis*, ſcilicet currere (quod pertinet ad exteriorem) *ſed miſerentis Dei*. Ergo liberum arbitrium ſine gratia nullo modo poteſt facere bonum.

3. Præterea. Rom. VII. ſuper illud, *Quod odi malum, illud facio*, dicit Gloſſa (ſuper illud, *Quod operor non intelligo*:) „ Naturaliter quidem homo vult bonum; „ ſed voluntas hoc ſemper caret effectu, „ ſi ſine gratia Dei ſuum velle addiderit. “ Ergo ſine gratia homo non poteſt efficere bonum.

4. Præterea. Cogitatio boni operationem boni præcedit, ut patet ex Philoſopho in II. Ethic. (I. cap. VIII. non remote a fine.) Sed homo non poteſt cogitare bonum per ſe ipſum: quia dicitur II. Corinth. III. 5. *Non quod ſufficientes ſimus cogitare aliquid a nobis quaſi ex nobis*. Ergo non poteſt homo per ſe ipſum bonum operari.

Reſpondeo dicendum, quod nulla res agit ultra ſuam ſpeciem; ſed ſecundum exigentiam ſuæ ſpeciei unaquæque res agere poteſt, cum nulla res propria actione deſtituatur.

Eſt autem duplex bonum: quoddam quod eſt humanæ naturæ proportionatum; quoddam vero quod excedit humanæ naturæ facultatem. Et hæc duo bona, ſi de actibus loquamur, non differunt ſecundum ſubſtantiam actus, ſed ſecundum modum agendi; utpote iſte actus qui eſt dare eleemoſynam, eſt bonum proportionatum viribus humanis, ſecundum quod ex quadam naturali dilectione, vel benignitate homo ad hoc movetur; excedit autem humanæ naturæ facultatem, ſecundum quod ad hoc homo inducitur ex caritate, quæ mentem hominis Deo unit. Ad hoc ergo bonum quod eſt ſupra naturam humanam, conſtat liberum arbitrium non poſſe ſine gratia: quia cum per huiuſmodi bonum homo vitam æternam meretur, conſtat quod ſine gratia homo mereri non poteſt. Illud autem bonum quod eſt naturæ humanæ proportionatum, poteſt homo per liberum arbitrium explere: unde dicit Auguſtinus, (alius Auctor Lib. III. Hypognoſticon aliquant. a princ.) quod homo per liberum arbitrium poteſt agros colere, domos ædificare, & alia plura bona facere ſine gratia operante. Quamvis autem huiuſmodi bona homo poſſit facere ſine gratia gratum faciente, non tamen poteſt ea facere ſine Deo, cum nulla res poſſit in naturalem operationem exire niſi virtute divina: quia cauſa ſecunda non agit niſi per virtutem cauſæ primæ, ut dicitur in Lib. de cauſis (propoſ. I.) Et hoc verum eſt tam in naturalibus agentibus, quam in voluntariis. Tamen hoc alio modo habet neceſſitatem in utriſque. Operationis enim naturalis Deus eſt cauſa, inquantum dat, & conſervat id quod eſt principium naturalis operationis in re, ex quo de neceſſitate determinata operatio ſequitur, ſicut dum conſervat gravitatem in terra, quæ eſt principium motus deorſum. Sed voluntas hominis non eſt determinata ad aliquam unam operationem, ſed ſe habet indifferenter ad multas, & ſic quodammodo eſt in potentia, niſi mota per aliquid activum, vel quod ei exterius repræſentatur, ſicut eſt bonum apprehenſum, vel quod in ea interius operatur, ſicut eſt ipſe Deus, ut Auguſtinus dicit in Lib. de gratia, & lib. arbit. (cap. XXI.) oſtendens multipliciter Deum operari in cordibus hominum. Omnes autem exteriores motus divina providentia moderantur, ſecundum quod ipſe iudicat aliquem eſſe excitandum ad bonum his vel illis actionibus. Unde ſi gratiam Dei velimus dicere non aliquod habituale donum, ſed ipſam miſericordiam Dei, per quam interius motum mentis operatur, & exteriora ordinat ad hominis ſalutem; ſic nec ullum bonum homo poteſt facere ſine gratia Dei. Sed communiter loquentes utuntur nomine gratiæ pro aliquo dono habituali iuſtificante.

Et ſic patet quod utræque rationes aliquo modo falſum concludunt; & ideo ad utraſque reſpondendum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod præcipit Deus, non eſt impoſſibile homini ad ſervandum, quia & ſubſtantiam actus poteſt ex libero arbitrio ſervare, & modum quo elevatur ſupra facultatem naturæ, prout ſcilicet fit ex caritate, poteſt ſervare ex dono gratiæ, quamvis non ex ſolo libero arbitrio.

Ad ſecundum dicendum, quod recte homo corripitur qui præcepta non implet, quia ex eius negligentia eſt quod gratiam non habet, per quam poteſt ſervare mandata quantum ad modum, cum poſſit nibilo-

hilominus per liberum arbitrium ea ſervare quantum ad ſubſtantiam.

Ad tertium dicendum, quod faciendo actum de genere bonorum homo vitat peccatum, quamvis non mereatur præmium: & ideo licet per liberum arbitrium aliquod peccatum homo poſſit vitare, non tamen ſequitur quod in bonum meritorium poſſit per liberum arbitrium ſolum.

Ad quartum dicendum, quod in bonum quod eſt connaturale homini, homo poteſt per liberum arbitrium; ſed bonum meritorium eſt ſupra naturam eius, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod quamvis in creatura ſit ſimilitudo Creatoris, non tamen perfecta, hoc enim ſolius Filii eſt: & ideo non oportet quod quidquid in Deo invenitur, in creatura inveniatur.

Ad ſextum dicendum, quod Philoſophus loquitur de virtute politica, quæ ex actibus acquiritur, non autem de virtute infuſa, quæ ſola eſt principium actus meritorii.

Ad ſeptimum dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus in Lib. de natura & gratia, præcepta Dei intelliguntur eſſe levia amori, quæ ſunt dura timori: unde non ſequitur quod ea poſſit implere perfecte niſi caritatem habens: non habens autem caritatem etſi poſſit aliquod unum implere quantum ad ſubſtantiam, & cum difficultate, non tamen poteſt implere omnia, ſicut nec omnia peccata vitare.

Ad octavum dicendum, quod etſi liberum arbitrium poteſt ſervare rectitudinem habitam, non tamen quando eam non habet.

Ad nonum dicendum, quod liberum arbitrium non indiget ligatione ad hoc quod in bonum meritorium non poſſit, quia eius naturam excedit; ſicut homo, etiam ſi non ligetur, volare non poteſt.

Ad ea vero quæ ſunt in contrarium, patet ſolutio, quia vel procedunt de bono meritorio; vel oſtendunt quod ſine operatione Dei homo nullum bonum facere poteſt.

ARTICULUS XV.

Utrum homo ſine gratia poſſit ſe ad gratiam præparare.

1. 2. *quæſt.* CIX. *art.* 6.

QUintodecimo quæritur, utrum homo ſine gratia ſe poſſit præparare ad habendam gratiam. Et videtur quod ſic. Quia fruſtra inducitur homo ad hoc quod facere non poteſt. Sed homo inducitur ad hoc quod ſe ad gratiam præparet: Zachar. 1. 3. *Convertimini ad me .... & ego convertar vos*. Ergo homo ſine gratia ſe poteſt ad gratiam præparare.

2. Præterea. Hoc videtur ex hoc quod habetur Apocal. III. 20. *Si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum*. Ergo videtur quod ad hominem pertineat aperire cor ſuum Deo, quod eſt ſe ad gratiam præparare.

3. Præterea. Secundum Anſelmum (Lib. de caſu diaboli cap. III.) cauſa quare aliquis non habet gratiam, non eſt quia Deus eam non det, ſed quia homo eam non accipit. Hoc autem non eſſet, ſi homo ad gratiam habendam ſine gratia præparare ſe non poſſet. Ergo homo ſe poteſt per liberum arbitrium ad gratiam præparare.

4. Præterea. Iſa. 1. 19. dicitur: *Si volueritis, & audieritis me, bona terra comedetis*: & ita in voluntate hominis eſt ut ad Deum accedat, & gratia repleatur.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. VI. 44. *Nemo poteſt venire ad me, niſi Pater, qui miſit me, traxerit illum*.

Præterea. In Pſalm. XLII. 3. dicitur: *Emitte lucem tuam, & veritatem tuam: ipſa me deduxerunt*.

Præterea. Orando, a Deo petimus ut nos ad ſe convertat, ut patet in Pſalm. LXXXIV. 5. *Converte nos Deus ſalutaris noſter*. Non autem eſſet neceſſe ut homo hoc peteret, ſi per liberum arbitrium ſe præparare ad gratiam poſſet. Ergo videtur quod ſine gratia hoc non poſſit.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod homo non poteſt ſe præparare ad gratiam habendam niſi per aliquam gratiam gratis datam. Quod quidem non videtur eſſe verum, ſi per gratiam gratis datam intelligant aliquod habituale gratiæ donum, duplici ratione. Primo quidem quia propter hoc ponitur præparatio ad gratiam neceſſaria, ut oſtendatur aliqualis ratio ex parte noſtra, ex qua qui-

buſdam datur gratia gratum faciens, quibuſdam non. Si autem nec ipſa præparatio gratiæ ſine aliqua gratia habituali eſſe poteſt, aut iſta gratia datur omnibus, aut non. Si omnibus datur, non videtur aliud eſſe quam aliquod naturale donum: nam in nullo inveniuntur omnes homines convenire niſi in aliquo naturali: ipſa autem naturalia gratiæ dici poſſunt, inquantum nullis præcedentibus meritis homini a Deo dantur. Si autem non omnibus datur, oportebit iterum ad præparationem redire, & eadem ratione aliquam aliam gratiam ponere, & ſic in infinitum: & ita melius eſt ut ſtetur in primo. Secundo quia præparare ſe ad gratiam alio modo dicitur facere quod in ſe eſt, ſicut eſt conſuetum dici, quod ſi homo facit quod in ſe eſt, Deus dat ei gratiam. Hoc autem dicitur in aliquo eſſe, quod eſt in poteſtate eius. Unde ſi homo per liberum arbitrium non poteſt ſe ad gratiam præparare, facere quod in ſe eſt, non erit præparare ſe ad gratiam. Si autem per gratiam gratis datam intelligant divinam providentiam, qua miſericorditer homo ad bonum dirigitur; ſic verum eſt quod ſine gratia homo non poteſt ſe præparare ad habendum gratiam gratum facientem.

Quod quidem patet duplici ratione. Primo quia impoſſibile eſt hominem incipere aliquid de novo, niſi ſit aliquid quod ipſum moveat, ſicut patet per Philoſophum in VIII. Phyſ. quod motus animalium poſt quietem neceſſe eſt præcedere alios motus, quibus anima excitatur ad agendum. Et ſic cum homo ſe ad gratiam incipit præparare, de novo voluntatem ſuam convertendo ad Deum, oportet quod ad hoc inducatur aliquibus exterioribus actionibus, utpote exteriori admonitione, aut corporali ægritudine, aut aliquo huiuſmodi, vel aliquo interiori inſtinctu, ſecundum quod Deus in mentibus hominum operatur, vel etiam utroque modo. Hæc autem omnia ex divina miſericordia homini providentur; & ſic ex divina miſericordia contingit quod homo ſe ad gratiam præparet. Secundo quia non qualiſcumque motus voluntatis eſt ſufficiens præparatio ad gratiam, ſicut nec qualiſcumque dolor ſufficit ad remiſſionem peccati; ſed oportet eſſe aliquem determinatum modum. Qui quidem modus homini notus eſſe non poteſt, cum ipſum donum gratiæ cognitionem hominis excedat: non enim poteſt ſciri modus præparationis ad formam, niſi forma ipſa cognoſcatur. Quandocumque autem ad aliquid faciendum requiritur aliquis certus modus operationis ignotus operanti, operans indiget gubernante, & dirigente.

Unde patet quod liberum arbitrium non poteſt ſe ad gratiam præparare, niſi ad hoc divinitus dirigatur. Et propter has duas rationes duplici modo loquendi in Scripturis Deus exoratur ut hanc præparationem gratiæ in nobis operetur. Uno modo petendo quod nos convertat, quaſi ab eo in quo erramus, ad ſe convertat: & hoc propter primam rationem, ut cum dicitur: *Converte nos Deus ſalutaris noſter*. Secundo petendo quod nos dirigat, ut cum dicitur: *Dirige me in veritate tua*: & hoc propter ſecundam rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod videtur nobis quod convertamus nos ad Deum, quia hoc facere poſſumus, ſed non ſine divino auxilio: unde ab eo petimus Thren. v. 21. *Converte nos Domine ad te, & convertemur*.

Ad ſecundum dicendum, quod nos aperire cor noſtrum Deo poſſumus, ſed non ſine divino auxilio: unde ab eo petitur II. Machab. 1. 4. *Adaperiat Dominus cor veſtrum in lege ſua, & in præceptis ſuis, & faciat pacem*.

Et ſic dicendum eſt ad alia: nam nec præparare, nec velle homo poteſt, niſi hoc Deus in eo operetur, ut dictum eſt (in corp. art.)

QUAESTIO XXV.

De ſenſualitate,

in ſeptem articulos diviſa.

PRimo. Utrum ſenſualitas ſit vis cognitiva, vel appetitiva tantum.

Secundo. Utrum ſenſualitas ſit ſimplex potentia, vel dividatur in plures potentias, ſcilicet iraſcibilem, & concupiſcibilem.

Tertio. Utrum iraſcibilis, & concupiſcibilis ſit tantum in appetitu ſuperiori, vel inferiori.

Quarto. Utrum ſenſualitas obediat rationi.

Quinto. Utrum in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum.

Sexto. Utrum concupiſcibilis ſit magis corrupta & infecta quam iraſcibilis.

Septimo. Utrum ſenſualitas in vita iſta curari poſſit a corruptione prædicta.

A R-

Digitized by Google

ARTICULUS I.

Utrum ſenſualitas ſit vis cognitiva, vel appetitiva.

I. Part. quaſt. lxxxi. *art.* I.

QUæſtio eſt de ſenſualitate: & primo quæritur, utrum ſenſualitas ſit vis cognitiva, vel appetitiva tantum. Et videtur quod ſit vis cognitiva. Quia, ut dicit Magiſter in II. Sent. diſt. xxiv. quod *in anima noſtra reperies aliquid commune cum beſtiis, quod ad ſenſualitatem pertinet*. Sed vires ſenſitivæ cognitivæ ſunt nobis, & beſtiis communes. Ergo ad ſenſualitatem pertinent.

2. Præterea. Auguſtinus XII. de Trinitate (cap. xii. paulo a princ.) dicit, quod *ſenſualis animæ motus, qui in corporis ſenſus intenditur, nobis, & pecoribus communis eſt, & ſecluſus a ratione ſapientiæ*: & hoc exponens ſubiungit: *Senſu quippe corporis corporalia ſentiuntur, æterna vero, & immutabilia ſpirituali ratione ſapientiæ intelliguntur*. Sed ſentire corporalia eſt cognitivæ. Ergo ſenſualitas, cuius eſt actus ſenſualis motus, eſt vis cognitiva.

3. Sed dicendum, quod Auguſtinus hoc ſubiungit, ut manifeſtet obiecta ſenſuum: ſic enim motus ſenſualitatis intenditur in corporis ſenſus, inquantum verſatur circa ſenſibilia. Sed contra. Auguſtinus hoc ſubiungit ad oſtendendum, quomodo ſenſualitas a ratione ſecludatur. Sed circa corpora, quæ Auguſtinus dicit eſſe obiecta ſenſuum, ratio vertitur, & inferior diſponendo, & ſuperior iudicando; & ſic per hoc non ſecluditur ſenſualitas a ratione. Ergo Auguſtinus non intendit hoc quod dicitur.

4. Præterea. In progreſſu peccati, quod in nobis agitur, ut Auguſtinus ibidem dicit, ſenſualitas tenet locum ſerpentis. Serpens autem in tentatione primorum parentum ſe habuit ut nuntians, & proponens peccatum; quod eſt cognitivæ, non autem appetitivæ, quia eius eſt ferri in peccatum. Ergo ſenſualitas eſt vis cognitiva.

5. Præterea. Auguſtinus dicit in eodem Libro (ubi ſup.) quod *ſenſualitas vicina eſt rationi ſcientiæ*. Non autem ei vicina eſſet, ſi eſſet ſolum appetitiva; cum ratio ſcientiæ ſit cognitiva: ſic enim ad aliud genus potentiarum animæ pertineret. Ergo ſenſualitas eſt cognitiva, & non tantum appetitiva.

6. Præterea. Senſualitas, ſecundum Auguſtinum XII. de civitate Dei, diſtinguitur & a ratione ſuperiori, & ab inferiori, in quibus appetitus ſuperior, qui eſt voluntas, continetur, alias in eis peccatum mortale eſſe non poſſet. Sed appetitus inferior non diſtinguitur ut alia potentia ab appetitu ſuperiori, ut probabitur (in corp. art.) Ergo ſenſualitas non eſt appetitus inferior. Eſt autem aliqua vis animæ inferior, ut ex eius definitione apparet. Ergo eſt vis cognitiva inferior. Probatio mediæ. Differentia per accidens obiectorum non indicat differentiam potentiarum ſecundum ſpeciem: non enim viſus dividitur per hoc quod eſt videre hominem, & videre aſinum: homo enim, & aſinus accidunt viſibili, inquantum eſt viſibile. Sed appetibile apprehenſum a ſenſu, & apprehenſum ab intellectu, per quæ videntur ſuperior, & inferior appetitus diſtingui, accidunt appetibili, inquantum eſt appetibile; cum appetibile, inquantum appetibile, ſit bonum, cui accidit apprehendi ſenſu, vel intellectu. Ergo appetitus inferior non eſt alia potentia a ſuperiori.

7. Sed dicendum, quod duo appetitus prædicti diſtinguuntur per bonum ſimpliciter, & bonum ut nunc. Sed contra. Sicut ſe habet intellectus ad verum, ita ſe habet appetitus ad bonum. Sed verum ſimpliciter, quod eſt neceſſarium, & verum ut nunc, quod eſt contingens, non diſtinguunt intellectum in duas potentias. Ergo nec penes bonum ſimpliciter, & bonum ut nunc, poteſt diſtingui appetitus in duas potentias.

8. Præterea. Bonum ut nunc, eſt bonum apparens, ut videtur; bonum autem ſimpliciter eſt verum bonum. Sed appetitus ſuperior quandoque in bonum apparens conſentit, & appetitus inferior aliquod verum bonum interdum appetit, ſicut ea quæ ſunt corpori neceſſaria. Ergo bonum ut nunc, & bonum ſimpliciter, non diſtinguunt ſuperiorem, & inferiorem appetitum; & ſic idem quod prius.

9. Præterea. Vis ſenſitiva contra appetitivam dividitur, ut patet per Philoſophum in I. de Anima (II. com. xxvii.) ubi quinque genera actionum animæ diſtinguit, ſcilicet nutrire, ſentire, appetere, moveri ſecundum locum, & intelligere. Senſualitas autem ſub ſenſitiva continetur, ut ipſum nomen demonſtrat.

Er-

Ergo ſenſualitas non eſt vis appetitiva, ſed cognitiva.

10. Præterea. Cnlcumque convenit definitio, & definitum. Sed definitio ſenſualitatis, quam Magiſter ponit xxiv. diſt. II. Libri Sententiarum, convenit rationi inferiori, quæ interdum intendit circa corporis ſenſus, & circa ea quæ ad corpus pertinent. Ergo ratio inferior, & ſenſnalitas ſunt idem. Sed ratio eſt vis cognitiva. Ergo & ſenſualitas.

Sed contra eſt qnod in definitione ſenſualitatis dicitur, quod eſt appetitus rerum ad cocpus pertinentinm.

Præterea. Peccatum in appetendo eſt, non ſolum in cognoſcendo. Sed in ſenſualitate aliquod peccatum eſt leviſſimum, ut Auguſtinus dicit XII. de Trinitate (cap. xii.) Ergo ſenſualitas eſt vis appetitiva.

Reſpondeo dicendum, quod ſenſualitas nihil aliud eſſe videtur quam vis appetitiva ſenſitivæ partis: & dicitnr ſenſualitas quaſi aliquid a ſenſu derivatum. Motus enim appetitivæ partis ex apprehenſione quodammodo oritur, quia omnis operatio paſſivi ab activo originem ſumit. Appetitus autem potentia paſſiva eſt, quia movetur ab appetibili, quod eſt movens non motum, ut dicitur in III. de Anima (comm. liv.) Appetibile vero non movet appetitum niſi apprehenſum. Inquantum ergo ex appetibili apprehenſo per ſenſnm movetur vis appetitiva inferior, eius motus ſenſualis dicitur, & ipſa potentia ſenſualitas nominatur. Hic autem appetitus ſenſibilis medius eſt inter appetitum naturalem, & appetitum ſuperiorem rationalem, qui voluntas nominatur. Quod quidem ex hoc inſpici poteſt, quod in quolibet appetibili duo poſſunt conſiderari, ſcilicet ipſa res quæ appetitur, & ratio appetibilitatis, ut delectatio, vel utilitas, vel aliquid huiuſmodi. Appetitus ergo naturalis tendit in ipſam rem appetibilem ſine aliqua apprehenſione cationis appetibilitatis: nihil cnim eſt aliud appetitus natnralis quam quædam inclinatio rei, & ordo ad aliquam rem ſibi cnnvenientem, ſicut lapidem ſerri ad locum deorſum. Quia vero res naturalis in ſuo eſſe naturali determinata eſt, & una eſt eius inclinatio ad aliquam rem determinatam: unde non exigitur aliqua apprehenſio, per quam ſecundum rationem appetibilitatis diſtinguatur res appetibilis a non appetibili. Sed hæc apprehenſio præexigitur in inſtituente natnram, qui unicuiqne naturæ dedit inclinationem propriam ſibi convenientem. Appetitus autem ſuperior, qui eſt voluntas, tendit directe in rationem appetibilitatis abſolute, ſicut voluntas ipſam bonitatem appetit primo & principaliter, vel utilitatem, aut aliquid huiuſmodi; hanc vero rem vel illam appetit ſecnndario, inquantum eſt prædictæ rationis particeps: & hoc ideo quia natura rationalis eſt tantæ capacitatis quod non ſufficeret ei inclinatio ad unam rem determinatam, ſed indiget rebus pluribus, & diverſis: & ideo inclinatio eius eſt in aliqnid commune, quod in pluribus invenitnr; & ſic per apprehenſionem illius communis tendit in rem appetibilem, in qua huiuſmodi rationem appetendam eſſe cognoſcit. Appetitus vero inferior ſenſitivæ partis, qui ſenſualitas dicitur, tendit in ipſam rem appetibilem pront invenitnr in ea id qnod eſt ratio appetibilitatis: non enim tendit in ipſam rationem appetibilitatis, quia appetitus inferior non appetit ipſam bonitatem, vel utilitatem, aut delectationem, ſed hoc utile, vel hoc delectabile: & in hoc appetitus ſenſibilis eſt infra appetitum rationalem; ſed quia non tendit tantum in hanc rem, aut tantum in illam, ſed in omne id quod eſt ſibi utile, vel delectabile, ideo eſt ſupra appetitum naturalem, & propter hoc apprehenſione indiget, per qnam delectabile a non delectabili diſtinguat. Et huius diſtinctionis ſignum evidens eſt, quod appetitus naturalis habet neceſſitatem reſpectu ipſius rei in quam tendit, ſicut grave neceſſario appetit locum deorſum; appetitus autem ſenſitivus non habet neceſſitatem in rem aliquam, anteqnam apprehendatur ſub ratione delectabilis, vel utilis; ſed apprehenſo quod eſt delectabile, de neceſſitate fertnr in illud: non enim poteſt brutum animal inſpiciens delectabile, non appetere illud. Sed voluntas habet neceſſitatem reſpectu ipſius bonitatis, & utilitatis: de neceſſitate enim vult homo bonum; ſed non habet neceſſitatem reſpectu huius vel illius rei, quantumcumque apprehendatur ut bona, vel utilis: quod ideo eſt, qnia unaquæque potentia habet quamdam neceſſariam habitudinem ad ſuum proprium obiectum. Unde datur intelligi, quod obiectum appetitus naturalis eſt hæc res, inquantum talis res; appetitus vero ſenſibilis hæc res, inquantum eſt conveniens, vel delectabilis,

Digitized by Google

lis, ſicut aqua, inquantum eſt conveniens guſtui, & non inquantum eſt aqua: obiectum vero proprium voluntatis eſt ipſum bonum abſolute. Et ſic differt apprehenſio ſenſus, & intellectus: nam ſenſus eſt apprehendere hoc coloratum, intellectus autem ipſam naturam coloris.

Sic ergo patet quod appetitus alius eſt ſecundum ſpeciem voluntas, & ſenſualitas, ſicut & alia ratione appetitur ipſa bonitas, & hæc res bona: nam bonitas appetitur per ſe ipſam, ſed hæc res bona, inquantum participat aliquid. Et ideo ſicut participantia dicuntur per participationem, ut hæc res bona per bonitatem; ita appetitus ſuperior regit appetitum inferiorem, & intellectus eodem modo iudicat de his quæ ſenſus apprehendit. Sic ergo ſenſualitatis proprium obiectum eſt res bona, vel conveniens ſentienti: quod quidem contingit dupliciter. Uno modo quia eſt conveniens ad ipſum eſſe ſentientis, ſicut cibus, & potus, & alia huiuſmodi, ſicut color pulcher eſt conveniens viſui ad videndum; & ſonus moderatus auditui ad audiendum, & ſic de aliis. Et ſic Magiſter complete ſenſualitatem notificat: per hoc enim quod dicit, quod eſt *quadam vis animæ inferior*, deſignatur eius diſtinctio ab appetitu ſuperiori; per hoc autem quod dicit, *ex qua motus, qui intenditur in corporis ſenſus*, oſtenditur eius habitudo ad ea quæ ſunt convenientia ſenſui ad ſentiendum; per hoc autem quod dicit, *atque appetitus rerum ad corpus pertinentium*, oſtenditur eius habitudo ad ea quæ ſunt convenientia ad conſervandum eſſe ſentientis.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid pertinet ad ſenſualitatem tripliciter. Uno modo ſicut quod eſt de eſſentia ſenſualitatis; & ſic ad ſenſualitatem pertinent ſolæ appetitivæ vires. Alio modo ſicut id quod præexigitur ad ſenſualitatem, & ſic vires ſenſitivæ apprehenſivæ ad ſenſualitatem pertinent. Alio modo ſicut id quod ſenſualitati obſequitur; & ſic motivæ exequentes ad ſenſualitatem pertinent. Et ſic verum eſt quod omnia quæ ſunt nobis communia & beſtiis, ad ſenſualitatem pertinent aliqualiter, quamvis non omnia ſint de eſſentia ſenſualitatis.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus hoc quod dictum eſt, ſubiungit ad explicandum quales ſunt actus ſenſuum exteriorum, in quos motus ſenſualitatis intenditur, non quod ipſum ſentire corporalia ſit ſenſualitatis motus.

Ad tertium dicendum, quod ratio inferior habet motum circa corporis ſenſus, ſed non eodem modo ſicut ſenſus ſua obiecta percipiunt: nam ſenſus percipiunt ſua obiecta particulariter, ratio vero inferior habet actum circa ſenſibilia ſecundum aliquam intentionem univerſalem: ſenſualitas vero hoc modo tendit in obiecta ſenſuum ſicut & ipſi ſenſus, ſcilicet particulariter.

Ad quartum dicendum, quod in tentatione primorum parentum ſerpens non ſolum propoſuit aliquid ut appetendum, ſed ſuggerendo decepit. Non autem deciperetur homo propoſito ſenſibili delectabili, niſi iudicium rationis per paſſionem appetitivæ partis ligaretur: & ideo ſenſualitas vis appetitiva eſt.

Ad quintum dicendum, quod ſenſualitas dicitur eſſe vicina rationi ſcientiæ, non quantum ad genus potentiæ, ſed quantum ad obiecta: quia utraque circa temporalia verſatur, licet alio & alio modo, ut dictum eſt.

Ad ſextum dicendum, quod diverſitas apprehenſionum per accidens ſe haberet ad appetitivas vires, niſi diverſitati apprehenſionum diverſitas apprehenſorum coniungeretur: nam ſenſus, qui non eſt niſi particularium, non apprehendit bonitatem abſolutam, ſed hoc bonum; intellectus vero, quia eſt univerſalium, apprehendit bonitatem abſolutam, ex quo diverſificatur appetitus inferior a ſuperiori, ut dictum eſt (in corp. art. & ad 3. argum.)

Ad ſeptimum dicendum, quod bonum in quod fertur appetitus ſenſibilis, eſt bonum particulare, quod conſideratur ut hic & nunc, ſive ſit neceſſarium, ſive contingens, quia etiam videre Solem eſt oculis delectabile, ut habetur Eccle. 11. ſive ſit verum bonum, ſive apparens.

Unde patet reſponſio ad octavum.

Ad nonum dicendum, quod ſenſitiva pars dupliciter accipitur. Quandoque ſecundum quod dividitur contra appetitivam, & ſic continet vires apprehenſivas tantum: & hoc modo ſenſualitas non pertinet ad ſenſitivam partem niſi ſicut ad id quod eſt quaſi eius origo, unde & ab ea poteſt denominari. Quandoque vero accipitur ſecundum quod comprehendit in ſe & appetitivam, & motivam, prout anima ſenſibilis dividitur contra rationalem, & vegetabilem: & ſic in ſen-

ſenſitiva parte animæ ſenſualitas includitur.

Ad decimum dicendum, quod ratio inferior alio modo intendit in corporis ſenſus, & in res ad corpus pertinentes, quam ſenſualitas, ut prius dictum eſt; & propter hoc ratio non ſequitur.

ARTICULUS II.

Utrum ſenſualitas ſit una ſimplex poteſtas, vel dividatur in plures, ſcilicet iraſcibilem, & concupiſcibilem.

I. Part. quæſt. lxxi. *art.* 2.

SEcundo quæritur, utrum ſenſualitas ſit una ſimplex potentia, vel dividatur in plures potentias, ſcilicet iraſcibilem, & concupiſcibilem. Et videtur quod ſit una ſimplex potentia, non diviſa in plures potentias. Quia in definitione ſenſualitatis dicitur (art. præced.) quod eſt *quædam vis animæ inferior*: quod non diceretur, ſi in ſe plures vires contineret. Ergo videtur quod non dividatur in plures potentias.

2. Præterea. Eadem potentia animæ eſt unius contrarietatis, ut viſus albi, & nigri, ſicut dicitur in II. de Anima. Sed conveniens, & nocivum ſunt contraria. Ergo eadem vis animæ ſe habet ad utrumque. Sed concupiſcibilis ſe habet ad conveniens, iraſcibilis vero ad nocivum. Ergo eadem vis eſt iraſcibilis, & concupiſcibilis; & ſic ſenſualitas non dividitur in plures vires.

3. Præterea. Per eamdem virtutem aliquis recedit ab uno extremo, & accedit ad alterum, ſicut ratione gravitatis lapis recedit a loco ſupremo, & accedit ad locum infimum. Sed per vim iraſcibilem anima recedit a nocivo, fugiendo ipſum; per vim autem concupiſcibilem accedit ad conveniens, concupiſcendo ipſum. Ergo eadem vis animæ eſt iraſcibilis, & concupiſcibilis; & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Proprium obiectum gaudii eſt conveniens. Gaudium autem non eſt niſi in concupiſcibili. Ergo proprium obiectum concupiſcibilis eſt conveniens. Sed conveniens eſt obiectum totius ſenſualitatis, ut patet ex definitione ſenſualitatis præexpoſita: nam res ad corpus pertinentes ſunt res corpori convenientes. Ergo tota ſenſualitas nihil aliud eſt quam concupiſcibilis. Aut ergo iraſcibilis, & concupiſcibilis ſunt idem, aut iraſcibilis ad ſenſualitatem non pertinet: & quodcumque horum detur, habetur propoſitum, ſcilicet quod ſenſualitas eſt una ſimplex vis.

5. Sed dicendum, quod ſenſualitatis obiectum eſt etiam nocivum, ſive diſconveniens, ad quod iraſcibilis ſe extendit. Sed contra. Sicut conveniens eſt obiectum gaudii, ita nocivum, vel diſconveniens eſt obiectum triſtitiæ. Sed tam gaudium, quam triſtitia ſunt in concupiſcibili. Ergo tam conveniens, quam nocivum ſunt obiectum concupiſcibilis; & ſic quidquid eſt obiectum ſenſualitatis, eſt obiectum concupiſcibilis; & ita idem quod prius.

6. Præterea. Appetitus ſenſibilis præſupponit apprehenſionem. Sed eadem vi apprehenſiva apprehenditur conveniens, & nocivum. Ergo & eadem vis appetitiva ſe habet ad utrumque; & ſic idem quod prius.

7. Præterea. Secundum Auguſtinum odium eſt ira inveterata. Sed odium eſt in concupiſcibili, ut probatur in II. Topic. (cap. III. parum ante medium) quod amor eſt in eadem, ira autem in iraſcibili. Ergo eadem vis eſt iraſcibilis, & concupiſcibilis: aliter enim ira non poſſet eſſe in utraque.

8. Præterea. Illud animæ quod cuilibet potentiæ competit, non requirit potentiam determinatam ab aliis diſtinctam. Sed concupiſcere ad quamlibet potentiam animæ pertinet: quod patet ex hoc quod quælibet potentia animæ in ſuo obiecto delectatur, & illud concupiſcit. Ergo ad concupiſcendum non debet aliqua potentia ordinari ab aliis diſtincta; & ſic concupiſcibilis non eſt alia potentia ab iraſcibili.

9. Præterea. Potentiæ ſecundum actus diſtinguuntur. Sed in quolibet actu iraſcibilis includitur actus concupiſcibilis: nam ira habet concupiſcentiam vindictæ, & ſic de aliis. Ergo concupiſcibilis non eſt alia potentia ab iraſcibili.

Sed contra eſt quod Damaſcenus (Lib. II. cap. XII. circa finem) diſtinguit appetitum ſenſitivum in iraſcibilem, & concupiſcibilem, & ſimiliter Gregorius Niſſenus in Lib. quem de anima & eius viribus ſcribit (cap. VIII. & IX.) Appetitus autem inferior eſt ſenſualitas. Ergo ſenſualitas in ſe plures vires continet.

Præterea. In Lib. de ſpiritu & anima (cap. IV. in princ.) diſtinguuntur hæ tres vires motivæ, rationalis, concupiſcibilis, & iraſcibilis. Sed rationalis eſt alia vis

Digitized by Google

vis ab iraſcibili. Ergo & iraſcibilis a concupiſcibili.

Præterea, Philoſophus in III. de Anima ponit in appetitu ſenſitivo deſiderium, & animum, ideſt iraſcibilem, & concupiſcibilem, quæ ſunt ad invicem diverſæ.

Reſpondeo dicendum, quod appetitus ſenſualitatis has duas vires continet, ſcilicet iraſcibilem, & concupiſcibilem, quæ ſunt ad iovicem diverſæ potentiæ: quod quidem hoc modo videri poteſt.

Appetitus enim ſenſitivus quamdam coovenientiam habet cum appetitu naturali, inquantum uterque tendit in rem convenientem appetenti. Invenitur autem appetitus naturalis ad duo tendere ſecundum duplicem operationem rei naturalis. Una quarum eſt per quam res naturalis nititur acquirere id quod eſt conſervativum ſuæ naturæ, ſicut grave movetur deorſum, ut ibi conſervetur. Alia eſt per quam res naturalis ſua contraria deſtruit per qualitatem activam: & hoc quidem neceſſarium eſt corruptibili: quia niſi haberet virtutem qua ſuum cootrarium vinceret, ab eo corrumperetur. Sic ergo appetitus naturalis ad duo tendit, ſcilicet ad conſequendum id quod eſt congruum & amicum naturæ, & ad habendum quamdam victoriam ſuper illud quod eſt ei adverſum: & primum eſt quaſi per modum receptionis, ſecundum vero eſt per modum actionis, unde ad diverſa principia reducuntur. Recipere eoim, & agere non ſunt ab eodem principio, ut ignis, qui per levitatem fertur ſurſum, per calorem contraria corrumpit. Ita in appetitu ſenſibili iſta duo inveniuntur: nam animal per appetitivam potentiam appetit id quod eſt congruum & amicum ſibi, & hoc per vim concupiſcibilem, cnius proprium obiectum eſt delectabile ſecundum ſeoſum; appetit etiam habere dominium, & victoriam ſuper ea quæ ſunt ſibi contraria, & hoc per vim iraſcibilem, unde dicitur quod eius obiectum eſt aliquid arduum.

Et ſic patet quod iraſcibilis eſr alia potentia a concupiſcibili. Nam aliam rationem appetibilitatis habet aliquid ex hoc quod eſt arduum, cum quaodoque illud quod eſt arduum, a delectatione ſeparet, & rebus circumſtantibus immiſceat; ſicut cum animal relicta voluptate, cui vacabat, aggreditur pugnam, nec retrahitur propter dolores quos ſuſtinet. Et iterum una earum, ſcilicet concupiſcibilis, videtur ordinata ad recipiendum, hæc enim appetit ut ei ſuum delectabile coniungatur; altera vero, ſcilicet iraſcibilis, eſt ordinata ad agendum, quia per actionem aliquam ſuperat id quod eſt contrarium, vel nocivum, ponens ſe in quadam altitudine victoriæ ſuper ipſum. Hoc autem communiter in potentiis aoimæ invenitur, quod recipere, & agere ad diverſas potentias pertioent, ſicut patet de intellectu agente, & poſſibili. Et inde eſt quod ſecundum Avicennam ad iraſcibilem pertinet fortitudo, & debilitas cordis, quaſi virtuti ordioatæ ad agendum; ad concupiſcibilem autem dilatatio, & conſtrictio ipſius, quaſi virtuti ordinatæ ad recipiendum.

Patet igitur ex dictis quod iraſcibilis quodammodo ad concupiſcibilem ordinatur, ſicut propugnatrix ipſius: ad hoc enim neceſſarium fuit animali per iraſcibilem victoriam de contrariis conſequi, ut concupiſcibilis ſine impedimento ſuo delectabili potiretur: cuius ſignum eſt quod propter delectabilia pugna eſt inter animalia, ſcilicet propter coitum, & cibum, ut dicitur in VIII. de animalibus (Lib. VI. de hiſtoria animalium cap. XVIII. parum a princ.) Et inde eſt quod omnes paſſiones iraſcibilis habent & priocipium, & finem in concupiſcibili: nam ira incipit ex aliqua triſtitia illata, quæ eſt in concupiſcibili, & terminatur poſt vindictam adeptam ad gaudium, quod iterum eſt io concupiſcibili; & ſimiliter ſpes incipit a deſiderio, vel amore, & terminatur in delectatione.

Sciendum eſt autem, quod tam ex parte apprehenſivarum virium, quam ex parte appetitivarum ſenſitivæ partis aliquid eſt quod competit ſenſibili animæ ſecundum propriam naturam, aliquid vero, ſecundum quod habet aliquam participationem modicam rationis attingens ad ultimum eius in ſui ſupremo, ſicut dicit Dionyſius in VII. cap. de diviuis Nomin. quod divina ſapientia conlungit fines priorum principiis ſecundorum: ſicut vis imaginativæ competit animæ ſenſibili ſecundum propriam rationem, quia in ea reſervantur formæ per ſenſum acceptæ; ſed vis æſtimativa, per quam animal apprehendit intentiones non acceptas per ſenſum, ut amicitiam, vel inimicitiam, ineſt animæ ſenſitivæ ſecundum quod participat aliquid rationis: unde ratione huius æſtimationis dicuntur animalia quamdam prudentiam habere, ut patet in principio Metaphyſicorum; ſicut quod ovis fugit lupum, cuius inimicitiam numquam ſenſit: & ſimiliter ex parte ſenſitivæ. Nam quod animal appetat id quod eſt delecta-

bile ſecundum ſenſum, quod ad concupiſcibilem pertinet, hoc eſt ſecundum propriam rationem ſenſibilis animæ, ſed quod relicto delectabili appetit victoriam, quam conſequitur cum dolore, quod ad iraſcibilem pertinet, competit ei ſecundum quod attingit aliqualiter appetitum ſuperiorem: unde iraſcibilis eſt propinquior rationi, & voluntati quam concupiſcibilis. Et propter hoc incontinens iræ eſt minus turpis, quam incontinens concupiſcentiæ, utpote minus privatus ratione, ut dicit Philoſophus in II. Ethic. (VII. cap. VIII.)

Patet igitur ex dictis quod iraſcibilis, & concupiſcibilis ſunt diverſæ potentiæ, & quid eſt obiectum utriuſque, & quomodo iraſcibilis iuvat concupiſcibilem, & eſt ſuperior & dignior ea, ſicut æſtimativa inter ceteras apprehenſivas virtutes ſenſitivæ partis.

Ad primum ergo dicendum, quod ſenſualitas dicitur eſſe vis ſingulariter, quia eſt una in genere, quamvis per aliquas partes dividatur.

Ad ſecundum dicendum, quod tam conveniens delectabile, quam nocivum triſtabile ad concupiſcibilem pertinet, ſecundum quod unum eſt fugiendum, & alterum conſequendum; ſed habere quamdam altitudinem ſuper utrumque, ut ſcilicet nocivum poſſit ſuperari, & delectabile cum ſecuritate quadam poſſideri, ad iraſcibilem pertinet.

Ad tertium dicendum, quod recedere a nocivo, & accedere ad delectabile, utrumque concupiſcibili competit; ſed impugnare, & ſuperare id quod poteſt eſſe nocivum, hoc pertinet ad iraſcibilem.

Et per hoc patet reſponſio ad quartum, & quintum: quia conveniens eſt obiectum concupiſcibilis, ſecundum quod eſt delectabile; ſed totius ſenſualitatis, ſecundum quod eſt quomodocumque expediens animali vel per viam ardui, vel per viam delectabilis.

Ad ſextum dicendum, quod eadem appetitiva concupiſcibilis eſt convenientis proſecutiva, & inconvenientis fugitiva: unde iraſcibilis, & concupiſcibilis non diſtinguuntur per conveniens, & nocivum, ut ex dictis (in ſolut. ad 2. arg.) patet.

Ad ſeptimum dicendum, quod cum dicitur, Odium eſt ira inveterata, eſt prædicatio per cauſam, & non per eſſentiam: nam paſſiones iraſcibilis terminantur ad paſſiones concupiſcibilis, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad octavum dicendum, quod concupiſcere appetitu animali ad ſolam concupiſcibilem pertinet; ſed concupiſcere appetitu naturali pertinet ad quamlibet potentiam, nam quælibet potentia animæ natura quædam eſt, & naturaliter in aliquid inclinatur: & ſimiliter eſt diſtinguendum de amore, & delectatione, & aliis huiuſmodi.

Ad nonum dicendum, quod in definitione paſſionum iraſcibilis ponitur actus appetitivæ communis, ut appetere, non autem aliquid ad concupiſcibilem pertinens, niſi ſit principium, vel terminus; ut ſi dicatur, quod ira eſt appetitus vindictæ propter præcedentem contriſtationem.

ARTICULUS III.

Utrum iraſcibilis, & concupiſcibilis ſint tantum in appetitu inferiori, vel in ſuperiori.

I. Part. quaſt. lxxxii. *art.* 5.

TErtio quæritur, utrum iraſcibilis, & concupiſcibilis ſint tantum in appetitu ſuperiori, vel etiam inferiori. Et videtur quod in ſuperiori. Nam appetitus ſuperior ad plura ſe extendit quam appetitus inferior, cum ſit & corporalium, & ſpiritualium. Si ergo appetitus inferior dividitur in duas vires, ſcilicet iraſcibilem, & concupiſcibilem, multo fortius & ſuperior dividi debet.

2. Præterea. Quæcumque vires ſunt animæ ſecundum ſe ipſam, ad ſuperiorem pertinent partem: nam vires inferiores ſunt communes animæ & corpori. Sed iraſcibilis, & concupiſcibilis ſunt animæ ſecundum ſe ipſam: unde dicitur in Lib. de ſpiritu & anima (cap. XIII.) *Has potentias habet anima antequam corpori miſceatur, ſiquidem ſunt ei naturales, nec aliud ſunt quam ipſa tota: namque anima ſubſtantia in his tribus plena & perfecta conſiſtit, ideſt in rationabilitate, concupiſcibilitate, & iraſcibilitate.* Ergo iraſcibilis, & concupiſcibilis ad appetitum ſuperiorem pertinent.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in Lib. de Anima (II. com. XXI.) & XI. Metaphyſic. ſola pars animæ rationalis eſt a corpore ſeparabilis. Sed iraſcibilis, & concupiſcibilis remanent in anima a corpore ſeparata, ut dicitur in Lib. de ſpiritu & anima (cap. XV. a med. & cap. XIII.) Ergo iraſcibilis, & concupiſcibilis ad partem rationalem pertinent.

4. Præ-

Digitized by Google

4. Præterea. Imago Trinitatis quærenda eſt in ſuperiori parte animæ. Sed ſecundum quoſdam aſſignatur imago in rationali, iraſcibili, & concupiſcibili. Ergo iraſcibilis, & concupiſcibilis ad ſuperiorem partem pertinent.

6. Præterea. Caritas dicitur eſſe in concupiſcibili, ſpes autem in iraſcibili. Sed caritas, & ſpes non ſunt in appetitu ſenſitivo, qui non poteſt extendi ad immaterialia. Ergo iraſcibilis, & concupiſcibilis non ſunt tantum in appetitu inferiori, ſed in ſuperiori.

7. Præterea. Vires humanæ dicuntur illæ quas homo ſupra cetera animalia habet, quæ pertinent ad ſuperiorem animæ partem. Sed diſtinguitur a magiſtris duplex iraſcibilis, humana, & non humana; & ſimiliter concupiſcibilis. Ergo prædictæ vires non ſunt tantum in appetitu inferiori, ſed in ſuperiori.

8. Præterea. Operationes virium ſenſitivarum tam apprehenſivarum, quam appetitivarum non manent in anima ſeparata, quia per corporis organa exercentur; alias anima ſenſibilis in brutis eſſet incorruptibilis, utpote potens ſuam operationem habere per ſe ipſam. Sed in anima ſeparata remanet gaudium, & triſtitia, amor, & timor, & alia huiuſmodi, quæ attribuuntur Iraſcibili, & concupiſcibili. Ergo iraſcibilis, & concupiſcibilis non ſunt tantum in ſenſitiva parte, ſed etiam in intellectiva.

Sed contra eſt quod Damaſcenus (Lib. II. cap. XII.) & Gregorius Niſſenus (Lib. de virib. anim. cap. VIII. & IX.) & Philoſophus ponunt eſſe eas in ſenſibili appetitu tantum.

Reſpondeo dicendum, quod cum actus appetitivarum partium præſupponat actum apprehenſivarum, & diſtinctio appetitivarum ad invicem aliqualiter ſimilis eſt diſtinctioni apprehenſivarum. Invenimus autem hoc in apprehenſivis potentiis, quod reſpectu illarum, apprehenſiva ſuperior manet una & indiviſa, reſpectu quarum apprehenſivæ inferiores diſtinguuntur: una enim intellectiva potentia cognoſcimus omnia ſenſibilia quantum ad earum naturas, reſpectu quarum vires ſenſitivæ diſtinguuntur. Unde ſecundum Auguſtinum (alium Auctorem Lib. de ſpiritu, & anima cap. XII. in princ.) exterius aliud eſt quod videt, & quod audit; ſed interius in intellectu eſt idem. Et ſimiliter eſt de appetitivis, quod appetitiva ſuperior eſt una reſpectu omnium appetibilium, quamvis appetitivæ inferiores reſpectu diverſorum appetibilium diſtinguantur. Cuius ratio ex utraque parte eſt, quod vis ſuperior habet obiectum univerſale, ſed inferiores vires habent obiecta particularia; multa autem per ſe conveniunt particularibus quæ per accidens ſe habent ad univerſale: & ideo cum accidentalis differentia non diverſificet ſpeciem, ſed ſolum illa quæ eſt per ſe, potentiæ inferiores inveniuntur ſecundum ſpeciem diſtinctæ; ſed ſuperior potentia remanet indiviſa; ſicut patet quod obiectum intellectus eſt quod quid eſt: unde eadem potentia intellectus ſe extendit ad omnia quæ habent quidditatem, nec diverſificatur per aliquas differentias, quæ rationem quidditatis non diverſificant. Sed cum obiectum ſenſus ſit corpus, quod eſt natum movere organum, ſecundum diverſam rationem movendi oportet potentias diverſificari: unde alia potentia eſt viſus, & auditus, quia alia ratione movet ſenſum color, & ſonus; & ſimiliter eſt ex parte appetitivarum: nam obiectum appetitus ſuperioris, ut ſupra (art. I. huius quæſt.) dictum eſt, eſt bonum abſolute; ſed obiectum appetitus inferioris eſt res aliquo modo proficua animali. Arduum autem, & delectabile non ſecundum eamdem rationem ſunt convenientia animali, ut ex prædictis (art. præced.) patet. Et ideo per hoc eſſentialiter diverſificatur obiectum appetitus inferioris; non autem obiectum appetitus ſuperioris, qui tendit in bonum abſolute quocumque modo.

Sciendum tamen eſt, quod ſicut intellectus habet aliquam operationem circa eadem circa quæ ſenſus operantur, ſed altiori modo, cum cognoſcat univerſaliter, & immaterialiter quod ſenſus materialiter, & particulariter cognoſcit; ita appetitus ſuperior circa eadem habet operationem cum appetitibus inferioribus, quamvis altiori modo: nam inferiores appetitus tendunt in ſua obiecta materialiter, & cum aliqua paſſione corporali, a quibus paſſionibus nomen iraſcibilis, & concupiſcibilis imponitur; appetitus vero ſuperior habet aliquos actus ſimiles inferiori appetitui, ſed abſque omni paſſione. Et ſic operationes ſuperioris appetitus ſortiuntur interdum nomina paſſionum, ſicut voluntas vindictæ dicitur ira, & quietatio voluntatis ſuper aliquo diligibili, dicitur amor: & eadem ratione ipſa voluntas, quæ hos actus producit, dicitur interdum iraſcibilis, & concupiſcibilis, non tamen proprie, ſed

Digitized by Google

per quamdam ſimilitudinem; nec tamen ita quod in volnntate ſint aliquæ vires diverſæ ſimiles iraſcibili, & concupiſcibili.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis appetitus ſuperior in plura ſe extendat quam inferior, tamen quia habet univerſale bonum pro proprio obiecto, non dividitur in plures potentias.

Ad ſecundum dicendum, quod liber ille non eſt Auguſtini, nec oportet eum in auctoritate accipere; tamen poteſt dici, quod intelligit de iraſcibili, & concupiſcibili ſimilitudinarie dictis: vel loquitur quantum ad originem potentiarum, nam omnes potentiæ ſenſitivæ ex eſſentia animæ fluunt.

Ad tertium dicendum, quod circa ſenſitivas potentias animæ eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod manent in anima ſeparata ſecundum eſſentiam; alii vero, quod manent in eſſentia animæ ſicut in radice. Et quocumque modo dicatur, non alio modo remanent iraſcibilis, & concupiſcibilis quam aliæ ſenſitivæ vires: unde in Libro prædicto dicitur, quod anima recedens a corpore trahit ſecum ſenſum, & imaginationem.

Ad quartum dicendum, quod Auguſtinus in Lib. de Trin. (IX. cap. III. IV. & ſeq.) inveſtigat multos modos Trinitatis in anima noſtra, in quibus eſt aliqua ſimilitudo Trinitatis increatæ, quamvis vera ratio imaginis ſit ſolum in mente: & ratione prædictæ ſimilitudinis aliqui ponunt imaginem in rationali, iraſcibili, & concupiſcibili, quamvis non ſit proprie dictum.

Ad quintum dicendum, quod caritas, & ſpes non ſunt in iraſcibili, & concupiſcibili proprie loquendo, eum dilectio caritatis, & expectatio ſpei ſint ſine paſſione; ſed dicitur caritas eſſe in concupiſcibili, inquantum eſt in voluntate, prout habet actus ſimiles concupiſcibili; & ſimili ratione dicitur eſſe ſpes in iraſcibili.

Ad ſextum dicendum, quod iraſcibilis, & concupiſcibilis dicuntur eſſe humanæ, ſive rationales, non per eſſentiam quaſi ad partem ſuperiorem pertineant, ſed per participationem, inquantum obediunt rationi, & participant regimen eius, ut Damaſcenus dicit (Lib. II. cap. XII.)

Ad ſeptimum dicendum, quod gaudium, & timor, quæ ſunt paſſiones, non remanent in anima ſeparata, cum corporali immutatione peragantur; ſed remanent actus voluntatis ſimiles illis paſſionibus.

ARTICULUS IV.

Utrum ſenſualitas obediat rationi.

I. Part. quæſt. LXXXI. *art.* 3.

QUarto quæritur, utrum ſenſualitas obediat rationi. Et videtur quod non. Rom. VII. 19. dicitur: *Non enim quod volo, facio; ſed quod odi malum, illud facio.* Hoc enim dicitur, ut quædam Gloſſa (ord.) exponit, propter motus ſenſualitatis. Ergo ſenſualitas voluntati, & rationi non obedit.

2. Præterea. Ibidem dicitur: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Hæc autem lex eſt concupiſcentia. Ergo repugnat legi mentis, ideſt rationi, & ita non obedit ei.

3. Præterea. Sicut ordinantur apprehenſivæ ad invicem, ita appetitivæ. Sed intellectus non habet in poteſtate ſua actus exteriorum ſenſuum; non enim videmus, aut audimus quidquid intellectus decernit. Ergo nec motus ſenſualitatis ſunt in poteſtate rationalis appetitus.

4. Præterea. Naturalia in nobis non ſubduntur rationi. Sed ſenſualitas naturali impetu tendit in ſuum appetibile. Ergo motus ſenſualitatis non ſubditur rationi.

5. Præterea. Motus ſenſualitatis ſunt animæ paſſiones, ad quas determinatæ diſpoſitiones corporum requiruntur, ut Avicenna determinat; ſicut ad iram ſanguis calidus, & ſubtilis, ad gaudium temperatus ſanguis. Sed diſpoſitio corporalis non ſubditur rationi. Ergo nec motus ſenſualitatis.

Sed contra eſt quod Damaſcenus dicit (Lib. II. cap. XII.) quod iraſcibilis, & concupiſcibilis participat aliqualiter rationem, quæ ſunt partes ſenſualitatis. Ergo & motus ſenſualitatis eſt in poteſtate rationis. Hoc idem habetur ex dictis Philoſophi in I. Ethic. (cap. ult.) & ex Gregorio Niſſeno (Lib. de viribus animæ cap. VIII. & IX.)

Reſpondeo dicendum, quod in ordine mobilium, & motorum eſt devenire ad aliquod primum, quod eſt movens ſe, a quo movetur illud quod non eſt ex ſe motum: quia omne quod eſt per aliud, reducitur ad per ſe, ut habetur ex VIII. Phyſic. Unde cum voluntas ſe ipſam moveat, ex hoc quod eſt domina ſui actus, oportet quod vires aliæ, quæ ſe ipſas non movent, ab aliquo moveantur. Tanto autem unaquæque aliarum virium plus de mo-

motu eius participat, quanto fit ei propinquior. Unde ipſæ appetitivæ inferiores voluntati obediunt quantum ad ſuos principales actus, utpote ei propinquiſſimæ; aliæ vero magis remotæ, ut nutritiva, & generativa, moventur a voluntate quantum ad aliquos earum exteriores actus.

Subduntur autem appetitivæ inferiores, ſcilicet iraſcibilis, & concupiſcibilis, rationi tripliciter. Primò quidem ex parte ipſius rationis: cum enim eadem res ſub diverſis conditionibus conſiderari poſſit, & delectabilis, & horribilis reddi; ratio apponit ſenſualitati mediante imaginatione rem aliquam ſub ratione delectabilis, vel triſtabilis, ſecundum quod ei videtur; & ſic ſenſualitas movetur ad gaudium, vel triſtitiam: & ideo dicit Philoſophus in I. Ethic. quod *ratio ſemper ſuadet ad optima*. Secundo ex parte voluntatis: in viribus enim ordinatis ad invicem, & connexis ita ſe habet quod motus intenſus in una earum, & præcipue in ſuperiori, redundat in aliam. Unde cum motus voluntatis per electionem intenditur circa aliquid, iraſcibilis, & concupiſcibilis ſequitur motum voluntatis: unde dicitur in III. de Anima (comm. LVII.) quod *appetitus movet appetitum*, ſuperior ſcilicet inferiorem, *ſicut ſphæra ſphæram in corporibus cæleſtibus*. Tertio ex parte motivæ exequentis: ſicut enim in exercitu progredi ad bellum pendet ex imperio ducis, ita in nobis vis motiva non movet membra niſi ad imperium eius quod in nobis principatur, ideſt rationis, qualiſcumque motus fiat in inferioribus viribus. Unde ratio iraſcibilem, & concupiſcibilem reprimit, ne in actum exteriorem procedant: propter quod dicitur Geneſ. IV. 7. *Subter te erit appetitus tuus*.

Et ſic patet quod concupiſcibilis, & iraſcibilis ſubduntur rationi, & ſimiliter ſenſualitas, quamvis nomen ſenſualitatis pertineat ad has vires, non ſecundum quod participant rationem, ſed ſecundum naturam ſenſitivæ partis. Unde non ita proprie dicitur, quod ſenſualitas ſubditur rationi, ſicut de iraſcibili, & concupiſcibili.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Apoſtoli intelligitur quantum ad hoc quod non eſt in poteſtate noſtra univerſaliter omnes inordinatos motus ſenſualitatis impedire; quamvis poſſimus impedire ſingulos, ut patet ex dictis (quæſt. de lib. arb. art. 12.)

Ad ſecundum dicendum, quod ſenſualitas, quantum eſt de ſe, repugnat rationi tamen ratio poteſt eam reprimere, ut patet ex dictis (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod inferiores apprehenſivæ obediunt ſuperiori, ut patet de imaginatione, & aliis ſenſibus interioribus; ſed quod exteriores ſenſus intellectui non obediant, contingit ex hoc quod ſenſus exterior indiget re ſenſibili ad ſentiendum, ſine qua in actum exire non poteſt.

Ad quartum dicendum, quod appetitiva inferior non naturaliter tendit in rem aliam, niſi poſtquam proponitur ſibi ſub ratione proprii obiecti, ut ex dictis (art. 1. huius quæſt.) patet. Unde cum in poteſtate rationis ſit ſub diverſis rationibus unam & eamdem rem proponere, utpote cibum aliquem ut delectabilem, & ut morſiferum, poteſt in diverſa ratio ſenſualitatem movere.

Ad quintum dicendum, quod diſpoſitio corporalis, quæ pertinet ad complexionem corporis, non ſubditur rationi; ſed hoc non requiritur ad hoc quod paſſiones prædictæ in actu ſint, ſed quod homo ſit ad eas habilis. Actualis vero transmutatio corporis, utpote accenſio ſanguinis circa cor, vel aliquid huiuſmodi, quod actu paſſiones huiuſmodi concomitatur, ſequitur imaginationem, & propter hoc ſubditur rationi.

ARTICULUS V.

Utrum in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum.

1. 2. *quæſt.* VII. *art.* 8.

QUinto quæritur, utrum in ſenſualitate poſſit eſſe peccatum. Et videtur quod non. Numquam enim niſi in voluntate peccatur. Sed ſenſualitas diſtinguitur a voluntate. Ergo in ſenſualitate non eſt peccatum.

2. Præterea. In anima ſeparata peccata remanent. Senſualitas autem non remanet in anima ſeparata, cum ſit potentia coniuncti. Ergo &c.

3. Præterea. Actus eius mediante corpore exercetur. Cuius autem eſt potentia, eius eſt actus, ſecundum Philoſophum in Lib. de ſom. & vig. (cap. 1. ante med.) Ergo in ſenſualitate non eſt peccatum.

4. Præterea. Secundum Auguſtinum in V. de civit. Dei (cap. X.) eſt aliquid quod agit, & non agitur, ut Deus; & in hoc peccatum non eſt: & eſt aliquid quod agit, & agitur, ſcilicet voluntas; & in hac con-

conſtat eſſe peccatum: & eſt aliquid quod agitur, & non agit, ut ſenſualitas. Ergo nec in ea peccatum eſt.

5. Sed dicendum, quod in ſenſualitate poteſt eſſe peccatum ex hoc ipſo quod ratio motum eius impedire poteſt. Sed contra. In hoc quod ratio impedire poteſt, & non impedit, deſignatur interpretatus conſenſus rationis: qui quidem non ſufficit ad peccatum, cum non ſufficiat ad meritum ſine conſenſu expreſſo: Deus enim pronior eſt ad miſerendum quam ad puniendum, ut dicit quædam Gloſſa (ex Origene) in princ. Hierem. Ergo nec ex hac ratione poteſt dici, quod peccatum ſit in ſenſualitate.

6. Præterea. Nullus peccat in eo quod vitare non poteſt. Sed vitare non poſſumus quin motus ſenſualitatis ſint inordinati: ut enim dicit Auguſtinus (alius Auctor Lib. III. Hypognoſticon non multum procul a princ.) *quia homo noluit vitare malum cum potuit, inflictum eſt ei non poſſe cum velit*. Ergo in ſenſualitate non eſt peccatum.

7. Præterea. Quando motus ſenſualitatis eſt in aliquid licitum, non eſt peccatum, ut cum coniugatus movetur in uxorem ſuam. Sed ſenſualitas non diſcernit inter licitum, & illicitum. Ergo nec quando in illicitum movetur, erit peccatum.

8. Præterea. Virtus, & vitium ſunt contraria. Sed virtus non poteſt eſſe in ſenſualitate. Ergo nec vitium.

9. Præterea. In eo eſt peccatum cui imputatur. Senſualitati autem non imputatur peccatum, cum non ſit domina ſui actus, ſed voluntati. Ergo in ſenſualitate non eſt peccatum.

10. Præterea. Id quod eſt materiale in peccato mortali, poteſt eſſe in ſenſualitate; nec tamen ibi peccatum mortale dicimus eſſe: quia in ea quod eſt formale in peccato mortali, non eſt. Sed quod eſt formale in peccato veniali, privatio ſcilicet ordinis debiti, in ſenſualitate non eſt, ſed in ratione, cuius eſt ordinare. Ergo in ſenſualitate non eſt peccatum veniale.

11. Præterea. Si cæcus qui a vidente ducitur, in foveam cadat, non eſt peccatum cæci, ſed videntis. Cum ergo ſenſualitas ſit quaſi cæca reſpectu divinorum, ſi cadat in illicitum, non erit peccatum eius, ſed rationis, quæ debet eam regere.

12. Præterea. Sicut ſenſualitas aliquo modo regitur a ratione, ita & exteriora membra; in quibus tamen non dicimus eſſe peccatum. Ergo nec in ſenſualitate.

13. Præterea. Diſpoſitio, & forma ſunt in eodem: quia actus activorum ſunt in patiente bene diſpoſito. Sed veniale eſt diſpoſitio ad mortale. Cum ergo veniale non poſſit eſſe in ſenſualitate, ergo nec mortale.

14. Præterea. Actus fornicationis propinquior eſt ſenſualitati quam rationi. Si ergo in ſenſualitate poſſet eſſe peccatum, eſſet peccatum mortale, ſcilicet fornicationis: quod cum ſit falſum, videtur quod in ea peccatum eſſe non poſſit.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit (Lib. XIX. de civit. Dei cap. IV.) *Nonnullum vitium eſt cum caro concupiſcit adverſus ſpiritum*. Hæc autem concupiſcentia carnis pertinet ad ſenſualitatem. Ergo in ea poteſt eſſe peccatum.

Præterea. Magiſter dicit XXIV. diſt. Lib. II. Sent. quod in ſenſualitate eſt peccatum veniale.

Reſpondeo dicendum, quod peccatum nihil aliud eſt quam aliquis actus deficiens a recto ordine, qui eſſe debebat: & hoc modo accipitur peccatum in his quæ ſunt ſecundum naturam, & in his quæ ſunt ſecundum artem, ut dicit Philoſophus II. Phyſ. (comm. LXXXII.) Sed tunc eſt peccatum mortale, quando actus deficiens eſt moralis. Eſt autem aliquis actus moralis per hoc quod aliquo modo eſt in nobis: ſic enim ei debetur laus, vel vituperium: & ideo actus ille qui perfecte eſt in noſtra poteſtate, perfecte eſt moralis; & in eo poteſt eſſe ratio peccati mortalis, ſicut ſunt actus quos voluntas elicit, vel imperat. Actus autem ſenſualitatis non eſt perfecte in poteſtate noſtra, eo quod prævenit iudicium rationis; eſt tamen aliqualiter in noſtra poteſtate, inquantum ſenſualitas rationi ſubiicitur, ut ex dictis (art. præced.) patet. Et ideo actus eius attingit ad genus moralium actuum, ſed imperfecte. Unde non poteſt in ſenſualitate eſſe peccatum mortale, quod eſt peccatum perfectum; ſed ſolum veniale, in quo imperfecta peccati mortalis ratio invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſubiectum alicuius eſt duplex, ſcilicet primum, & ſecundarium; ſicut ſuperficies eſt primum ſubiectum coloris, corpus autem ſecundarium, inquantum ſubiicitur ſuperficiei. Similiter dicitur, quod primum ſubiectum peccati eſt voluntas; ſenſuali-

Digitized by Google

tas vero eſt ſubiectum peccati, inquantum aliqualiter participat voluntatem.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatorum notæ remanent in conſcientia, quacumque vi fuerint commiſſa: unde dato quod ſenſualitas omnino non remaneat modo prædicto, peccatum ſenſualitatis remanere poteſt. Hoc autem, an ſcilicet ſenſualitas remaneat, alibi differendum eſt.

Ad tertium dicendum, quod actus ſenſualitatis eſt in nobis aliqualiter, non ex natura ſenſualitatis, ſed inquantum ſenſualitatis vires ſunt rationales per participationem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ſenſualitatis ſecundum ſe conſideratæ non ſit agere, eſt tamen eius prout participat aliqualiter rationem.

Ad quintum dicendum, quod non dicitur eſſe peccatum in ſenſualitate propter interpretativum conſenſum rationis: quando enim motus ſenſualitatis prævenit iudicium rationis, non eſt conſenſus nec interpretatus, nec expreſſus: ſed ex hoc ipſo quod ſenſualitas eſt ſubiicibilis rationi, actus eius, quamvis rationem præveniat, habet rationem peccati. Tamen ſciendum, quod etſi aliquando conſenſus interpretatus ſufficiat ad peccatum, non tamen oportet quod ſufficiat ad meritum: plura enim requiruntur ad bonum quam ad malum, cum malum ex ſingularibus defectibus contingat, bonum autem ex tota & integra cauſa, ut Dionyſius dicit IV. cap. de divin. Nom.

Ad ſextum dicendum, quod peccata ſenſualitatis poſſumus quidem vitare ſingula, quamvis non omnia, ut patet ex his quæ in alia quæſtione (quæſt. præc. art. 12.) dicta ſunt.

Ad ſeptimum dicendum, quod cum aliquis accedit ad uxorem ſuam ex concupiſcentia, dummodo non excedat limites matrimonii, eſt peccatum veniale: unde patet quod ipſe motus concupiſcentiæ in coniugato iudicium rationis præveniens, peccatum veniale eſt. Sed quando per rationem determinatur quod eſt licitum concupiſci, tametſi ſenſualitas in id feratur, nullum erit peccatum.

Ad octavum dicendum, quod virtus moralis eſt in viribus ſenſualitatis, ideſt in iraſcibili, & concupiſcibili, ut patet per Philoſophum in III. Ethic. (cap. x. in princ.) ubi dicit, quod temperantia, & fortitudo ſunt irrationabilium partium. Sed quia ſenſualitas nominat has vires quantum ad inclinationem naturalem ſenſui, quæ eſt in contrarium rationi, & non ſecundum quod participant rationem; ideo magis proprie dicitur quod vitium ſit in ſenſualitate, & virtus in iraſcibili, & concupiſcibili. Peccatum tamen quod eſt in ſenſualitate, virtuti non contrariatur: unde ratio non ſequitur.

Ad nonum dicendum, quod omne peccatum imputatur homini inquantum habet voluntatem; & tamen peccatum dicitur eſſe aliquo modo in illa potentia cuius actum contingit eſſe deformem.

Ad decimum dicendum, quod materiale in peccato mortali poteſt accipi tripliciter. Uno modo ſicut obiectum eſt materia actus; & ſic materia mortalis peccati quandoque eſt in ſenſualitate, ut cum aliquis conſentit in delectationem ſenſualitatis. Alio modo ſicut actus exterior eſt materialis reſpectu interioris actus, qui eſt formale in peccato mortali, cum actus exterior, & interior ſint unum peccatum; & per hunc modum actus ſenſualitatis poteſt ſe habere materialiter in peccato mortali. Tertio modo materiale in peccato mortali eſt converſio ad bonum commutabile ſicut ad finem, formale vero averſio a bono incommutabili; & ſic id quod eſt materiale in peccato mortali, non poteſt eſſe in ſenſualitate. Nec ſequitur, ſi peccatum mortale non poteſt ibi eſſe, quod non ſit ibi veniale ratione prædicta (in corp. art.)

Ad undecimum dicendum, quod peccatum dicitur eſſe in ſenſualitate, non quia ei imputetur, ſed quia per eius actum committitur. Imputatur autem homini, inquantum actus ille in eius poteſtate conſiſtit.

Ad duodecimum dicendum, quod membra exteriora ſunt tantum mota, vires autem appetitivæ inferiores ſunt moventes ad ſimilitudinem voluntatis: unde inquantum participant aliqualiter voluntatem, poſſunt eſſe ſubiectum peccati.

Ad decimumtertium dicendum, quod duplex eſt diſpoſitio. Una qua patiens diſponitur ad recipiendum formam; & talis diſpoſitio eſt in eodem cum forma. Alia diſpoſitio eſt qua agens diſponitur ad agendum; & de hac non eſt verum quod ſit in eodem cum forma ad quam diſponit. Huiuſmodi autem diſpoſitio eſt veniale, quod in ſenſualitate eſt, ad peccatum mortale, quod eſt in ratione: nam ſenſualitas eſt ut agens in peccato mor-

mortali, inquantum inclinat rationem ad peccandum.

Ad decimumquartum dicendum, quod actus fornicationis quamvis ſit propinquior concupiſcibili quam rationi quantum ad rationem obiecti; eſt tamen propinquior rationi quantum ad rationem imperii: nam membra exteriora non applicantur ad actum niſi ex imperio rationis: unde in eis poteſt eſſe peccatum mortale, non autem in actu ſenſualitatis, qui iudicium prævenit rationis.

ARTICULUS VI.

Utrum concupiſcibilis ſit magis corrupta, & infecta quam iraſcibilis.

1. 2. *quæſt.* lxxxii. *art.* 4.

Sexto quæritur, utrum concupiſcibilis ſit magis corrupta, & infecta quam iraſcibilis. Et videtur quod non. Corruptio enim, & infectio humanæ naturæ ex peccato originali venit. Peccatum autem originale eſt in eſſentia animæ ſicut in ſubiecto, ut a quibuſdam dicitur, propter hoc quod ipſum anima contrahit ex coniunctione ſui ad corpus, cui per eſſentiam ſuam coniungitur. Cum ergo eſſentiæ animæ omnes potentiæ æqualiter appropinquent, utpote in ea radicatæ, videtur quod infectio, & corruptio non magis in concupiſcibili quam in iraſcibili, & aliis potentiis ſit.

2. Præterea. Ex corruptione naturæ in nobis eſt quædam inclinatio ad peccatum. Sed peccata iraſcibilis ſunt graviora quam concupiſcibilis: quia ſecundum Gregorium (XXXII. Moral. capit. xi. parum ante med.) ſpiritualia peccata ſunt maioris culpæ quam carnalia. Ergo magis eſt corrupta iraſcibilis quam concupiſcibilis.

3. Præterea. Ex corruptione naturæ in nobis contingunt ſubiti animæ motus. Sed motus iraſcibilis videntur eſſe magis ſubiti quam concupiſcibilis: iraſcibilis enim movetur cum quadam virtute animi, concupiſcibilis autem cum quadam animi mollitie. Ergo iraſcibilis eſt magis corrupta quam concupiſcibilis.

4. Præterea. Huiuſmodi corruptio, & infectio de qua loquimur, eſt corruptio naturæ, & per generationem traducta. Peccata autem iraſcibilis ſunt magis naturalia, & magis traducuntur aparentibus in filios quam peccata concupiſcibilis, ut Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. vi. parum ante med.) Ergo iraſcibilis eſt magis corrupta quam concupiſcibilis.

5. Præterea. Corruptio in nobis provenit ex peccato primi parentis. Sed peccatum primi parentis fuit ſuperbia ſive elatio, quæ eſt in iraſcibili. Ergo & in nobis eſt iraſcibilis magis corrupta quam concupiſcibilis.

Sed contra. Ubi eſt maior turpitudo, ibi eſt maior corruptio, & infectio. Sed ſecundum Philoſophum in VIII. Ethicor. (VII. cap. vi.) turpior eſt incontinens concupiſcentiæ quam incontinens iræ. Ergo concupiſcipilis eſt magis corrupta, & infecta quam iraſcibilis.

Præterea. Ibi ſumus magis corrupti ubi difficilius reſiſtimus. Sed difficilius eſt repugnare contra voluptatem, quæ ad concupiſcibilem pertinet, quam contra iram, ut patet per Philoſophum in II. Ethicor. (III. cap. iii. non procul a fin.) Ergo in concupiſcibili ſumus magis corrupti quam in iraſcibili.

Reſpondeo dicendum, quod corruptio, & infectio peccati originalis hoc modo differunt quod infectio pertinet ad culpam, corruptio ad pœnam. Culpa autem originalis dupliciter eſſe dicitur in aliqua potentia animæ: uno modo eſſentialiter; alio modo cauſaliter. Eſſentialiter quidem eſt vel in ipſa eſſentia animæ, vel in parte intellectiva, ubi erat originalis iuſtitia, quæ per peccatum originale privatur. Cauſaliter autem eſt in illis potentiis quæ attingunt actum generationis humanæ, per quam originale peccatum traducitur: quem quidem attingit vis generativa ſicut ipſum exequens, vis concupiſcibilis ſicut ipſum imperans ratione delectationis, ſenſus tactus ſicut delectationem percipiens: & ideo iſta infectio attribuitur inter ſenſus tactui, inter appetitivas concupiſcibili, inter omnes potentias animæ, generativæ, quæ dicitur eſſe infecta, & corrupta.

Corruptio autem animæ de qua loquimur, conſideranda eſt ad modum corruptionis corporalis. Quæ quidem contingit ex hoc quod remoto continente ſingulæ partes contrariæ tendunt in id quod eis convenit ſecundum naturam, & ſic fit corporis diſſolutio. Similiter remota originali iuſtitia, per quam ratio inferiores vires continebat in ſtatu innocentiæ omnino ſibi ſubiectas, vires in-

inferiores ſingulæ tendunt in id quod eſt eis proprium, ſcilicet concupiſcibilis iu delectationem, iraſcibilis in iram, & alia huiuſmodi: unde Philoſophus in I. Ethic. (cap. VIII. a med.) comparat huiuſmodi partes animæ partibus corporis diſſolutis. Sicut autem corruptio corporalis non dicitur eſſe in anima, qua recedente corpus diſſolvitur, ſed in corpore diſſoluto; ita huiuſmodi corruptio eſt in viribus ſenſitivis, inquantum continentia rationis privatæ in diverſa feruntur; non autem in ipſa ratione, niſi quatenus & ipſa propria perfectione privatur ſeparata a Deo. Et ideo quanto aliqua inferiorum virium magis elongatur a ratione, tanto magis eſt corrupta: & ideo cum iraſcibilis ſit magis rationi propinqua quaſi aliquid rationis in ſuo motu participans ſecundum Philoſophum in VII. Ethic. (cap. VI. in princip.) minus erit corrupta iraſcibilis quam concupiſcibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnes potentiæ in eſſentia animæ radicentur, tamen quædam per prius fluunt ab eſſentia animæ quam aliæ, & ad cauſam originalis diverſam habitudinem habent: & ſic non ſimiliter eſt in omnibus corruptio, & infectio originalis peccati.

Ad ſecundum dicendum, quod ex hoc ipſo quod motus rationis magis participatur in iraſcibili, peccata iraſcibilis ſunt graviora; ſed peccata concupiſcibilis turpiora: ipſa enim diſcretio rationis culpam auget, ſicut ignorantia culpam alleviat. Receſſus autem a ratione, in qua tota dignitas humana conſiſtit, ad turpitudinem pertinet: unde ex hoc ipſo patet quod concupiſcibilis eſt magis corrupta, utpote longius a ratione diſcedens.

Ad tertium dicendum, quod motus iraſcibilis, & concupiſcibilis dupliciter poteſt conſiderari, ſcilicet in appetendo, & in exequendo. In appetendo quidem magis eſt ſubitus motus concupiſcibilis quam iraſcibilis: quia iraſcibilis movetur quaſi deliberando, & conferendo vindictam intentam ad iniuriam receptam, quaſi ſyllogizans, ut dicitur in VII. Ethicor. (cap. VI.) ſed concupiſcibilis ad ſolam apprehenſionem delectabilis movetur ad fruitionem delectabilis, ut ibi dicitur. Sed in exequendo motus iraſcibilis eſt magis ſubitus quam concupiſcibilis: quia iraſcibilis cum quadam fiducia, & fortitudine agit; concupiſcibilis vero cum quadam mollitie inſidioſe tendit ad propoſitum adipiſcendum. Unde dicit Philoſophus in VII. Ethicor. (cap. III. a med.) quod *iracundus non eſt inſidiator, ſed manifeſtus: concupiſcentia vere inſidiatur:* & inducit verſum Homeri, qui dixit, *Venerem eſſe doloſam, & eius corrigiam variam*, ſignificans deceptionem qua Venus furatur intellectum etiam multum ſapientis.

Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur eſſe naturale dupliciter, vel quantum ad naturam ſpeciei, vel quantum ad naturam individui. Quantum autem ad naturam ſpeciei peccata concupiſcibilis ſunt magis naturalia quam peccata iraſcibilis: unde Philoſophus dicit in II. Ethic. quod *voluptas ex puero omnibus nobis committitur quaſi contemperanea vitæ*. Sed quantum ad naturam individui ſunt magis naturalia peccata iraſcibilis; & hoc ideo quia ſi conſideretur motus appetitus ſenſibilis ex parte animæ, concupiſcibilis naturalius tendit in ſuum obiectum, utpote magis naturale, & conveniens ſecundum ſe ipſum: eſt enim cibi, & potus, & aliorum huiuſmodi, per quæ natura conſervatur: ſed ſi conſideretur huiuſmodi motus ex parte corporis, maior tranſmutatio, & commotio corporalis complexionis fit ex motu iræ quam concupiſcentiæ, communiter, & proportionaliter loquendo. Et ideo complexio corporalis, in qua plerumque filii parentibus ſimilantur, plus facit ad dominium iræ quam ad dominium concupiſcentiæ: & propter hoc in peccatis iræ magis imitantur filii parentes quam in peccatis concupiſcentiæ: quod enim eſt ex parte animæ, refertur ad ſpeciem; ſed quod eſt ex determinata complexione corporis, pertinet magis ad individuum. Originale autem peccatum eſt peccatum totius humanæ naturæ. Unde patet quod ratio non ſequitur.

Ad quintum dicendum, quod in nobis contrario ordine corruptio accidit, & in Adam: quia in Adam anima corrupit corpus, & perſona naturam; in nobis autem eſt e converſo. Unde quamvis peccatum Adæ per prius pertinuerit ad iraſcibilem, tamen in nobis corruptio magis pertinet ad concupiſcibilem.

Digitized by Google

ARTICULUS VII.

Utrum ſenſualitas in hac vita curari valeat a prædicta corruptione.

1. 2. *quæſt.* lxxiv. *art.* 3.

SEptimo quæritur, utrum ſenſualitas in vita iſta curari poſſit a corruptione prædicta. Et videtur quod ſic. Quia prædicta corruptio vocatur fomes. Dicitur autem de Beata Virgine, quod in hac vita fuit totaliter a fomite liberata, præcipue poſt conceptionem Filii Dei. Ergo ſenſualitas in hac vita eſt curabilis.

2. Præterea. Omne illud quod obedit rationi, eſt ſuſceptivum rectitudinis rationis. Sed vires ſenſualitatis, ſcilicet iraſcibilis, & concupiſcibilis, obediunt rationi, ut ex dictis (art. 4. huius quæſt.) patet. Ergo ſenſualitas eſt receptiva rectitudinis rationis, & ita poteſt a contraria corruptione curari.

3. Præterea. Virtus opponitur peccato. Sed in ſenſualitate poteſt eſſe virtus: ut enim Philoſophus dicit in III. Ethic. (in princ.) *temperantia, & fortitudo ſunt irrationabilium partium*. Ergo ſenſualitas in hac vita poteſt curari a corruptione peccati.

4. Præterea. Ad corruptionem ſenſualitatis pertinet quod ex ea motus inordinati procedant, qui ſunt concupiſcentiæ pravæ. Sed temperatus non habet huiuſmodi concupiſcentias, in quo differt a continente, qui eas habet, ſed non ſequitur, ut patet in VII. Ethic. (cap. vi. & Lib. II. cap. v.) Ergo ſenſualitas in hac vita poteſt totaliter curari.

5. Præterea. Si corruptio iſta eſt incurabilis, aut eſt ex parte curantis, aut ex parte medicinæ, aut ex parte morbi, aut ex parte naturæ ſanandæ. Sed non ex parte curantis, ſcilicet Dei, quia omnipotens eſt: nec ex parte medicinæ, quia, ut dicitur Rom. v. donum Chriſti eſt virtuoſius quam peccatum Adæ, quo corruptio huiuſmodi eſt inducta: nec ex parte morbi, quia eſt contra naturam, cum in natura inſtituta non fuerit: nec ex parte naturæ, utile enim eſſet hanc infirmitatem removeri, cum ex ea ſit homo pronus ad malum, & tardus ad bonum. Ergo ſenſualitas in hac vita eſt curabilis.

Sed contra. Neceſſitas peccandi, ſaltem venialiter, conſequitur neceſſitatem moriendi. Sed in hac vita neceſſitas moriendi non tollitur. Ergo nec neceſſitas peccandi venialiter; & ſic nec corruptio ſenſualitatis, ex qua prædicta neceſſitas venit.

Præterea. Si ſenſualitas curabilis eſſet in hac vita, maxime per ſacramenta Eccleſiæ curaretur, quæ ſunt medicinæ ſpirituales. Sed adhuc poſt ſacramenta ſuſcepta manet, ut experimento patet. Ergo ſenſualitas non eſt curabilis in hac vita.

Reſpondeo dicendum, quod ſenſualitas in hac vita curari non poteſt niſi per miraculum. Cuius ratio eſt, quia id quod eſt naturale, non poteſt permutari niſi a virtute ſupernaturali. Huiuſmodi autem corruptio qua partes animæ dicuntur corruptæ, ſequitur quodammodo inclinationem naturæ. Quod enim huiuſmodi in primo ſtatu collatum fuit ut ratio totaliter inferiores vires contineret, & anima corpus, non fuit ex virtute principiorum naturalium, ſed ex virtute originalis iuſtitiæ ex divina liberalitate ſuperadditæ. Qua quidem iuſtitia per peccatum ſublata, homo rediit ad ſtatum convenientem ſibi per principia ſua naturalia: unde dicit Dionyſius in eccleſ. Hierar. III. cap. quod *per peccatum natura humana ad principii conſequentem merito ducta eſt finem*. Sicut ergo naturaliter homo moritur, nec ad immortalitatem reduci poteſt niſi miraculoſe; ita naturaliter concupiſcibilis tendit in delectabile, & iraſcibilis in arduum præter ordinem rationis. Unde quod iſta corruptio removeatur, non poteſt eſſe niſi miraculoſe virtute ſupernaturali faciente.

Ad primum ergo dicendum, quod Beata Virgo a fomite liberata fuit miraculoſe.

Ad ſecundum dicendum, quod iraſcibilis, & concupiſcilis obediunt rationi, inquantum motus earum vel ordinantur, vel comprimuntur per rationem; non tamen ita quod totaliter inclinatio earum tollatur.

Ad tertium dicendum, quod virtus in iraſcibili, & concupiſcibili exiſtens non contrariatur corruptioni prædictæ, unde totaliter eam non tollit; contrariatur autem ſuperexcellentiæ inclinationis prædictarum virium in ſua obiecta; & hoc per virtutem tollitur.

Ad quartum dicendum, quod tempera-

ra-

ratus ſecundum Philoſophum (Lib. VII. Ethic. cap. VI. & IX.) non caret omnino concupiſcentiis, ſed concupiſcentiis vehementibus, quales poſſunt ineſſe continenti.

Ad quintum dicendum, quod ex parte illorum omnium quatuor contingit quod ſenſualitas in hac vita non curetur. Ipſe enim Deus quamvis ſit potens curare, tamen ſecundum ordinem ſuæ ſapientiæ diſpoſuit ut non curetur in hac vita. Similiter donum gratiæ, quod per Chriſtum nobis confertur, quamvis ſit efficacius quam peccatum primi hominis, non tamen ordinatur ad removendam corruptionem prædictam, quæ eſt naturæ, ſed ad removendum culpam perſonæ. Similiter huiuſmodi corruptio quamvis ſit contra ſtatum naturæ primitus inſtitutæ, eſt tamen conſequens principia naturæ ſibi relictæ: eſt etiam homini utile ad vitandum elationis vitium, ut ſenſualitatis infirmitas maneat: II. Corinth. XII. 7. *Ne magnitudo revelationum extollat me, datus eſt mihi ſtimulus carnis meæ:* & ideo poſt baptiſmum remanet hæc infirmitas in homine; ſicut ſapiens Medicus dimittit aliquem morbum non curatum, qui non poſſet curari ſine periculo maioris morbi.

QUAESTIO XXVI.

De paſſionibus animæ,

in decem articulos diviſa.

Primo quæritur, utrum naturaliter anima ſeparata a corpore patiatur.

Secundo. Quomodo anima coniuncta corpori patiatur.

Tertio. Utrum paſſio ſit tantum in appetitiva ſenſitiva.

Quarto. Secundum quid attendatur contrarietas, & diverſitas inter animæ paſſiones.

Quinto. Utrum ſpes, timor, gaudium, & triſtitia ſint quatuor principales paſſiones.

Sexto. Utrum paſſionibus mereamur.

Septimo. Utrum paſſio adiuncta merito diminuat aliquid de merito.

Octavo. Utrum huiuſmodi paſſiones fuerint in Chriſto.

Nono. Utrum paſſio doloris fuerit in anima Chriſti quantum ad ſuperiorem rationem.

Decimo. Utrum per doloris paſſiones, qui erat in ſuperiori ratione Chriſti, impediretur gaudium fruitionis, & e converſo.

ARTICULUS I.

Utrum anima ſeparata a corpore patiatur.

Suppl. quæſt. lxx. *art.* 3.

Quæſtio eſt de paſſionibus animæ: & primo quæritur, utrum anima ſeparata a corpore patiatur. Et videtur quod non patiatur ab igne corporeo. Auguſtinus enim dicit XII. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. VI. circa med.) *Agens eſt præſtantius patiente.* Sed anima quolibet corpore eſt præſtantior. Ergo ab igne corporeo anima pati non poteſt.

2. Sed diceretur, quod ignis agit in animam ut eſt inſtrumentum divinæ iuſtitiæ iudicantis. Sed contra. Inſtrumentum non complet actionem inſtrumentalem niſi exercendo actionem naturalem, ſicut aqua baptiſmi ſanctificat animam lavando corpus, & ſerra facit ſcamnum ſecando lignum. Sed ignis nullam actionem naturalem poteſt habere circa animam ut inſtrumentum divinæ iuſtitiæ. Ergo &c.

3. Sed diceretur, quod naturalis actio ignis eſt cremare, & ſic naturaliter agit in animam inquantum ſecum defert cremabilia. Sed contra. Cremabilia, quæ dicitur anima ſecum deferre, ſunt peccata, quibus non contrariatur ignis corporeus. Ergo cum omnis actio naturalis ſit ratione contrarietatis, videtur quod anima non poſſit pati ab igne corporeo, inquantum ſecum deſert cremabilia.

4. Præterea. Auguſtinus dicit XII. ſuper Geneſ. ad litteram (cap. XXXII. a med.) *Non ſunt corporalia, ſed ſimilia corporalibus, quibus animæ corporibus exutæ afficiuntur bene, ſeu male.* Ergo ignis quo anima ſeparata punitur, non eſt corporeus.

5. Præterea. Damaſcenus dicit in fine IV. Lib. (Lib. II. cap. IV. circa fin.) *Tradetur diabolus, & dæmones eius, & homo eius,* ſcilicet Antichriſtus, *& impii, & peccatores in ignem æternum, non materialem qualis eſt qui apud nos eſt, ſed qualem utique novit Deus.* Omnis autem ignis corporeus materialis eſt. Ergo ignis a quo anima ſeparata patitur, non eſt corporeus.

6. Sed dicendum, quod ignis ille cor-

poreus affligit animam, inquantum eſt ab ea viſus, ut dicit Gregorius in IV. Dialog. (cap. xxiv. parum a princ.) *Ignem eo ipſo patitur anima quo videt :* & ſic illud quod immediate affligit animam, non eſt corpus, ſed ſimilitudo corporis apprehenſa. Sed contra. Viſum, ex hoc quod eſt viſum, eſt perfectio videntis. Ergo ex hoc quod eſt viſum, non inducit afflictionem videnti, ſed magis delectationem. Si ergo aliquid viſum affligat, hoc erit inquantum eſt aliis nocivum. Sed ignis non poteſt affligere animam agendo in ipſam, ut probatum eſt. Ergo nec ab igne patitur anima, eo ipſo quo videt.

7. Præterea. Agentis ad patiens eſt aliqua proportio. Sed incorporei ad corpus nulla eſt proportio. Ergo anima non poteſt ab igne corporeo, cum ſit incorporea, pati.

8. Præterea. Si ignis corporeus non naturaliter in animam agit, oportet quod hoc fiat per aliquam virtutem ſuperadditam. Aut ergo illa virtus eſt corporalis, aut ſpiritualis. Spiritualis eſſe non poteſt, quia res corporalis ſpiritualis virtutis ſuſceptiva non eſt. Si autem eſt corporalis, cum omni virtute corporali anima præſtantior ſit, per hanc virtutem ignis in eam agere non poterit. Ergo nec naturaliter, nec ſupernaturaliter anima pati poteſt.

9. Sed dicendum, quod anima per peccatum redditur ignobilior creatura corporali. Sed contra. Auguſtinus dicit in Lib. de vera Religione (cap. lv. aliquantulum a princ.) quod *ſubſtantia vivens eſt dignior qualibet ſubſtantia non vivente.* Sed anima rationalis poſt peccatum adhuc remanet vivens vita naturali. Ergo non efficitur indignior igne corporali, qui eſt ſubſtantia non vivens.

10. Præterea. Si ignis ille corporeus affligit animam, hoc non eſt niſi inquantum apprehenditur, vel ſentitur ut nocivus. Sed ex hoc aliquid nocet quod aliquid adimit: unde Auguſtinus dicit (Enchirid. cap. xii.) quod *malum ideo nocet, quia adimit bonum.* Ignis autem corporeus nihil ab anima poteſt adimere. Ergo eam affligere non poteſt.

11. Sed dicendum, quod adimit divinæ viſionis gloriam. Sed contra. Pueri qui pro ſolo originali damnantur, carent divina viſione. Si ergo nihil aliud ignis corporeus a damnatis adimit, non erit maior pœna eorum qui pro peccatis actualibus puniuntur in inferno, quam puerorum qui puniuntur in limbo; quod eſt contra Auguſtinum (Enchirid. cap. xciii.)

12. Præterea. Omne quod agit in alterum, imprimit in ipſum ſimilitudinem ſuæ formæ, per quam agit. Sed ignis agit per calorem. Cum ergo anima non poſſit calefieri, videtur quod non poſſit ab igne pati.

13. Præterea. Deus pronior eſt ad miſerendum quam ad puniendum. Sed per inſtrumenta divinæ miſericordiæ, ſcilicet ſacramenta, aliquis involuntarius, & reſiſtens non iuvatur, præcipue ſi ſit adultus. Ergo per inſtrumentum divinæ iuſtitiæ, quod eſt ignis corporeus, anima invita non recipiet pœnam. Conſtat autem quod voluntarie non recipit. Ergo nullo modo per ignem corporeum anima punitur.

14. Præterea. Omne quod patitur ab aliquo, aliquo modo movetur ab eo. Sed ſecundum nullam ſpeciem motus anima poteſt moveri ab igne corporeo, ut per inductionem patet. Ergo anima non poteſt pati ab igne corporeo.

15. Præterea. Omne quod patitur ab aliquo, communicat cum eo in materia, ut videtur per Boetium in Lib. de duab. naturis & una perſona Chriſti (aliquantulum a med.) Sed anima, & ignis corporeus non communicant in materia. Ergo non poteſt pati ab igne corporeo.

1. Sed contra eſt quod Lucæ xvi. 24. dives in inferno poſitus ſecundum animam tantum dicit: *Crucior in hac flamma.*

2. Præterea. Gregorius in XV. Lib. Moral. ſuper illud Iob xx. *Devorabit eum ignis qui non ſuccenditur,* ſic dicit: „ Gehennæ ignis cum ſit corporeus, & in „ ſemetipſo reprobos corporaliter exurat, „ nec ſtudio humano ſuccenditur, nec li„ gnis nutritur; ſed creatus ſemel du„ rat inextinguibilis, & ſuccenſione non „ indiget, & ardore non caret. “

3. Præterea. Caſſiodorus dicit in Lib. de Anima, quod anima a corpore ſeparata ſuis ſenſibus efficacius audit, & videt quam dum eſt in corpore. Sed dum eſt in corpore, affligitur ſentiendo ab aliquo corpore. Ergo multo magis cum eſt a corpore ſeparata.

4. Præterea. Sicut anima eſt incorporea, ita & dæmones. Sed dæmones patiuntur ab igne corporeo, ut patet Matth. xxv. 41. (*a*) *Ite maledicti in ignem æternum.* Ergo & anima ſeparata.

5. Præ-

(a) Vulgata: *Diſcedite a me maledicti in ignem æternum, qui paratus eſt diabolo, & angelis eius.*

Digitized by Google

5. Præterea. Maius eſt animam iuſtificari quam animam puniri. Sed aliqua corporalia agunt in animam ad iuſtificationem ipſius, inquantum ſunt divinæ miſericordiæ inſtrumenta, ut patet in ſacramentis Eccleſiæ. Ergo poſſunt aliqua corporalia agere in animam ad eius punitionem, inquantum ſunt inſtrumenta divinæ iuſtitiæ.

6. Præterea. Ignobilius poteſt pati a nobiliori. Sed ignis corporeus eſt nobilior quam anima damnati. Ergo anima damnatorum poſſunt pati ab igne corporeo. Probatio mediæ. Quodlibet ens nobilius eſt non ente. Sed non eſſe eſt nobilius quam eſſe animæ damnatorum, ut patet Matth. XXVI. 24. (*a*) *Melius erat ei, ſi natus non fuiſſet homo ille*. Ergo quodlibet ens eſt nobilius anima damnata, & ita ignis corporeus.

Reſpondeo dicendum, quod ad evidentiam huius quæſtionis, & ſequentium ſcire oportet quid proprie ſit paſſio.

Sciendum eſt igitur, quod nomen paſſionis dupliciter ſumitur, communiter, & proprie. Communiter quidem dicitur paſſio receptio alicuius quocumque modo, & hoc ſequendo ſignificationem vocabuli: nam paſſio dicitur a *patin* Græce, quod eſt recipere. Proprie vero dicitur paſſio ſecundum quod actio, & paſſio in motu conſiſtunt, prout ſcilicet aliquid recipitur in patiente per viam motus. Et quia omnis motus eſt inter contraria, oportet illud quod recipitur in patiente, eſſe contrarium alicui quod a patiente abiicitur. Secundum hoc autem quod recipitur in patiente, patiens agenti aſſimilatur; & inde eſt quod proprie accepta paſſione agens contrariatur patienti, & omnis paſſio abiicit a ſubſtantia. Huiuſmodi autem paſſio non eſt niſi ſecundum motum alterationis. Nam in motu locali non recipitur aliquid immobile, ſed ipſum mobile recipitur in aliquo loco. In motu autem augmenti, & decrementi recipitur, vel abiicitur non forma, ſed aliquid ſubſtantiale, utpote alimentum, ad cuius additionem, vel ſubtractionem ſequitur quantitatis magnitudo, vel parvitas. In generatione autem, & corruptione non eſt motus, nec contrarietas, niſi ratione alterationis præcedentis; & ſic ſecundum ſolam alterationem eſt proprie paſſio, ſecundum quam una forma contraria recipitur, & alia expellitur. Quia ergo actio proprie accepta, eſt cum quadam abiectione, prout patiens a priſtina qualitate tranſmutatur in contrarium, ampliatur nomen paſſionis ſecundum uſum loquentium, ut qualitercumque aliquid impediatur ab eo quod ſibi competebat, pati dicatur; ſicut ſi dicamus grave pati ex hoc quod prohibetur ne deorſum moveatur, & hominem pati, ſi prohibeatur ſuam facere voluntatem.

Paſſio igitur primo modo accepta invenitur in anima, & in qualibet creatura, eo quod omnis creatura habet aliquid potentialitatis admixtum, ratione cuius omnis creatura ſubſiſtens eſt alicuius receptiva. Paſſio vero ſecundo modo accepta non invenitur niſi ubi eſt motus, & contrarietas. Motus autem non invenitur niſi in corporibus, & contrarietas formarum, vel qualitatum in ſolis generabilibus, & corruptibilibus. Unde ſola huiuſmodi proprie hoc modo pati poſſunt. Unde anima, cum ſit incorporea, hoc modo pati non poteſt: & ſi etiam aliquid recipiat, non tamen hoc ſit per tranſmutationem a contrario in contrarium, ſed per ſimplicem agentis influxum, ſicut aer illuminatur a Sole. Tertio vero modo quo nomen paſſionis tranſumptive ſumitur, anima poteſt pati eo modo quo eius operatio poteſt impediri.

Quidam ergo attendentes paſſionem in anima proprie eſſe non poſſe, dixerunt, omnia quæ dicuntur in Scripturis de pœnis corporalibus damnatorum, intelligenda eſſe metaphorice, ut ſcilicet per huiuſmodi corporales pœnas apud nos notas ſignificarentur afflictiones ſpirituales, quibus ſpiritus damnati puniuntur; ſicut e contrario per corporales delectationes repromiſſas in Scripturis intelligimus ſpirituales delectationes beatorum. Et huiuſmodi opinionis videtur fuiſſe Origenes (Lib. II. Periarchon cap. XX.) & Algazel.

Sed quia reſurrectionem credentes non ſolum credimus futuram eſſe pœnam ſpirituum, ſed corporum; corpora vero puniri non poſſunt niſi corporali pœna, eadem pœna hominibus poſt reſurrectionem, & ſpiritibus debetur, ut patet Matth. XXV. ubi dicitur: *Ite maledicti in ignem æternum &c.* ideo oportet dicere, ut Auguſtinus probat XXI. de civit. Dei (cap. X.) ipſos ſpiritus pœnis corporalibus aliqualiter affici. Nec eſt ſimile de gloria beatorum, & pœna damnatorum: quia beati ſublimantur in id quod eorum naturam excedit, unde beatificamur per fruitionem Divinitatis; damnati vero deprimun-

(b) Vulgata: *Bonum erat*.

muntur in id quod ſub eis eſt, unde corporalibus tormentis puniuntur.

Et ideo alii dixerunt, quod anima ſeparata afficietur quidem aliquibus pœnis, quamvis non corporalibus, tamen corporalibus ſimilibus. Quibus ſimiles ſunt illæ pœnæ per quas affliguntur dormientes. Et hoc modo videtur ſenſiſſe Auguſtinus XII. ſuper Geneſim ad litteram (cap. xxxii.) & Avicenna (Lib. IX. Metaph. cap. ultim.) Sed hoc eſſe non poteſt. Nam huiuſmodi ſimilitudines corporum non poſſunt eſſe intelligibiles, quia illæ ſunt univerſales, ex quorum conſideratione afflictio animæ non infertur, ſed magis iucunditas in conſideratione veritatis. Unde oportet quod intelligatur de ſimilitudinibus imaginariis, quæ quidem eſſe non poſſunt niſi in organo corporali, ut a Philoſopho probatur. Quod quidem & animæ ſeparatæ, & ſpiritibus dæmonum deeſt.

Unde alii dicunt, quod ab ipſis corporibus anima ſeparata patitur. Quod quidem qualiter eſſe poſſit a diverſis diverſimode aſſignatur. Quidam enim dicunt, quod anima ſeparata ſuis ſenſibus utitur: unde ignem corporeum ſentiendo, ab igne punitur. Et hoc eſt quod Gregorius in IV. Dialog. (cap. xxxix.) dicere videtur, quod ignem eo ipſo patitur anima quo videt. Sed iſtud non videtur verum. Primo quidem quia actus ſenſitivarum potentiarum eſſe non poſſunt niſi mediantibus organis corporalibus; alias animæ ſenſibiles brutorum eſſent incorruptibiles, utpote per ſe ſuas potentes habere operationes. Secundo quia dato quod ſentirent animæ ſeparatæ, non tamen poſſent a ſenſibilibus affligi: nam ſenſibile eſt perfectio ſentientis inquantum huiuſmodi, ſicut & intelligibile intelligentis. Unde aliquid ſenſatum, vel intellectum non infert dolorem, vel triſtitiam, inquantum huiuſmodi, ſed inquantum eſt nocivum, vel apprehenditur ut nocivum. Unde oportet invenire modum quo ignis animæ ſeparatæ poſſit eſſe nocivus. Nec poteſt eſſe quod quidam dicunt, quod quamvis ignis ille corporeus non poſſit eſſe ſpiritui nocivus, poteſt tamen apprehendi ut nocivus: quod videtur conſonum ei quod Gregorius dicit in IV. Dial. (cap. xxix.) *Quia cremari ſe inſpicit diabolus, crematur.* Non enim eſt probabile quod dæmones, qui acumine ſenſus vigent, multo melius ſuam naturam, & ignis corporalis non cognoſcant quam nos, ut falſo credant ignem corporeum ſibi poſſe nocere.

Unde dicendum, quod vere, & non ſolum ſecundum apparentiam ab igne corporeo affliguntur: & hoc eſt quod Gregorius dicit in IV. Dial. (cap. xxix. a med.) *Colligere ex dictis evangelicis poſſumus, quod incendium anima non ſolum videndo, ſed etiam experiendo patiatur.* Cuius quidem modum aliqui hoc modo aſſignant, dicentes, ignem corporeum, ut eſt inſtrumentum divinæ iuſtitiæ, in animam agere poſſe, quamvis hoc ſecundum naturam non poſſit. Multa enim ſunt quæ ad aliquid efficiendum non ſufficiunt ex propria natura, quod efficere poſſunt ut ſunt inſtrumenta alterius agentis ſicut ignis elementaris non ſufficit ad generationem carnis, niſi ut inſtrumentum virtutis nutritivæ. Sed hoc ſufficiens non videtur: nam inſtrumentum non agit illam actionem quæ propriam naturam excedit, niſi exercendo aliquam connaturalem, ut in obiiciendo (argum. 2.) dictum eſt.

Unde oportet invenire aliquem modum per quem aliqualiter naturaliter patiatur anima ab igne corporeo. Quod quidem hoc modo intelligi poteſt. Subſtantiam enim corpoream corpori uniri contingit dupliciter: uno modo ut formam, inquantum vivificat corpus; alio modo ut motorem mobili, vel locatum loco per aliquam operationem, ſive per aliquam habitudinem. Quia vero formæ, & eius cuius eſt forma, eſt unum eſſe; unio ſubſtantiæ ſpiritualis ad corporalem per modum formæ, eſt unio quantum ad eſſe. Nullius autem rei eſſe eſt ſuæ poteſtati ſubiectum: & ideo non eſt in poteſtate ſubſtantiæ ſpiritualis uniri corpori, vel ab eo ſeparari per modum formæ; ſed hoc lege naturæ agitur, vel virtute divina. Sed quia operatio rei eſt in poteſtate operantis voluntarie, ideo in poteſtate naturæ ſpiritualis eſt uniri corpori per modum motoris, aut locati, & ſeparari ab eo ſecundum ordinem naturæ; ſed quod ſubſtantia ſpiritualis hoc modo corporali unita ab ea detineatur, & impediatur, & quaſi ligetur, eſt ſupra naturam. Ignis ergo ille corporeus agens ut inſtrumentum divinæ iuſtitiæ facit aliquid ſupra virtutem naturæ, ſcilicet animam detinere, vel ligare; ſed ipſa unio per modum prædictum eſt naturalis. Et ſic patitur anima ab igne corporeo, illo tertio modo ſupradicto, prout dicimus pati omne id quod impeditur a propria actione, vel ab alio ſibi competenti: & hunc modum paſſionis Auguſtinus ponit in XXI. Lib. de civit. Dei (cap. x.) ſic dicens: *Cur non di-*

tamus, quamvis miris, tamen veris modis etiam ſpiritus incorporeos poſſe pœna corporalis ignis affligi, ſi ſpiritus hominum etiam ipſi profecto incorporei, & nunc potuerunt includi corporalibus membris, & tunc poterunt corporum ſuorum vinculis inſolubiliter alligari? Adhærebunt ergo.... incorporei ſpiritus demonum corporeis ignibus cruciandi, non ut ignes ipſi, quibus adhærebunt, eorum iunctura inſpirentur, & animalia fiant .... ſed miris, & ineffabilibus modis adhærendo accipientes ex ignibus pœnam, non dantes ignibus vitam. Hunc modum Gregorius ponit in IV. Dial. (cap. XXIX. in fin.) ſic dicens: *Dum veritas peccatorem divitem damnatum in igne perhibet, quiſnam ſapiens reproborum animas teneri ignibus neget?*

Ad primum ergo dicendum, quod agens non oportet ſimpliciter eſſe præſtantius patiente, ſed ſecundum quod eſt agens; & ſic ignis, inquantum agit in animam ut inſtrumentum divinæ iuſtitiæ, eſt anima præſtantior, quamvis non ſimpliciter.

Ad ſecundum dicendum, quod in illa paſſione, & actione eſt aliquid naturale, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod obiectio illa procedit de paſſione ſecundo modo dicta, quæ eſt per formarum contrarietatem; & hoc ibi eſſe non poteſt.

Ad quartum dicendum, quod Auguſtinus circa hoc XII. ſuper Geneſim ad litteram (cap. XXXII.) nihil expreſſe determinat; ſed loquitur inquirendo per modum dubitationis: unde non dicit abſolute, quod ea quibus animæ ſeparatæ afficiuntur, non ſunt corporalia, ſed ſimilia corporalibus; ſed loquitur ſub conditione, ſcilicet quod ſi eſſent huiuſmodi, tamen ex eis poſſunt animæ affici vel a lætitia, vel a triſtitia. Et ſimiliter quod dicit, quod ad corporalia loca non fertur niſi cum alio corpore, ſub disiunctione dicit, adiungens, *vel non localiter*, ſcilicet per commenſurationem ad locum.

Ad quintum dicendum, quod in pœna animæ ſeparatæ duo eſt conſiderare, ſcilicet affligens primum, & proximum. Affligens primum eſt ipſe ignis corporalis, detinens animam per modum prædictum; ſed hoc triſtitiam animæ non ingereret, niſi hoc eſſet ab anima apprehenſum. Unde proximum affligens eſt ignis ipſe detinens apprehenſus; & iſte ignis non eſt materialis, ſed ſpiritualis: & ſic poteſt verificari dictum Damaſceni. Vel poteſt dici, quod dicit eum non materialem, inquantum non punit animam materialiter agendo, ſicut punit corpora.

Ad ſextum dicendum, quod ille ignis apprehenditur ut nocivus, inquantum eſt detinens, vel ligans; & ſic eius viſio poteſt eſſe afflictiva.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſpiritualis ad corporale non eſt quidem proportio proprie proportione accepta, ſecundum determinatam habitudinem quantitatis ad quantitatem, vel dimenſivæ ad dimenſivam, vel virtualis ad virtualem, ſicut duo corpora ad invicem ſunt proportionata ſecundum dimenſionem, & virtutem: virtus enim ſpiritualis ſubſtantiæ non eſt eiuſdem generis cum virtute corporali. Large tamen accepta proportione pro qualibet habitudine, ſic eſt aliqua proportio ſpiritualis ad corporale, per quam ſpirituale naturaliter agere poteſt in corporale, quamvis non e converſo, niſi divina virtute.

Ad octavum dicendum, quod inſtrumentum agit actionem inſtrumentalem, inquantum eſt motum ab agente principali, per quem motum participat aliqualiter virtutem agentis principalis, non ita quod virtus illa ſit in inſtrumento ſecundum eſſe perfectum, quia motus eſt actus imperfectus. Obiectio autem procedit ac ſi aliqua virtus perfecta in inſtrumento acquireretur ad agendum actionem inſtrumentalem.

Ad nonum dicendum, quod anima peccatrix ſimpliciter nobilior eſt qualibet virtute corporali ſecundum ſuam naturam; ſed ſecundum culpam efficitur indignior igne corporali, non ſimpliciter, ſed ut eſt inſtrumentum divinæ iuſtitiæ.

Ad decimum dicendum, quod ignis ille nocet animæ, non ita quod adimat ei aliquam formam abſolute inhærentem, ſed inquantum eius ſubſtantiæ actionem impedit, ut dictum eſt (in ſolut. ad 5. & 6. argum.) ipſam detinendo.

Ad undecimum dicendum, quod in pueris propter defectum gratiæ eſt ſola carentia divinæ viſionis ſine aliquo contrario impediente active; ſed damnati in inferno non ſolum privantur divina viſione propter defectum gratiæ, ſed etiam impediuntur quaſi per contrarium, ex hoc quod circa pœnas corporales occupantur.

Ad duodecimum dicendum, quod anima non patitur ab igne quaſi alterata ab eo, ſed per modum prædictum (in corp. art.)

Ad decimumtertium dicendum, quod voluntarium eſt de ratione iuſtitiæ, non autem de ratione pœnæ, ſed magis contra pœnæ rationem: & ideo non inſtru-

meu-

Digitized by Google

menta divinæ miſericordiæ, quæ ſunt ad iuſtificandum, in animam renitentem agunt; ſed inſtrumenta divinæ iuſtitiæ, quæ ſunt ad puniendum, in animam renitentem agunt.

Ad decimumquartum dicendum, quod obiectio illa procedit de paſſione proprie dicta, quæ in motu conſiſtit, de qua nunc non loquimur.

Ad decimumquintum dicendum, quod ad hoc quod ſit paſſio, proprie loquendo, oportet quod aliquid habeat naturam contrarietati ſubiectam, ut dictum eſt (in corp. art.) & ad hoc quod ſit mutua paſſio, oportet quod ſit materia communis. Tamen aliquid poteſt pati ab altero cum quo non communicat in materia, ſicut corpora inferiora a Sole; & aliquid poteſt aliquo modo pati quod nullo modo habet mariam, ſicut ex prædictis patet.

Quia vero obiectiones quæ ſunt in contrarium, aliqualiter verum concludunt, tamen non vere, ad eas per ordinem reſpondendum eſt.

Ad primum ergo dicendum eſt, quod illam probationem Auguſtinus oſtendit eſſe invalidam XXI. de civit. Dei (cap. x. a med.) *Dicerem quidem ſic arſuros ſine ullo ſuo corpore ſpiritus, ſicut ardebat apud inferos ille dives quando dicebat, Crucior in hac flamma: niſi convenienter reſponderi cernerem, talem fuiſſe illam flammam, quales oculos quos levavit, & Lazarum vidit, qualis lingua cui humorem exiguum deſideravit infundi, qualis digitus Lazari* (a) *quo id fieri poſtulavit; ubi tamen erant ſine corporibus animæ. Sic ergo incorporalis & illa flamma ex qua exarſit, poteſt intelligi.* Et ſic patet quod illa auctoritas non eſt efficax ad probandum propoſitum, niſi aliud addatur.

Ad ſecundum dicendum, quod ignis inferni corporaliter urit ſubſtantias incorporeas ex parte agentis, non autem ex parte patientis; ſed hoc modo corporaliter urit corpora damnatorum.

Ad tertium dicendum, quod verbum Caſſiodori non videtur habere veritatem, ſi de ſenſibus exterioribus loquatur; tamen ad hoc quod verificetur, oportet intelligi de ſenſibus interioribus ſpiritualibus.

Ad quartum dicendum, quod ad illam auctoritatem poſſet reſponderi, quod eſt ignis ſpiritualis, niſi pro tanto quia corpora damnatorum eo puniri non poſſent. Unde iſta ratio ſufficienter probat propoſitum: & ſimiliter ſequens quæ procedit ex ſimili.

Ad ultimum dicendum, quod anima damnata, inquantum eſt natura quædam, eſt melior non ente; ſed inquantum eſt ſubiecta miſeriæ, & culpæ, intelligitur verbum Domini, quod eſſet ei melius non eſſe.

ARTICULUS II.

Utrum anima corpori coniuncta patiatur.

1. 2. *quæſt.* XXII. *art.* 1.

SEcundo quæritur, quomodo anima coniuncta corpori patiatur. Et videtur quod non patiatur per accidens. Ut enim dicitur in Lib. de ſpiritu & anima (cap. XIV. in princ.) *propter amicitiam corporis, & animæ, anima corpori coniuncta non poteſt eſſe libera, & non poteſt interire; poteſt tamen timere interitum.* Timere autem eſt quoddam pati. Ergo ſecundum ſe ipſam anima patitur corpori coniuncta, quia ſecundum ſe ei competit ut interire non poſſit.

2. Præterea. Omne quod dat alteri perfectionem, eſt eo præſtantius. Sed corpus dat animæ perfectionem, nam anima unitur corpori ad hoc quod ibi perficiatur. Ergo corpus eſt præſtantius anima, & ita anima poteſt per ſe pati a corpore cui unitur.

3. Præterea. Anima movetur ſecundum locum per accidens: quia per accidens eſt in loco, in quo eſt corpus per ſe. Sed forma, vel qualitas quæ ineſt corpori per ſe, non videtur ineſſe animæ per accidens. Cum ergo paſſio ſit ſecundum formam, vel qualitatem, quia eſt ſecundum motum alterationis, videtur quod anima in corpore non poſſit pati per accidens.

4. Præterea. Moveri per accidens diſtinguitur contra moveri ſecundum partem, ut patet in V. Phyſ. (comm. 1.) Sed anima eſt pars compoſiti, quod per ſe movetur, ut patet in I. de Anima (com. LXIII. & LXIV.) Ergo non debet dici moveri per accidens, ſed ſicut pars ad motum totius.

5. Præterea. Illud quod eſt per ſe, prius eſt eo quod eſt per accidens. Sed in paſſionibus animæ prius eſt quod eſt ex parte ani-

(a) Auguſtini textus: *de quo id ſibi fieri poſtulavit; ubi tamen erant ſine corporibus animæ. Sic ergo incorporalis & illa flamma qua exarſit, & illa guttula quam popoſcit; qualia etiam ſunt viſa dormientium, ſive in extaſi cernentium res incorporales, habentes tamen ſimilitudinem corporum.*

Digitized by Google

animæ, quam quod eſt ex parte corporis: quia ex apprehenſione, & appetitu animæ tranſmutatur corpus, ut patet in ira, timore, & aliis huiuſmodi. Ergo non eſt dicendum, quod iſtis paſſionibus anima patiatur per accidens, & corpus per ſe.

6. Præterea. In unoquoque principalius eſt id quod eſt formale in ipſo, quam quod eſt materiale in eo. Sed in paſſionibus animæ, quod eſt ex parte animæ formale eſt, quod autem eſt ex parte corporis, materiale: hæc enim eſt formalis definitio iræ: *Ira eſt appetitus in vindictam*. hæc vero materialis: *Ira eſt accenſio ſanguinis circa cor*. Ergo in huiuſmodi paſſionibus principalius eſt quod eſt ex parte animæ, quam quod eſt ex parte corporis; & ſic idem quod prius.

7. Præterea. Sicut gaudium, & triſtitia, & huiuſmodi paſſiones animæ non inſunt animæ ſine corpore, ita nec ſentire. Sed non dicitur, quod anima ſentiat per accidens. Ergo nec debet dici, quod anima per accidens patiatur.

Sed contra. Paſſio motus quidam eſt ſecundum alterationem, ut dictum eſt, proprie accipiendo paſſionem. Sed anima non alteratur niſi per accidens. Ergo nec patitur niſi per accidens.

Præterea. Virtutes animæ non ſunt perfectiores quam ipſa animæ ſubſtantia. Sed ſecundum Philoſophum I. de Anima (comm. lxiii.) virtutes non ſeneſcunt per ſe, ſed ſolum propter defectum corporis. Ergo nec anima patitur per ſe, ſed ſolum per accidens.

Præterea. Omne quod per ſe movetur, eſt diviſibile, ut probatur in VII. Phyſic. (comm. ii.) Sed anima eſt indiviſibilis. Ergo non per ſe movetur, & ita nec per ſe patitur.

Reſpondeo dicendum, quod proprie accipiendo paſſionem, impoſſibile eſt aliquod incorporeum pati, ut ſupra (art. præc.) dictum eſt. Illud ergo quod per ſe patitur paſſione propria, corpus eſt. Si ergo paſſio proprie dicta aliquo modo ad animam pertineat, hoc non eſt niſi ſecundum quod unitur corpori, & ita per accidens. Unitur autem corpori dupliciter: uno modo ut forma, inquantum dat eſſe corpori, vivificans ipſum; alio modo ut motor, inquantum per corpus ſuas operationes exercet. Et utroque modo anima patitur per accidens, ſed diverſimode. Nam id quod eſt compoſitum ex materia, & forma, ſicut agit ratione formæ, ita patitur ratione materiæ: & ideo paſſio incipit a materia, & quodammodo per accidens pertinet ad formam; ſed paſſio patientis derivatur ab agente, eo quod paſſio eſt effectus actionis. Dupliciter ergo paſſio corporis attribuitur animæ per accidens. Uno modo ita quod paſſio incipiat a corpore, & terminetur in anima, ſecundum quod unitur corpori ut forma; & hæc eſt quædam paſſio corporalis; ſicut cum læditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima, & ſic per accidens ipſa anima patitur, quæ ſecundum ſuum eſſe corpori unitur. Aliò modo ita quod incipiat ab anima, inquantum eſt corporis motor, & terminatur in corpus; & hæc dicitur paſſio animalis; ſicut patet in ira, & timore, & aliis huiuſmodi: nam huiuſmodi per apprehenſionem, & appetitum animæ peraguntur, ad quæ ſequitur corporis tranſmutatio, ſicut tranſmutatio mobilis ſequitur ex operatione motoris ſecundum omnem modum quo mobile diſponitur ad obediendum motioni motoris. Et ſic corpore tranſmutato per alterationem aliquam ſ, ipſa anima pati dicitur per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod anima non timet interitum, ut ipſa ſecundum ſe intereat; ſed timet interitum coniuncti per ſeparationem ſui a corpore: & ſi ſui ipſius interitum timeat, hoc non eſt niſi inquantum dubitatur, an ad corruptionem corporis anima per accidens corrumpatur. Unde nec ipſe interitus animæ poteſt convenire per ſe, nec ipſa paſſio timoris ſine coniunctione corporis ei convenit.

Ad ſecundum dicendum, quod anima quamvis perficiatur in corpore, non tamen perficitur a corpore, ut Auguſtinus probat XII. ſuper Geneſim ad litteram (cap. xvi.) ſed vel a Deo perficitur, vel ipſa ſe ipſam perficit cum adminiculo corporis obſequentis, ſicut virtute intellectus agentis perficitur intellectus poſſibilis adminiculo phantaſmatum, quæ per ipſum fiunt intelligibilia actu.

Ad tertium dicendum, quod quamvis qualitas corporis animæ nullo modo conveniat, tamen eſſe coniuncti eſt commune animæ, & corpori, & ſimiliter operatio: unde paſſio corporis per accidens redundat in animam.

Ad quartum dicendum, quod paſſio non accidit coniuncto ex corpore & anima, niſi ratione corporis: unde animæ non accidit niſi per accidens. Ratio autem procedit ac ſi paſſio conveniret toti ratione totius, & non ratione alterius partis.

Ad quintum dicendum, quod ira, & ſimi-

ſimiliter quælibet paſſio animæ dupliciter poteſt conſiderari : uno modo ſecundum propriam rationem iræ ; & ſic per prius eſt in anima quam in corpore: alio modo inquantum eſt paſſio ; & ſic per prius eſt in corpore, ibi enim primo accipit rationem paſſionis. Et ideo non dicimus, quod anima iraſcatur per accidens, ſed quod per accidens patiatur.

Et per hoc patet ſolutio ad ſextum.

Ad ſeptimum dicendum, quod anima non dicitur ſentire per accidens eadem ratione qua nec gaudere, quamvis dicatur per accidens pati.

ARTICULUS III.

Utrum paſſio ſit tantum in appetitiva ſenſitiva.

I. Part. quæſt. XXII. *art.* 3.

TErtio quæritur, utrum paſſio ſit tantum in appetitiva ſenſitiva. Et videtur quod non. Chriſtus enim ſecundum totam animam patiebatur, ut patet per illud Pſal. lxxxvii. 4. *Repleta eſt malis anima mea:* quod de paſſionibus exponit Gloſſa (interl. ex Auguſt.) Totalitas autem animæ ad potentias pertinet. Ergo in qualibet potentia animæ poteſt eſſe paſſio, & ita non tantum in appetitiva ſenſitiva.

2. Præterea. Omnis motus, vel operatio quæ convenit animæ præter corpus, ſecundum ſe ipſam eſt partis intellectivæ, non ſenſitivæ. Sed, ſicut dicit Auguſtinus XIII. de civ. Dei (XIV. cap. v. in fin.) *non ex carne tantum afficitur anima, ut cupiat, metuat, lætetur, cognoſcat, verum etiam ex ſe ipſa his poteſt motibus agitari.* Ergo huiuſmodi paſſiones non ſunt tantum in parte appetitiva ſenſitiva.

3. Præterea. Voluntas eſt partis intellectivæ, ut dicitur in III. de Anima (text. xlii.) Sed, ſicut dicit Auguſtinus XIV. de civit. Dei (cap. vi.) *voluntas eſt proprie in omnibus, timore ſcilicet, lætitia, & huiuſmodi, immo omnes nihil aliud quam voluntates ſunt : nam quid eſt cupiditas, & lætitia niſi voluntas in eorum conſenſione quæ volumus? & quid eſt metus, atque triſtitia niſi voluntas in diſſenſione ab his, quæ nolumus?* Ergo huiuſmodi paſſiones ſunt in parte intellectiva.

4. Præterea. Eiuſdem potentiæ non eſt agere, & pati. Sed ſenſus videtur eſſe potentia activa : nam baſiliſcus videndo dicitur interficere, & mulier menſtruata videndo inficit ſpeculum, ut patet in Lib. de ſomno & vig. (cap. xii. ante med.) Ergo in parte ſenſitiva non eſt poſita animæ paſſio.

5. Præterea. Potentia activa eſt nobilior quam paſſiva. Sed potentiæ vegetativæ ſunt activæ, quibus nobiliores ſunt potentiæ ſenſitivæ. Ergo ſenſitivæ ſunt activæ; & ſic idem quod prius.

6. Præterea. Potentiæ rationales ſunt ad oppoſita ſecundum Philoſophum (IX. Met. comm. iii.) Delectationi autem opponitur triſtitia. Cum ergo in parte intellectiva ſit proprie delectatio, ut patet in VII. & X. Ethic. (Lib. II. Ethic. cap. v. paulo a princ.) videtur quod ſit ibi triſtitia; & ſic paſſiones poſſunt eſſe in parte intellectiva.

7. Sed diceretur, quod verbum Philoſophi intelligitur de oppoſitis actibus. Sed contra. Scientia, & ignorantia, quæ ſunt oppoſita, ſunt in parte animæ intellectiva, & tamen non ſunt actus. Ergo verbum Philoſophi non tantum de actibus eſt intelligendum.

8. Præterea. Secundum Philoſophum in II. Phyſ. (comm. iii.) idem per ſui abſentiam, & præſentiam eſt cauſa contrariorum, ſicut gubernator ſalutis, & ſubmerſionis navis. Sed intelligibile præſens facit delectationem in parte intellectiva. Ergo intelligibile abſens facit triſtitiam in eadem; & ſic idem quod prius.

9. Præterea. Damaſcenus dicit in II. Lib. (cap. xxii. parum a princ.) quod *dolor non eſt paſſio, ſed paſſionis ſenſus.* Ergo eſt in ſenſitiva virtute, & non in appetitiva; & eadem ratione delectatio, & alia quæ dicuntur animæ paſſiones.

10. Præterea. Secundum Damaſcenum in II. Lib. (cap. xxii.) & Philoſophum in II. Ethic. (cap. v.) paſſio eſt ad quam conſequitur gaudium, & triſtitia. Ergo paſſiones animæ præcedunt gaudium, & triſtitiam. Sed gaudium, & triſtitia ſunt in appetitiva. Ergo paſſiones animæ ſunt in ea parte quæ præcedit appetitivam: ergo paſſiones animæ ſunt in parte apprehenſiva, quæ appetitivam præcedit.

11. Præterea. Sicut in operationibus appetitivæ ſenſitivæ tranſmutatur corpus, ita in operationibus ſenſitivæ apprehenſivæ. Ergo paſſio non eſt tantum in appetitiva, ſed in apprehenſiva.

12. Præterea. Paſſio proprie loquendo eſt per abiectionem alicuius, & receptionem contrarii. Sed hoc accidit in parte intellectiva: nam abiicitur culpa, & recipitur gratia; abiicitur habitus luxuriæ, & inducitur habitus caſtitatis. Ergo in par-

par-

Digitized by Google

parte ſuperiori animæ proptie eſt paſſio.

13. Præterea. Motus appetitivæ ſenſitivæ ſequitur apprehenſionem ſenſus. Sed aliquando huiuſmodi paſſiones animæ excitantur in nobis ex aliquibus obiectis quæ a ſenſu apprehendi non poſſunt, ſicut verecundia de turpi actu, timor de furto. Ergo huiuſmodi non poſſunt eſſe in parte appetitiva ſenſitiva; & ſic relinquitur quod ſint io parte appetitiva rationali, ſcilicet in voluntate.

14. Præterea. Inter alias paſſiones animæ ponitur ſpes. Sed ſpes eſt in parte animæ intellectiva: quia Sancti Patres in limbo exiſtentes ſpem habebant; motus autem partis ſenſitivæ non remanet in anima ſeparata. Ergo paſſiones ſunt in parte animæ intellectiva.

15. Præterea. Imago eſt in parte iotellectiva. Sed ſecundum potentias imaginis, anima patitur: quia potentiæ imaginis, quæ nunc perficiuntur gratia, in ſtatu gloriæ perficientur fruitionis gloria. Ergo paſſio non eſt tantum in parte animæ appetitiva ſenſitiva.

16. Præterea. Secundum Damaſcenum paſſio eſt motus ex alio in aliud. Sed intellectus movetur de alio in aliud, procedendo de principiis in concluſiones. Ergo in intellectu eſt paſſio; & ſic idem quod prius.

17. Præterea. Philoſophus in III. de Anima (comm. XII.) dicit, quod intelligere eſt pati quoddam. Sed intelligere eſt in intellectu. Ergo in intellectu eſt paſſio.

18. Præterea. Dionyſius dicit de Ierotheo 11. cap. de divin. Nomin. quod *patiens divina didicit divina*. Sed pati divina non poterat ſecundum partem ſenſitivam, quæ non eſt divinorum capax. Ergo paſſio non eſt tantum in parte ſenſitiva, & ita non eſt ſolum in appetitu ſenſitivo.

Sed contra eſt quod Damaſcenus dicit in II. Lib. (cap. XXII. non procul a princ.) *Paſſio eſt motus appetitivæ virtutis in imaginatione boni, vel mali:* & iterum: *Paſſio eſt motus irrationalis animæ per ſuſceptiones boni, vel mali*. Ergo paſſio eſt tantum in parte appetitiva irrationali.

Præterea. Paſſio proprie loquendo eſt ſecundum motum alterationis, ut dictum eſt (art. 1.) Sed alteratio non eſt niſi in parte animæ ſenſitiva, ut probatur in VII. Phyſic. (comm. XIX. & XX.) Ergo paſſio non eſt oiſi in parte ſenſitiva.

Reſpondeo dicendum, quod paſſio proprie loqoendo non eſt niſi in appetitiva ſenſitiva, ut ex duabus definitionibus paſſionis a Damaſceno (Lib. II. cap. XXII.) & Gregorio Niſſeno poſitis (art. 1. huius quæſt.) apparet: quod ſic patet.

Dicitur enim paſſio tripliciter, ut dictum eſt. Uno modo communiter, ſecundum quod omoe recipere eſt pati; & ſic paſſio (a) eſt in qualibet parte animæ, nec tamen ſolum in appetitiva ſenſitiva: hoc enim modo accipiendo paſſionem dicit Commentator in Lib. de Anima, quod vires animæ vegetabilis omnes ſunt activæ, vires autem ſenſibilis omnes paſſivæ; vires autem rationalis partim activæ propter intellectum agentem, & partim paſſivæ propter intellectum poſſibilem. Hic autem modus paſſionis quamvis conveniat potentiis apprehenſivis, & appetitivis, magis tamen competit appetitivis: quia cum operatio apprehenſivæ ſit in rem apprehenſam ſecundum quod eſt in apprehendente, operatio autem appetitivæ ſit ad rem ſecundum quod eſt in ſe ipſa; quod recipitur in apprehenſiva, minus habet de proprietate rei apprehenſæ quam id quod recipitur in appetitiva, de ratione rei appetibilis: unde verum, quod perficit intelligentiam, eſt in mente; bonum vero, quod perficit appetitivam, eſt in rebus, ut dicitur in VI. Metaph.

Alio modo dicitur paſſio proprie, quæ conſiſtit in abiectione unius contrarii, & alterius receptione per viam tranſmutationis; & hic modus paſſionis animæ convenire ooo poteſt niſi ex corpore, & hoc dupliciter. Uno modo ſecundum quod unitur corpori ut forma; & ſic compatitur corpori patienti paſſiooe corporali. Alio modo prout unitur ei ut motor; & ſic ex operatiooe animæ ttanſmutatio fit in corpore, quæ quidem paſſio dicitur animalis, ut ſupra (art. 1.) dictum eſt.

Paſſio igitut corporalis prædicta pertingit ad potentias, ſecundum quod in anima ſecundum eſſentiam ſuam eſt fotma corporis, & ſic ad eſſentiam animæ pertinet; poteſt tamen hæc paſſio attribui alicui potentiæ tripliciter. Uno modo ſecuodum quod in eſſentia aoimæ radicatur; & ſic cum omnes potentiæ radicentur in eſſentia animæ, ad omnes potentias pettinet prædicta paſſio. Alio modo ſecundum quod ex læſione corporis potentiarum actus impediuntur; & ſic prædicta paſſio pertinet ad omnes potentias utentes organis corporalibus, quarum omnium

R 2

(a) *Al.* non eſt.

Digitized by Google

mnium actus impediuntur læſis organis, ſed indirecte: & hoc modo pertinet etiam ad potentias organis corporalibus non utentes, ſcilicet intellectivas, inquantum accipiunt a potentiis organis utentibus: unde contingit quod læſo organo virtutis imaginativæ, intellectus operatio impeditur, propter hoc quod intellectus indiget phantaſmatibus in ſua operatione. Tertio modo pertinet ad aliquam potentiam ut apprehendentem ipſam; & ſic proprie pertinet ad ſenſum tactus: nam tactus eſt ſenſus eorum ex quibus componitur animal, & ſimiliter eorum per quæ animal corrumpitur.

Paſſio vero animalis, cum per eam ex operatione animæ tranſmutetur corpus, in illa potentia eſſe debet quæ organo corporali adiungitur, & cuius eſt corpus tranſmutare: & ideo huiuſmodi paſſio non eſt in parte intellectiva, quæ non eſt alicuius organi corporalis actus; nec iterum eſt in apprehenſiva ſenſitiva, quia ex apprehenſione ſenſus non ſequitur motus in corpore niſi mediante appetitiva, quæ eſt immediatum movens. Unde ſecundum modum operationis eius ſtatim diſponitur organum corporale, ſcilicet cor, unde eſt principium motus, tali diſpoſitione quæ competat ad exequendum hoc in quod appetitus ſenſibilis inclinatur. Unde in ira fervet, & in timore quodammodo frigeſcit, & conſtringitur.

Et ſic in appetitiva ſenſitiva ſola animalis paſſio proprie invenitur. Vires enim animæ vegetabilis, quamvis organo utantur, conſtat quod non ſunt paſſivæ, ſed activæ. Paſſio autem magis proprie appetitivæ potentiæ competit quam apprehenſivæ, ut in principio dictum eſt. Et hæc eſt una ratio quare magis proprie appetitiva ſenſitiva paſſionis ſubiectum eſt quam ſenſitiva apprehenſiva; ſicut & ipſa affectiva ſuperior magis accedit ad propriam rationem paſſionis quam intellectiva.

Tertio vero modo paſſio dicebatur tranſumpti, ſecundum quod aliquid qualitercumque impeditur ab eo quod eſt ſibi conveniens. Hoc modo potentiæ animæ patiuntur, ſicut a propriis actibus impediuntur. Quod quidem aliqualiter in omnibus potentiis animæ contingit, ut dictum eſt. Nunc autem loquimur de paſſione animali proprie dicta, quæ, ut oſtenſum eſt, in ſola appetitiva ſenſitiva invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod anima Chriſti tota patiebatur paſſione corporali; & ſic ad omnes potentias paſſio illa pertinebat, ad minus prout in eſſentia animæ radicantur; non autem ita quod paſſio animalis in qualibet potentia animæ eius eſſet ſicut in proprio ſubiecto.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus loquitur contra quoſdam Platonicos, qui dicebant, omnium iſtarum paſſionum principium eſſe ex carne. Auguſtinus autem oſtendit, quod ſi caro in nullo eſſet corrupta, poſſet eſſe harum paſſionum principium ex anima. Et ideo non dicit, quod ſine carne huiuſmodi paſſiones perficiantur, ſed quod non ex carne tantum anima his paſſionibus afficitur.

Ad tertium dicendum, quod Auguſtinus vel nomen voluntatis large accipit pro quolibet appetitu; vel timorem, vel gaudium, & alia huiuſmodi accipit pro actibus voluntatis, ſimilibus paſſionibus in appetitu ſenſitivo exiſtentibus. Eſt enim, ut in quæſtione de ſenſualitate (quæſt. præc. art. 3.) dictum eſt, & in ipſa voluntate quodammodo gaudium, & triſtitia, & alia huiuſmodi, ſed non ita quod ſint paſſiones proprie loquendo. Vel poteſt dici, quod has paſſiones Auguſtinus voluntates nominat, inquantum ex actu voluntatis homo in has paſſiones inducitur, ſecundum quod appetitus inferior ſequitur inclinationem appetitus ſuperioris, ut in quæſtione de ſenſualitate (ubi ſup.) dictum eſt. Unde ipſe Auguſtinus poſtea ſubiungit (XIV. de civitate Dei cap. VI. a med.) *Sicut allicitur, vel offenditur voluntas hominis; ita in hos, vel illos affectus mutatur, & vertitur.*

Ad quartum dicendum, quod ſenſus non eſt virtus activa, ſed paſſiva. Non enim dicitur virtus activa quæ habet aliquem habitum, qui eſt operatio, ſic enim omnis potentia animæ activa eſſet; ſed dicitur potentia aliqua activa quæ comparatur ad ſuum obiectum ſicut agens ad patiens. Senſus autem comparatur ad ſenſibile ſicut patiens ad agens, eo quod ſenſibile tranſmutat ſenſum: quod autem ſenſibile aliquando a ſenſu tranſmutetur, hoc eſt per accidens, inquantum ipſum organum ſenſus habet aliquam qualitatem per quam natum eſt immutare aliquod corpus. Unde infectio illa qua mulier menſtruata ſpeculum inficit, vel qua baſiliſcus hominem videndo interficit, nihil confert ad viſionem; ſed viſio perficitur per hoc quod ſpecies viſibilis recipitur in viſu, quod eſt quoddam pati. Unde ſen-

Digitized by Google

ſenſus potentia paſſiva eſt. Dato etiam quod ſenſus aliquid ageret active, non ex hoc ſequeretur quod in ſenſu nulla paſſio eſſe poſſit: nihil enim prohibet reſpectu diverſorum idem eſſe activum, & paſſivum. Dato iterum quod ſenſus, qui nominat vim apprehenſivam, nullius paſſionis eſſet capax, non propter hoc excluderetur quin in appetitiva ſenſibili paſſio eſſe poſſit.

Ad quintum dicendum, quod quamvis activum ſimpliciter ſit paſſivo nobilius reſpectu eiuſdem; nihil tamen prohibet aliquod paſſivum activo nobilius eſſe, inquantum paſſivum nobiliori paſſione patitur quam ſit actio qua activum agit, ſicut paſſio a qua intellectus poſſibilis dicitur paſſiva potentia. Et etiam ſenſus recipiendo aliquid immaterialiter eſt nobilior actione qua potentia vegetativa agit materialiter, ideſt mediantibus qualitatibus elementaribus.

Ad ſextum dicendum, quod illi delectationi quæ eſt in parte intellectiva per coniunctionem intelligibilis convenientis, non eſt aliquod contrarium: quia oporteret quod illi intelligibili convenienti aliquod contrarium foret, quod cauſa contrarii eſſet. Hoc autem eſſe non poteſt, eo quod intelligibili ſpeciei nihil eſt contrarium: ſpecies enim contrariorum in anima contrariæ non ſunt, ut X. Metaphyſic. dicitur: unde homo delectatur non ſolum de hoc quod intelligit bona, ſed de hoc quod intelligit mala, inquantum intelligit. Ipſum enim intelligere mala bonum eſt intellectui: & ſic delectatio intellectualis contrarium non habet. Dicitur tamen triſtitia, vel dolor in parte intellectiva animæ eſſe, communiter loquendo, inquantum intellectus intelligit aliquid homini nocivum, cui voluntas repugnat. Quia tamen illud nocivum non eſt nocivum intellectui, inquantum eſt intelligens; ideo illa triſtitia, vel dolor non contrariatur delectationi intellectus, quæ eſt ſecundum id quod eſt conveniens intellectui, inquantum intelligit.

Ad ſeptimum dicendum, quod potentia rationalis ſe habet ad contraria aliquo modo ſibi proprio, & aliquo modo communi ſibi, & omnibus aliis. Quod enim potentia rationalis ſit ſubiectum contrariorum accidentium, hoc ſibi, & aliis commune eſt, quia omnium contrariorum idem eſt ſubiectum; ſed quod ſe habeat ad contrarias actiones, iſtud eſt ſibi proprium, naturales enim potentiæ ſunt determinatæ ad unum. Et ſic loquitur Philoſophus, quod rationales poteſtates ſunt ad oppoſita.

Ad octavum dicendum, quod abſentia gubernatoris non eſt cauſa ſubmerſionis navis, niſi per accidens, inquantum ſcilicet removet gubernatoris providentiam, per quam navis ſubmerſio prohibebatur: & ſimiliter intelligibilis remotio, vel abſentia non eſt cauſa triſtitiæ, ſed non delectandi. Effectus enim proportionantur ſecundum proportionem cauſarum: unde intelligere, & non intelligere, quæ contradictorie opponuntur, ſunt cauſa delectandi, & non delectandi, quæ ſimiliter ſunt contradictoria; non autem delectandi, & triſtandi, quæ ſunt contraria. Si autem accipiatur id quod eſt contrarium intelligentiæ veritatis, ſcilicet error, non poteſt eſſe cauſa triſtitiæ: quia vel error æſtimatur eſſe veritas, & ſic error delectat ſicut & veritas; vel cognoſcitur eſſe error, quod non eſt niſi cognoſcendo veritatem, & ſic iterum error delectationem in intelligendo facit.

Ad nonum dicendum, quod triſtitia, & dolor hoc modo differunt, quod triſtitia eſt quædam paſſio animalis, incipiens ſcilicet in apprehenſione nocumenti, & terminatur in operatione appetitus, & ulterius in tranſmutatione corporis; ſed dolor eſt ſecundum paſſionem corporalem: unde Auguſtinus dicit XIV. de civitate Dei (cap. VII. in fin.) quod dolor uſitatius in corporibus dicitur: & ideo incipit a læſione corporis, & terminatur in apprehenſione ſenſus tactus, propter quod dolor eſt in ſenſu tactus ut in apprehendente, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad decimum dicendum, quod gaudium, & triſtitiam ſequi paſſionem, dicitur & a Damaſceno, & a Philoſopho, ſed ſub alio intellectu, Damaſcenus enim, & Gregorius Niſſenus (loc. cit. in arg.) idem verbum proponentes loquuntur de paſſione corporali, quæ apprehenſa cauſat gaudium, vel triſtitiam, & ſemper experta cauſat dolorem. Philoſophus autem in II. Ethic. loquitur proculdubio de paſſionibus animalibus, volens quod ad omnes paſſiones animæ ſequatur gaudium, & triſtitia. Cuius ratio eſt quod inter omnes paſſiones concupiſcibilis potentiæ gaudium, & triſtitia, quæ cauſantur ex conſecutione convenientis, vel nocivi, ultimum locum tenent; omnes autem paſſiones iraſcibilis ad paſſiones concupiſcibi-

bi-

Digitized by Google

bilis terminantur, ut in quæſtione de ſenſualitate (artic. 3. in corp.) dictum eſt. Unde reſtat quod omnes paſſiones animæ ad gaudium, & triſtitiam terminentur. Secundum autem neutrum intellectum ſequitur quod paſſiones ſint in apprehenſiva: quia paſſio corporalis eſt ipſa natura corporis; paſſiones autem animales aliæ ſunt in eadem parte appetitiva, in qua gaudium, & triſtitia, ſed tamen quantum ad priores eius actus. Si autem in actibus appetitivæ ordo non eſſet, ſequeretur ex verbis Philoſophi quod paſſiones animales non eſſent in appetitiva, ubi eſt gaudium, & triſtitia, ſed in apprehenſiva.

Ad undecimum dicendum, quod nec ſenſus, nec vis alia apprehenſiva movet immediate, ſed ſolum mediante appetitiva; & ideo ad operationem virtutis ſenſitivæ apprehenſivæ non immutatur corpus quantum ad diſpoſitiones materiales, niſi ſuperveniat motus appetitivæ, quem ſtatim ſequitur tranſmutatio corporis diſponentis ſe ad obediendum. Unde quamvis vis apprehenſiva ſenſitiva immutetur ſimul cum organo corporali, non tamen eſt ibi paſſio proprie loquendo: quia in operatione ſenſus non tranſmutatur organum corporale per ſe loquendo, niſi ſpirituali immutatione, ſecundum quod ſpecies ſenſibilium recipiuntur in organis ſentiendi ſine materia, ut dicitur in II. de Anima (com. XII.)

Ad duodecimum dicendum, quod quamvis in parte intellectiva aliquid abiiciatur, & aliquid recipiatur; hoc tamen non contingit per viam tranſmutationis, ut continue receptio, & abiectio fiat; ſed eſt per ſimplicem influxum quantum ad habitus infuſos: in inſtanti enim infunditur gratia, per quam ſubito expellitur culpa. Alteratio autem quæ fit de vitio in virtutem, vel de ignorantia ad ſcientiam, attingit ad partem intellectivam per accidens, per ſe exiſtente tranſmutatione in parte ſenſitiva, ut patet in VII. Ethic. Ex hoc enim quod fit aliqua tranſmutatio circa partem ſenſitivam, ſubito reſultat aliqua perfectio in parte intellectiva, ut ſic id quod fit in parte intellectiva, ſit terminus tranſmutationis in parte ſenſitiva exiſtentis; ſicut illuminatio eſt terminus motus localis, & generatio ſimpliciter alterationis: & hoc intelligendum eſt quantum ad habitus acquiſitos.

Ad decimumtertium dicendum, quod ex aliquo apprehenſo per intellectum poteſt ſequi paſſio in appetitu inferiori dupliciter. Uno modo inquantum id quod intelligitur univerſaliter per intellectum, formatur in imaginatione particulariter, & ſic movetur inferior appetitus; ſicut cum intellectus credentis accipit intelligibiliter futuras pœnas, & earum phantaſmata format imaginando ignem urentem, & vermem rodentem, & alia huiuſmodi, ex quo ſequitur paſſio timoris in appetitu ſenſitivo. Alio modo inquantum ex apprehenſione intellectus movetur appetitus ſuperior, ex quo per quamdam redundantiam, vel imperium appetitus inferior commovetur.

Ad decimumquartum dicendum, quod ſpes quæ in anima ſeparata manet, non eſt paſſio, ſed vel habitus, vel voluntatis actus, ut ex prædictis (art. 1.) patet.

Ad decimumquintum dicendum, quod ex beatificatione, vel perfectione imaginis nihil aliud haberi poteſt quam quod in parte intellectiva ſit paſſio, ſecundum quod omnis receptio paſſio dicitur.

Ad decimumſextum dicendum, quod paſſio dicitur eſſe motus ex alio recepto in aliud receptum, non autem ex alio operato in aliud operatum: ſic autem in intellectu eſt motus ex alio in aliud.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod intelligere dicitur eſſe pati, communiter loquendo de paſſione, prout omnis receptio paſſio eſt.

Ad decimumoctavum dicendum, quod paſſio illa de qua loquitur Dionyſius, nihil aliud eſt quam affectio ad divina, quæ habet magis rationem paſſionis quam ſimplex apprehenſio, ut ex prædictis (in corp. art.) patet. Ex ipſa enim divinorum affectione provenit manifeſtatio eorumdem, ſecundum illud Ioan. XIV. 21. *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, & ego diligam eum, & manifeſtabo ei me ipſum.*

ARTICULUS IV.

Penes quod contrarietas, & diverſitas inter animæ paſſiones attendatur.

1. 2. *quaſt.* XXIII. *art.* 2.

QUarto quæritur ſecundum quid attenditur contrarietas, & diverſitas inter animæ paſſiones. Et videtur quod non ſecundum bonum, & malum. Au-

Audacia enim timori opponitur. Utraque vero paſſio eſt reſpectu mali: quia hoc quod timor fugit, audacia aggreditur. Ergo contrarietas paſſionum animæ non eſt ſecundum bonum, & malum.

2. Præterea. Spes deſperationi opponitur. Utraque vero eſt reſpectu boni, quod ſpes conſequi expectat, deſperatio autem de conſecutione diffidit. Ergo contrarietas paſſionum animæ non eſt ſecundum bonum, & malum.

3. Præterea. Damaſcenus in Lib. II. (cap. XXI.) & Gregorius Niſſenus (Lib. de viribus animæ cap. IX.) diſtinguunt paſſiones animæ per præſens, & futurum, & per bonum, & malum; ut de bono futuro ſit ſpes, vel deſiderium, de bono præſenti voluptas, vel delectatio, ſive lætitia, de malo futuro timor, de præſenti triſtitia. Sed præſens, & futurum per accidens ſe habent ad bonum, & malum. Ergo differentia paſſionum animæ per ſe non attenditur ſecundum bonum, & malum.

4. Præterea. Auguſtinus XIV. de civitate Dei (cap. VII. in fin.) diſtinguit inter triſtitiam & dolorem, quod triſtitia eſt animæ, dolor vero corporum: quod ad rationem boni, & mali non pertinet. Ergo idem quod prius.

5. Præterea. Exultatio, gaudium, lætitia, & delectatio, iucunditas, & hilaritas differentiam quamdam habent; alias inutiliter duo iſtorum coniungerentur, ut patet Iſa. XXXV. 10. *Gaudium, & lætitiam obtinebunt*. Cum ergo omnia iſta reſpectu boni dicantur, videtur quod bonum, & malum paſſiones animæ non diverſificent.

6. Præterea. Damaſcenus in Lib. II. (cap. XIV.) diſtinguit quatuor ſpecies triſtitiæ, quæ ſunt accidia, achos, invidia, miſericordia, præter quas eſt pœnitentia: quæ omnia reſpectu mali dicuntur. Ergo idem quod prius.

7. Præterea. Ipſe diſtinguit ſex ſpecies timoris, ſcilicet ſegnitiem, erubeſcentiam, verecundiam, admirationem, ſtuporem, & agoniam: quæ ad prædictam differentiam non pertinent. Ergo idem quod prius.

8. Præterea. Dionyſius IV. cap. de divin. Nomin. zelum amori connumerat, quorum utrumque eſt paſſio reſpectu boni; & ſic idem quod prius.

Sed contra eſt quod actus diſtinguuntur per obiecta. Paſſiones autem animæ ſunt actus appetitivæ virtutis, cuius obiectum eſt bonum, & malum. Ergo per bonum, & malum diſtinguuntur.

Præterea. Secundum Philoſophum in I. Ethic. (III. cap. V. paulo a princ.) paſſiones animæ ſunt ad quas ſequitur gaudium, & triſtitia. Sed gaudium, & triſtitia diſtinguuntur ſecundum bonum, & malum. Ergo bonum, & malum diſtinguunt animæ paſſiones.

Reſpondeo dicendum, quod in paſſionibus animæ triplex diſtinctio invenitur. Prima quidem eſt qua differunt quaſi genere, utpote ad diverſas potentias animæ pertinentes; ſicut diſtinguuntur paſſiones concupiſcibilis a paſſionibus iraſcibilis. Ratio huius diſtinctionis paſſionum ſumitur ex ipſa ratione diſtinguendi potentias. Cum enim ſupra dictum ſit in quæſtione de ſenſualitate (art. 2.) quod obiectum concupiſcibilis eſt delectabile ſecundum ſenſum, iraſcibilis vero aliquod arduum, vel arctum; illæ paſſiones ad concupiſcibilem pertinent in quibus importatur ordo ad delectabile ſenſus abſolute, vel ad eius contrarium; illæ vero ad iraſcibilem quæ ordinantur ad aliquod arduum circa huiuſmodi. Et ſic apparet differentia inter deſiderium & ſpem: nam deſiderium dicitur, ſecundum quod appetitus movetur in aliquid delectabile; ſpes autem dicit quamdam elevationem appetitus in aliquod bonum, quod æſtimatur arduum, vel difficile; & ſimiliter eſt de aliis. Secunda vero diſtinctio paſſionum animæ eſt qua diſtinguuntur quaſi ſpecies in eadem potentia exiſtentes. Quæ quidem diſtinctio in paſſionibus concupiſcibilis ſecundum duo attenditur. Uno modo ſecundum contrarietatem obiectorum; & ſic diſtinguitur gaudium, quod eſt reſpectu boni, a triſtitia, quæ eſt reſpectu mali. Alio modo ſecundum quod ad idem obiectum vis concupiſcibilis ordinatur ſecundum diverſos gradus conſideratos in proceſſu appetitivi motus: ipſum enim delectabile primo appetenti coniungitur aliqualiter ſecundum quod apprehenditur ut ſimile, vel conveniens; & ex hoc ſequitur paſſio amoris, qui nihil eſt aliud quam informatio quædam appetitus ab ipſo appetibili: unde amor dicitur eſſe quædam unio amantis & amati. Id autem quod ſic aliqualiter coniunctum eſt, quæritur ulterius ut realiter coniungatur, ut amans ſcilicet perfruatur amato; & ſic naſcitur paſſio deſiderii: quod quidem cum adeptum fuerit in re, generat gaudium. Sic ergo primum quod eſt in motu concupiſcibilis, eſt amor, ſecundum deſiderium, & ul-

& ultimum gaudium: & per contrarium iſtis ſunt accipiendæ paſſiones quæ ordinantur in malum, ut odium contra amorem, fuga contra deſiderium, triſtitia contra gaudium. Paſſiones vero iraſcibilis, ut in alia quæſtione (quæſt. præced. art. 2.) dictum eſt, oriuntur ex paſſionibus concupiſcibilis, & terminantur ad eas: & ideo in eis invenitur diſtinctio aliqua conformis diſtinctioni concupiſcibilis; & ulterius eſt in eis diſtinctio propria ſecundum rationem proprii obiecti. Ex parte quidem concupiſcibilis eſt diſtinctio qua diſtinguuntur per bonum, & malum, vel per delectabile, & contrarium; & iterum ſecundum habitum realiter, & non habitum realiter: ſed propria diſtinctio ipſius iraſcibilis eſt ut paſſiones eius diſtinguantur ſecundum excedens facultatem appetentis, vel non excedens, & hoc ſecundum æſtimationem: iſta enim videntur diſtinguere arduum ſicut differentiæ per ſe.

Poteſt ergo paſſio in iraſcibili vel reſpectu boni eſſe, vel reſpectu mali. Si reſpectu boni, vel habiti, vel non habiti. Reſpectu boni habiti nulla paſſio poteſt eſſe in iraſcibili: quia bonum, ex quo iam poſſidetur, nullam difficultatem ingerit poſſidenti, unde non ſalvatur ibi ratio ardui. Reſpectu autem boni nondum habiti, in quo ratio ardui ſalvari poteſt propter difficultatem conſequendi, ſi quidem illud bonum æſtimetur ut excedens facultatem, facit deſperationem; ſi vero ut non excedens, facit ſpem. Si vero conſideretur motus iraſcibilis in malum, hoc erit dupliciter, ſcilicet vel in malum nondum habitum, quod quidem æſtimatur ut arduum, inquantum difficile eſt vitari; vel ut iam habitum, ſive coniunctum, quod item rationem ardui habet, inquantum æſtimatur difficile repelli. Si autem reſpectu mali nondum præſentis, ſi quidem illud malum æſtimetur ut excedens facultatem, ſic facit paſſionem timoris; ſi autem non ut excedens, ſic facit paſſionem audaciæ. Si autem malum ſit præſens, aut æſtimatur ut non excedens facultatem, & ſic facit paſſionem iræ; aut ut excedens, & ſic nullam paſſionem facit in iraſcibili, ſed in ſola concupiſcibili manet paſſio triſtitiæ.

Diſtinctio ergo illa quæ accipitur ſecundum diverſos gradus acceptos in motu appetitivo, non eſt cauſa alicuius contrarietatis: quia huiuſmodi paſſiones differunt ſecundum perfectum, & imperfectum, ut patet in deſiderio, & gaudio. Sed diſtinctio quæ eſt ſecundum contrarietatem obiecti, proprie facit in paſſionibus contrarietatem. Unde in concupiſcibili paſſiones animæ accipiuntur ſecundum bonum, & malum, ut gaudium, & triſtitia, amor, & odium. In iraſcibili vero poteſt accipi duplex contrarietas. Una ſecundum diſtinctionem proprii obiecti, ſcilicet ſecundum excedens facultatem, & non excedens; & ſic ſunt contraria ſpes, & deſperatio, audacia, & timor; & hæc contrarietas eſt magis propria. Alia vero eſt ſecundum differentiam obiecti concupiſcibilis, ideſt ſecundum bonum, & malum; per quem modum ſpes, & timor contrarietatem habere videntur. Ira vero neutro modo poteſt habere paſſionem contrariam nec ſecundum contrarietatem boni, & mali, quia reſpectu boni præſentis non eſt aliqua paſſio in iraſcibili; ſimiliter nec ſecundum contrarietatem excedentis facultatem, & non excedentis, quia malum facultatem excedens nullam paſſionem in iraſcibili facit, ut dictum eſt. Unde inter ceteras paſſiones ira habet proprium, quia nihil eſt contrarium ei. Tertia vero differentia paſſionum animæ eſt quaſi accidentalis: quæ quidem dupliciter accidit. Uno modo ſecundum intenſionem & remiſſionem, ſicut zelus importat intenſionem amoris, & furor intenſionem iræ. Alio modo ſecundum materiales differentias boni, vel mali, ſicut differunt miſericordia & invidia, quæ ſunt ſpecies triſtitiæ: nam invidia eſt triſtitia de proſperitate aliena, inquantum æſtimatur malum proprium, miſericordia vero eſt triſtitia de adverſitate aliena, inquantum æſtimatur ut proprium malum. Et ſic eſt in aliis quibuſdam conſiderare.

Ad primum ergo dicendum, quod iraſcibilis obiectum non eſt bonum, & malum abſolute, ſed addita circumſtantia arduitatis: unde non ſolum in eorum paſſionibus eſt contrarietas per bonum, & malum, ſed per differentias quæ diſtinguunt arduum tam in bono, quam in malo.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod præſens, & futurum accipiuntur ut differentiæ ad diſtinguendas animæ potentias, ſecundum quod futurum nondum eſt coniunctum realiter, præſens vero iam coniunctum; perfectior vero eſt motus appetitus in id quod eſt realiter diſtans. Unde futurum, & præſens licet faciant aliquam diſtinctio-

ctionem, nullam tamen contrarietatem faciunt, ſicut nec perfectum, & imperfectum.

Ad quartum dicendum, quod dolor, ſecundum quod proprie accipitur, non debet computari inter animæ paſſiones, quia nihil habet ex parte animæ niſi apprehenſionem tantum, eſt enim dolor ſenſus læſionis: quæ quidem læſio eſt ex parte corporis. Et ideo Auguſtinus ibidem ſubdit, quod tractando de paſſionibus animæ maluit uti nomine triſtitiæ quam doloris: triſtitia enim perficitur in ipſa appetitiva, ut ex dictis (art. 1. huius quæſt.) patet.

Ad quintum dicendum, quod delectatio, & gaudium eodem modo differunt ſicut triſtitia, & dolor: nam delectatio ſenſibilis habet ex parte corporis coniunctionem convenientis, ex parte vero animæ ſenſum illius convenientiæ; & ſimiliter delectatio ſpiritualis habet quamdam rationalem coniunctionem convenientis cum convenienti, & perceptionem illius coniunctionis: unde Plato definiens delectationem ſenſibilem, dixit, quod delectatio eſt ſenſibilis generatio in natura; Ariſtoteles vero definiens generaliter delectationem, dixit, quod delectatio eſt operatio naturalis habitus non impedita. Ipſa enim operatio conveniens, eſt illud coniunctum conveniens, quod delectationem præcipue ſpiritualem facit. Et ſic delectatio utrobique incipit a coniunctione reali, & perficitur in eius apprehenſione; gaudium vero incipit in apprehenſione, & terminatur in affectu: unde delectatio eſt interdum cauſa gaudii, ſicut dolor triſtitiæ. Gaudium vero a lætitia, & ceteris differt accidentaliter ſecundum intenſionem, & remiſſionem. Nam alia dicunt quamdam gaudii intenſionem: quæ quidem intenſio attenditur vel ſecundum interiorem diſpoſitionem, & ſic eſt lætitia, quæ importat interiorem cordis dilatationem, dicitur enim lætitia quaſi latitia; vel ſecundum quod intenſio gaudii interioris prorumpit in quædam exteriora ſigna, & ſic eſt exultatio, dicitur enim exultatio ex hoc quod gaudium interius quodammodo exterius exilit: quæ quidem exilitio attenditur vel ſecundum immutationem vultus, in quo primo apparent affectus indicia propter propinquitatem eius ad vim imaginativam, & ſic eſt hilaritas; vel ſecundum quod ex intenſione interioris gaudii diſponuntur & verba, & facta, & ſic eſt iucunditas.

Ad ſextum dicendum, quod ſpecies triſtitiæ quas Damaſcenus ponit, ſunt quidam modi triſtitiæ addentes ſupra triſtitiam quaſdam differentias accidentales, vel ſecundum intenſionem motus; & ſic ſecundum quod iſta intenſio conſiſtit in interiori diſpoſitione, dicitur accidia, quæ eſt triſtitia aggravans, ſcilicet cor, ne aliquid agere libeat; vel ſecundum quod progreditur ad exteriorem diſpoſitionem, & ſic eſt achos, quæ eſt triſtitia vocem auferens. Ex parte vero obiecti ſecundum quod id quod in alio eſt, reputatur ut proprium malum: & ſi quidem bonum alterius reputetur ut proprium malum, erit invidia; ſi autem malum alterius ut proprium malum reputatur, erit miſericordia. Pœnitentia vero non addit ſupra triſtitiam generalem aliquam ſpecialem rationem, cum ſit abſolute de malo proprio; & ideo Damaſcenus ipſam prætermittit. Poſſunt tamen multi modi triſtitiæ aſſignari, ſi conſiderentur omnia quæ accidentaliter ſe habent ad malum, quod triſtitiam facit.

Ad ſeptimum dicendum, quod cum timor ſit quædam paſſio ex nocivo apprehenſo, ut excedente facultatem, proveniens, diverſificabuntur modi timoris ſecundum differentiam talium nocivorum: quod quidem tripliciter ad appetentem poteſt referri. Uno modo reſpectu propriæ operationis; & ſic inquantum propria operatio timetur ut laborioſa, eſt ſegnities; inquantum vero timetur ut turpis, eſt verecundia, quæ eſt timor in turpi actu. Secundo reſpectu cognitionis, prout aliquid cognoſcibile apprehenditur ut omnino excedens cognitionem, & ſic eius conſideratio apprehenditur ut ſupervacua, & ſicut nociva. Quod autem excedit cognitionem, contingit vel propter eius magnitudinem, & ſic eſt admiratio, quæ eſt timor ex magna imaginatione; vel propter eius inconſuetudinem, & ſic eſt ſtupor, qui eſt timor ex inaſſueta imaginatione ſecundum Damaſcenum (Lib. II. orthod. Fidei cap. xv.) Tertio reſpectu paſſionis quæ eſt ab alio: quæ quidem paſſio poteſt timeri vel ratione turpitudinis, & ſic eſt erubeſcentia, quæ eſt timor in expectatione convicii; vel ratione læſionis, & ſic eſt agonia, per quam homo timet ne in aliqua infortunia incidat.

Ad octavum dicendum, quod zelus addit ſuper amorem quamdam intenſionem, eſt enim amor vehemens non patiens conſortium in amato.

eſt malum: unde ſi aliqua paſſio ſit reſpectu boni, per quam bonum refugiatur, paſſio illa non erit ex bono per ſe, ſed inquantum apprehenditur ut aliqualiter malum. Et e contrario eſt intelligendum de malo, quod illa paſſio per ſe provenit ex malo quæ conſiſtit in fuga mali; illa vero per accidens quæ conſiſtit in acceſſu ad malum. Patet igitur qualiter aliqua paſſio per ſe ex bono, vel malo oritur.

Quia vero quanto aliquid eſt ultimum in conſecutione finis, tanto eſt prius in intentione, & appetitu; ideo illæ paſſiones non præſuppoſitis aliis ex bono, vel malo oriuntur quæ conſiſtunt in executione finis, & eis præſuppoſitis oriuntur aliæ. Gaudium vero, & triſtitia ex ipſa conſecutione boni, vel mali proveniunt, & per ſe: nam gaudium provenit ex bono inquantum eſt bonum, & triſtitia ex malo inquantum eſt malum. Et ſimiliter omnes aliæ paſſiones concupiſcibilis per ſe ex bono, vel malo proveniunt: quod contingit ex hoc quod obiectum concupiſcibilis eſt bonum, vel malum, ſecundum abſolutam rationem. Sed tamen aliæ paſſiones concupiſcibilis præſupponunt gaudium, & triſtitiam per modum cauſæ: nam bonum concupiſcibile ideo efficitur amatum, & deſideratum, quia apprehenditur ut delectabile; malum vero odioſum, & fugiendum, inquantum apprehenditur ut triſtabile. Et ſic ſecundum ordinem appetendi, gaudium, & triſtitia ſunt priora, quamvis in ordine exequendi ſint poſteriora. In iraſcibili vero omnes paſſiones per ſe conſequuntur ex bono, vel malo; ſed quædam per ſe, & quædam per accidens: quod contingit ex hoc quod bonum, vel malum non ſecundum abſolutam rationem ſunt obiectum iraſcibilis, ſed ſecundum quod apponitur conditio arduitatis, ſecundum quam & bonum repudiatur ut excedens facultatem, & in malum tenditur prout poſſibile eſt repellere, vel ſubiici. Non autem poteſt eſſe in iraſcibili aliqua paſſio quæ ex bono, vel malo conſequatur, nulla alia præſuppoſita: bonum enim, poſtquam habitum eſt, nullam paſſionem in iraſcibili facit, ut ex prædictis (art. præced.) patet; malum vero præſens facit quidem paſſionem in iraſcibili, ſed non per ſe, ſed per accidens, inquantum ſcilicet quis in malum præſens tendit ut repellendum, & ſubiiciendum, ſicut patet in ira.

Sic ergo patet ex dictis quod quædam paſſiones ſunt quæ primo & per ſe ex bono, & malo oriuntur, ut gaudium, & triſtitia: quædam vero quæ per ſe, ſed non primo, ſicut aliæ paſſiones concupiſcibilis, & hæ duæ iraſcibilis timor, & ſpes, quarum una dicit fugam mali, alia acceſſum ad bonum: quædam vero nec per ſe, nec primo, ſicut aliæ quæ ſunt in iraſcibili, ut deſperatio, audacia, & ira, quæ dicunt acceſſum ad malum, vel receſſum a bono. Sic ergo principaliſſimæ paſſiones ſunt gaudium, & triſtitia. Timor autem, & ſpes ſunt principales in ſuo genere: quia non præſupponunt aliquas paſſiones in potentia in qua ſunt, ſcilicet in iraſcibili. Aliæ vero paſſiones concupiſcibilis, ut amor, deſiderium, odium, & fuga, etſi ſint per ſe ex bono, vel malo, non ſunt tamen primæ in ſuo genere, cum præſupponant alias in eadem potentia exiſtentes, & ſic non poſſunt dici principales neque ſimpliciter, neque in genere.

Et ſic reſtat quod ſolum quatuor ſint principales paſſiones, gaudium, & triſtitia, ſpes, & timor.

Ad primum ergo dicendum, quod cupiditatem, vel deſiderium præcedit alia paſſio in eadem potentia, ſcilicet gaudium, quod eſt ratio deſiderandi: unde non poteſt eſſe principalis paſſio. Spes autem etſi præſupponat aliam paſſionem, non tamen in eadem potentia exiſtentem, ſed in concupiſcibili: omnes namque paſſiones iraſcibilis oriuntur ex paſſionibus concupiſcibilis, ut in alia quæſtione (quæſt. præc. art. 2.) dictum eſt: unde poteſt eſſe paſſio principalis. Auguſtinus vero ponit deſiderium, vel cupiditatem loco ſpei propter ſimilitudinem quamdam quæ eſt inter ea: nam utraque paſſio eſt reſpectu boni nondum habiti.

Ad ſecundum dicendum, quod audacia non poteſt eſſe principalis paſſio: oritur enim ex malo per accidens, cum ſit reſpectu mali per viam aggrediendi: audax enim aggreditur malum, inquantum æſtimat victoriam, & repulſionem mali eſſe quoddam bonum, & ex huiuſmodi bona ſpe audacia oritur: & ſic ſubtiliter conſiderando invenitur ſpes eſſe audacia prior, nam ſpes victoriæ, vel ſaltem evaſionis audaciam cauſat.

Ad tertium dicendum, quod ira oritur ex malo per accidens, inquantum ſcilicet iratus vindictam mali ſibi illati bonum æſtimat, & in eam tendit: unde ſpes vindictæ conſequendæ eſt cauſa iræ: unde cum aliquis læditur ab eo cui non ſe pu-

putat poſſe vindictam inferre, non iraſcitur, ſed triſtatur ſolum, vel timet, ut Avicenna dicit (Lib. III. Meth. cap. VI. a med.) ſicut ſi ruſticus læditur a Rege. Et ideo ira non poteſt eſſe principalis paſſio, præſupponit enim non ſolum triſtitiam, quæ eſt in concupiſcibili, ſed ſpem, quæ eſt in iraſcibili. Denominatur autem iraſcibilis ab ira, quia eſt ultima paſſionum (a) quæ ſunt in iraſcibili.

Ad quartum dicendum, quod paſſiones quæ ſunt in concupiſcibili, reſpectu futuri, oriuntur quodammodo ex paſſionibus in eadem vi exiſtentibus reſpectu præſentis; ſed paſſiones quæ ſunt reſpectu futuri in iraſcibili, non oriuntur ex aliquibus paſſionibus reſpectu præſentis in eadem potentia exiſtentibus, ſed exiſtentibus in alia potentia, ſcilicet ex gaudio, & triſtitia: unde non eſt ſimile.

Ad quintum dicendum, quod in via exequendi, vel conſequendi amor eſt prima paſſio; ſed in via intentionis gaudium eſt prius amore, & eſt ratio amandi, præcipue ſecundum quod amor eſt paſſio concupiſcibilis.

Ad ſextum dicendum, quod gaudium, & triſtitia ſunt inter alias principaliſſimæ, ut dictum eſt. Nihilominus tamen ſpes, & amor in ſuo genere ſunt principales, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad ſeptimum dicendum, quod Liber ille, cum non ſit Auguſtini, non imponit nobis neceſſitatem ut eius auctoritatem recipiamus, & præcipue hic ubi videtur expreſſam falſitatem continere. Spes enim non eſt in concupiſcibili, ſed in iraſcibili; triſtitia vero non in iraſcibili, ſed in concupiſcibili. Si tamen oporteat auctoritatem ſuſtinere, poteſt dici, quod loquitur de potentiis iſtis ſecundum rationes nominum, concupiſcentia enim eſt boni; & ex hac ratione omnes paſſiones ordinatæ in bonum concupiſcibili attribuuntur. Ira autem eſt ex aliquo malo illato: unde omnes paſſiones quæ reſpectu mali ſunt, iraſcibili attribui poſſunt; & ſecundum hoc attribuitur iraſcibili triſtitia, & concupiſcibili ſpes.

Ad octavum dicendum, quod contrarietas quæ eſt propria paſſionum iraſcibilis, ſcilicet facultatem excedens, & non excedens, facit alteram paſſionum per accidens oriri ex bono, vel malo: excedens enim facultatem inducit ad receſſum, non excedens autem inducit ad acceſſum. Et ideo ſi iſtæ differentiæ conſiderentur in bono, illa paſſio quæ ſequitur ex excedente facultatem, per accidens ex bono proveniet; ſi autem circa malum, illa erit per accidens quæ ſequitur id quod eſt facultatem non excedens: unde in iraſcibili non poſſunt eſſe duæ principales paſſiones, quæ ſunt directe contrariæ, ut ſpes, & deſperatio, vel audacia, & timor, ſicut erat in concupiſcibili gaudium, & triſtitia.

ARTICULUS VI.

Utrum paſſionibus mereamur.

1. 2, *quaſt.* XXIV, *art.* 6.

SExto quæritur, utrum paſſionibus mereamur. Et videtur quod ſic. Implendo enim præcepta meremur. Sed divinis præceptis inducimur ad gaudendum, timendum, dolendum, & ad alias huiuſmodi paſſiones, ut Auguſtinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. IX.) Ergo paſſionibus meremur.

2. Præterea. Secundum Auguſtinum in eodem Lib. (cap. VI.) huiuſmodi paſſiones non ſunt ſine voluntate, immo & nihil aliud ſunt quam voluntates. Sed actibus voluntatis mereri poſſumus non ſolum materialiter, ſed & formaliter. Ergo & huiuſmodi paſſionibus.

3. Præterea. Paſſiones animales plus accedunt ad rationem voluntarii quam corporales. Sed paſſiones animales aliquo modo ſunt in nobis, inquantum concupiſcibilis, & iraſcibilis obediunt rationi; paſſiones autem corporales non. Sed paſſiones corporales ſunt meritoriæ, ut patet in Martyribus, qui paſſionibus corporalibus aureolam martyrii merentur. Ergo multo fortius paſſiones animales ſunt meritoriæ.

4. Sed dicendum, quod paſſiones corporales ſunt meritoriæ, inquantum volitæ ſunt. Sed contra. Voluntas patiendi pro Chriſto poteſt eſſe etiam in eo qui numquam patietur, qui tamen non habebit aureolam. Ergo paſſio corporalis meretur aureolam non ſolum ſecundum quod eſt volita, ſed ſecundum quod eſt actualiter experta.

5. Præterea. Id ad cuius intenſionem ſequitur intenſio præmii, eſt meritorium per ſe, & non ſolum materialiter. Sed ad

(a) *Al.* quæ eſt.

Digitized by Google

ad intenſionem paſſionis corporalis ſequitur intenſio præmii, quia quanto quis magis patitur, tanto glorioſius coronabitur, ut dicitur. Ergo paſſionibus ſecundum ſe meremur, & non ſolum materialiter.

6. Præterea. Hugo de Sancto Victore dicit (Lib. II. de Sacram. part. IV. cap. VI.) quod poſt voluntatem ſequitur opus, ut voluntas in ſuo opere augeatur; & ſic facit aliquid ad meritum opus exterius. Sed ſimiliter in paſſione poteſt voluntas augeri. Ergo paſſio facit ad meritum; & ſic idem quod prius.

7. Præterea. Cum meritum in voluntate conſiſtat, oportet ut id formaliter, & completive ad meritum pertineat in quo voluntas formaliter, & completive terminatur. Sed paſſio, inquantum volita, eſt obiectum voluntatis, & ſic voluntatem determinat quaſi formaliter. Ergo formaliter ad meritum pertinet ipſa paſſio.

8. Præterea. Aliqui Confeſſores magis gravia ſuſtinent aliquibus Martyribus: unde de eis dicitur, quod longum traxere martyrium, cum paſſio quorumdam Martyrum ſit brevi ſpatio finita; & tamen Confeſſoribus non debetur aureola; & ſic videtur quod ipſa paſſio corporalis martyrii ſecundum ſe aureolam mereatur.

9. Præterea. Super illud Iac. I. *Omne gaudium exiſtimate fratres mei*, dicit Gloſſa (interlin.) „ Tribulatio in præſenti, „ iuſtitiæ in futuro auget coronam." Sed non auget niſi merendo. Ergo cum tribulatio ſit paſſio, meritoria eſt.

10. Præterea. Hoc idem videtur per id quod dicitur in Pſal. CXV. 15. *Pretioſa in conſpectu Domini mors Sanctorum eius:* dicitur autem pretioſa quaſi pretio digna. Pretium autem laboris eſt præmium, quod laboribus meremur. Ergo paſſionibus poſſumus mereri.

11. Sed dicendum, quod paſſionibus meremur, inquantum ſunt volitæ. Sed contra eſt quod Lucia dixit: *Si invitam me violari feceris, caſtitas mihi duplicabitur ad coronam*. Ergo ipſa paſſio corruptionis, quam in vita ſuſtinuiſſet, fuiſſet ei meritoria coronæ; & ſic paſſio non meretur ſolum quia eſt voluntaria.

12. Præterea. Difficultas eſt de neceſſitate meriti: quod patet ex hoc quod Magiſter dicit in II. Sentent. diſt. XXIV. quod homo in ſtatu innocentiæ non merebatur, quia nihil impellebat ad malum, neque aliquid retrahebat a bono. Cum ergo paſſiones difficultatem afferant, videtur quod per ſe ad meritum faciant.

13. Præterea. Timor quædam paſſio eſt. Eo autem mereri poſſumus formaliter, cum ſit in parte intellectiva, ut patet, cum timemus illa quæ nonniſi per intellectum cognoſcimus, ſicut pœnas æternas. Ergo paſſionibus poſſumus mereri.

14. Præterea. Præmium reſpondet merito. Sed præmium gloriæ non ſolum erit in anima, ſed in corpore. Ergo & meritum conſiſtit non ſolum in actione animæ, ſed in paſſione corporis.

15. Præterea. Ubi eſt maior difficultas, ibi eſt maior ratio meriti. Sed maior difficultas eſt circa paſſiones quam circa operationes voluntatis. Ergo paſſiones ſunt magis meritoriæ quam actus voluntatis, qui tamen ſunt formaliter meritorii.

16. Præterea. Virtutibus formaliter meremur. Sed quædam paſſiones a Sanctis ponuntur virtutes, ut miſericordia, & pœnitentia; quædam a Philoſophis ponuntur laudabiles medietates inter vitia extrema, ut verecundia, & nemeſis a Philoſopho in II. Ethic. (cap. VII.) quod totum ad virtutem pertinet. Ergo paſſionibus formaliter meremur.

17. Præterea. Meritum, & demeritum, cum ſint contraria, in eodem genere ſunt. Sed in eodem genere paſſionum invenitur demeritum: nam primi motus qui ſunt peccata, paſſiones quædam ſunt; ira etiam, & accidia ſunt quædam paſſiones, quæ tamen vitia capitalia ponuntur ab Apoſtolo Roman. I. peccata namque paſſiones ignominiæ appellat. Ergo paſſionibus meremur.

1. Sed contra. Nihil poteſt eſſe meritorium, niſi quod eſt in nobis: quia ſecundum Auguſtinum (Lib. I. Retractat. cap. IX. in med.) *voluntas eſt qua peccatur, & recte vivitur*. Sed paſſiones non ſunt in nobis: quia, ut dicit Auguſtinus XIV. de civitate Dei (cap. IV. in med.) *paſſionibus inviti cedimus*. Ergo paſſionibus non meremur.

2. Præterea. Illud quod eſt præambulum ad voluntatem, non poteſt eſſe meritorium, cum meritorium ex voluntate dependeat. Sed paſſiones animæ præcedunt actum voluntatis, cum ſint in parte ſenſitiva, actus autem voluntatis in parte intellectiva; intellectiva vero pars a ſenſitiva accipit. Ergo paſſiones animæ non poſſunt eſſe meritoriæ.

3. Præ-

Digitized by Google

congruitatem ad aliquid dicitur mereri illud; ſicut ſi dicamus, mulierem ratione pulchritudinis mereri coniugium Regis. Et ſic paſſionibus corporalibus mereri dicimur, Inquantum ipſæ paſſiones reddunt nos quodammodo aptos ad aliquam gloriam percipiendam.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptis Dei admooemur ad gaudendum, & timendum, ſecundum quod gaudium, timor, & huiuſmodi in actu voluntatis conſiſtunt, & non ſunt paſſiones, ut ex prædictis (in corp. art.) patet, vel ſecuodum quod huiuſmodi paſſiones ex voluntate conſequuntur.

Ad ſecuodum dicendum, quod Auguſtinus dicit has paſſiones eſſe voluntates, inquantum ex voluntate cooſequuntur in nobis: unde ſubiungit: *Omnino ſecundum varietatem eorum quæ appetuntur, vel fugiuntur, ſicut allicitur, vel offenditur voluntas hominis, ita in hos, vel alios affectus mutatur, & vertitur.* Vel loquitur de eis ſecuodum quod oominant quoſdam actus voluntatis, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad tertium dicendum, quod paſſio corporalis Martyris ad meritum eſſentialis præmii non facit, niſi inquantum eſt volita; ſed ad præmium accidentale, quod eſt aureola, martyrizatio ordinatur per modum meriti, ſecundum quod facit quamdam decentiam reſpectu aureolæ: decens enim eſt ut qui Chriſto conformatur in paſſiooe, ei conformetur in gloria: Rom. VIII. 17. *Si tamen compatimur*, (a) *ut ſimul glorificemur.* Sciendum tamen eſt, quod voluntas noo poteſt eodem modo ſe habere ad paſſiones corporales dum homo eas non patitur, ſicut quando eas patitur, propter earum acerbitatem. Unde ſecundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. VII. & Lib. II. cap. III.) *in talibus ſufficit fortem non contriſtari.* Et ideo ipſa corporalis paſſio actualiter perpeſſa & eſt ſignum voluntatis firmæ & conſtantis, & eſt eius excitativa, ſecundum quod homo circa difficilia conatur. Et ſic aureola oon debetur Confeſſori, quamvis debeatur Martyri.

Uode patet ſolutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod ad paſſioois intenſionem ſequitur intenſio præmiorum vel ratione cuiuſdam decentiæ, vel ratione voluntatis intenſæ.

Ad ſextum dicendum, quod quamvis voluntas augeatur in paſſione, & io actu exteriori, non tamen eſt ſimile de utroque: nam actus imperatur a voluntate, non autem paſſio. Unde non ſimiliter ſe habent ad meritum.

Ad ſeptimum dicendum, quod obiectum determinat voluntatem ſecundum ſpeciem actus; meritum autem non conſiſtit in actu proprie loqueodo ſecundum ſpeciem actus, ſed ſecundum radicem, quæ eſt caritas. Et ideo oon oportet quod formaliter paſſione mereamur, quamvis habeat ſe ut obiectum.

Ad octavum dicendum, quod totus labor quem ſuſtioet aliquis Confeſſor longinquo tempore, noo poteſt adæquari morti quam Martyr ſuſtinet io momeoto, ſecundum operis geous: nam per mortem privatur id quod eſt maxime diligibile, ſcilicet vivere, & eſſe: unde eſt finis terribilium, ſecundum Philoſophum in III. Ethic. (cap. VI. a med.) & circa eam eſt maxima virtus fortitudinis. Et hoc patet manifeſte ex hoc quod homines diuturnis afflictionibus fatigati horrent mortem, quaſi magis eligeotes afflictiones alias pati quam mortem. Et ideo Philoſophus in IX. Ethic. (cap. VIII. verſ. fin.) dicit, quod virtuoſus exponit ſe morti, magis eligens unam bonam actionem & magnam quam multas parvas, quaſi ille actus fortitudinis in ſumendo mortem præpooderet multis aliis virtuoſis operationibus. Et ideo quantum ad genus operis plus meretur minimus Martyr quam quicumque Confeſſor. Tamen quantum ad radicem operis poteſt Confeſſor plus mereri, inquantum ex maiori caritate operatur: quia præmium eſſentiale reſpondet radici caritatis, accidentale vero generi actus. Inde eſt quod aliquis Confeſſor poteſt aliquo Martyre eſſe eminentior quantum ad præmium eſſentiale, Martyr tamen quantum ad præmium accidentale.

Ad nooum dicendum, quod Gloſſa illa loquitur de tribulatione ſecundum quod eſt volita, vel voluntatem excitans.

Et ſimiliter dicendum ad decimum.

Ad undecimum dicendum, quod virgini quæ corrumperetur propter Chriſtum, ipſa corruptio foret meritoria, ſicut aliæ paſſiones Martyrum, non quia corruptio ipſa eſſet voluntaria, ſed quia eius antecedens eſſet voluntarium, ſcilicet permanere in confeſſione Chriſti, ad quod ſequitur eam corrumpi; & ſic corruptio illa eſſet voluntaria, non voluntate abſoluta, ſed voluntate quaſi conditionata, inquantum eligit magis hoc opprobrium quam Chriſtum oegare.

Ad

(a) Al. *& ſimul*. Vulgata, *ut conglorificemur*.

Digitized by Google

Ad duodecimum dicendum, quod duplex eſt difficultas: una quæ eſt ex magnitudine facti & eius bonitate; & hæc difficultas requiritur ad virtutem: alia quæ eſt ex parte agentis, inquantum eſt deficiens, vel impeditus circa rectas operationes; & hanc difficultatem vel tollit, vel minuit virtus: & ſic paſſiones difficultatem faciunt. Prima ergo difficultas, quæ eſt ex parte facti, per ſe facit ad meritum, ſicut bonitas actus; ſecunda vero, quæ eſt ex infirmitate operantis, non facit ad meritum, niſi forte occaſionaliter, inquantum eſt occaſio maioris conatus. Non autem verum eſt hoc quod Adam in primo ſtatu non potuerit mereri, ſi gratiam habuit, quamvis nihil impelleret ad malum: quia ſi perſtitiſſet, ad gloriam quandoque perveniſſet, & conſtat quod non ſine merito. Nec Magiſter dicit, quod mereri non potuiſſet in primo ſtatu; ſed dicit, quod poterat vitare peccatum ſine gratia ex hoc quod nihil impellebat ad malum. Sine gratia vero nihil poteſt eſſe meritorium.

Ad decimumtertium dicendum, quod timor ille pœnarum æternarum qui eſt per ſe meritorius, eſt in voluntate, & non eſt paſſio proprie loquendo, ut ex prædictis (in corp. art.) patet; poteſt tamen in inferiori appetitu excitari paſſio timoris ex pœnis æternis vel per redundantiam ex ſuperiori appetitu in inferiorem, vel per hoc quod conceptio intellectus de pœnis æternis formatur in imaginatione, & ſic movetur appetitus inferior per paſſionem timoris; ſed hic timor non ſe habet ad meritum niſi per accidens, ut dictum eſt (ibid.)

Ad decimumquartum dicitur, quod præmium correſpondet merito quo ad commenſurationem, quia ſecundum quantitatem meriti eſt quantitas præmii; non autem ei ſemper correſpondet quo ad ſuppoſitum præciſe: poteſt enim quis mereri alteri primam gratiam. Et ita in propoſito corpus præmiabitur, non quia ipſum corpus meruerit, ſed quia anima per voluntatem meruerit aliquam gloriam corpori.

Ad decimumquintum dicendum, quod loquendo de difficultate ex parte noſtra, ſic paſſiones difficultatem habent magis quam actus voluntatis; ſed ſic difficultas non facit ad meritum niſi per accidens, ut dictum eſt; & ſimiliter nec paſſiones. Sed loquendo de difficultate quæ eſt ex excellentia, vel bonitate rei, quæ per ſe facit ad meritum, ſic eſt maior difficultas ex parte actuum voluntatis.

Ad decimumſextum dicendum, quod paſſiones ſunt meritoriæ inquantum ſunt effectus, & indicia bonæ voluntatis; ſicut patet de verecundia, quæ indicat voluntatem hominis repugnare turpitudini peccati, & miſericordia, quæ eſt dilectionis ſignum. Et ideo quandoque a Sanctis nomina harum paſſionum accipiuntur pro habitibus, quibus voluntas allicitur, quæ eſt harum paſſionum principium.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod primi motus non habent perfectam rationem peccati, vel demeriti; ſed ſunt quaſi quædam diſpoſitiones ad demeritum, ſicut veniale eſt diſpoſitio ad mortale: unde non oportet quod ipſi motus ſenſualitatis ſint ſecundum ſe merita, quia meritum non poteſt eſſe niſi actus voluntarius, ut dictum eſt (in corp. art.) Paſſiones autem iſtæ dicuntur interdum vitia, inquantum nominibus paſſionum vel actus voluntatis deſignantur, vel habitus. Etiam vitia contra naturam paſſiones nominantur, quamvis ſint voluntarii actus, inquantum per huiuſmodi vitia natura a ſuo ordine perturbatur.

Ad illud vero quod primo in contrarium obiicitur, dicendum, quod paſſionibus inviti cedimus, non quantum ad conſenſum, cum eis non niſi voluntate conſentiamus, ſed quantum ad aliquam corporalem tranſmutationem, ſicut eſt riſus, & fletus, & alia huiuſmodi. Et ideo inquantum eis voluntate conſentimus, vel diſſentimus, ſunt meritoriæ, vel demeritoriæ.

Ad ſecundum dicendum, quod paſſiones inferioris appetitus quamvis aliquando præveniant actum voluntatis, non tamen ſemper: non enim ſimiliter ordinantur appetitivæ ſicut apprehenſivæ. Nam intellectus noſter accipit a ſenſu, unde operatio intellectus eſſe non poteſt niſi præexiſtente alia operatione ſenſus; voluntas autem non accipit ab appetitu inferiori, ſed magis ipſum movet. Et ideo non oportet quod actum voluntatis præcedat paſſio inferioris appetitus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis paſſiones non ſint laudabiles per ſe, poſſunt tamen eſſe laudabiles per accidens, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad quartum dicendum, quod Chriſtus per paſſionem ſuam meruit ſibi, & nobis: ſibi quidem gloriam corporis: quam quamvis per alia præcedentia merita meruerit, tamen per quamdam decentiam proprie claritas reſurrectionis eſt præmium paſſionis, quia exaltatio eſt proprium humilitatis

tatis præmium. Nobis autem meruit, inquantum in ſua paſſione pro peccato totius humani generis ſatisfecit, non autem per præcedentia opera, quamvis per ea nobis meruerit. Pœnalitas autem ad ſatisfactionem requiritur per modum cuiuſdam recompenſationis contra delectationem peccati.

Ad quintum dicendum, quod gloriam corporis Chriſti per paſſionem nec fecit de non debita debitam, nec de minus debita magis debitam; fecit tamen alio modo debitam quo prius non erat. Nec tamen ſequitur quod magis debitam: hoc enim ſequeretur, ſi cauſa debiti vel augeretur, vel multiplicaretur, ſicut fit quando duplici promiſſione obligatio augetur; quod in merito Chriſti non accidit, quia gratia eius non eſt augmentata.

Ad ſextum dicendum, quod difficultas per ſe impedit voluntarium, ſed per accidens auget, inquantum aliquis difficultati contra conatur; ipſa tamen difficultas ad ſatisfactionem facit ratione pœnalitatis.

ARTICULUS VII.

Utrum paſſio coniuncta merito diminuat ipſum.

1. 2. *quaeſt.* XXIV. *art.* 3.

SEptimo quæritur, utrum paſſio adiuncta merito diminuat aliquid de merito, ſcilicet quis plus mereatur, utrum ille qui bene facit pauperi cum quadam compaſſione miſericordiæ, vel qui facit abſque omni paſſione ex ſolo iudicio rationis. Et videtur quod plus mereatur qui facit ex ſolo iudicio rationis. Meritum enim peccato opponitur. Sed plus peccat qui ex ſola electione facit peccatum, quam qui peccat ex paſſione inſtigatus: primus enim dicitur peccare ex certa malitia, ſecundus ex infirmitate. Ergo plus meretur qui facit aliquod bonum ex ſolo iudicio rationis, quam qui facit cum aliqua paſſione miſericordiæ.

2. Sed dicendum, quod ad hoc quod aliquid ſit meritorium, vel actus virtutis, non ſolum requiritur bonum quod fit, ſed modus quo bene fiat; quod non poteſt eſſe ſine affectione miſericordiæ. Sed contra. Ad hoc quod aliquis actus bene fiat, tria requiruntur ſecundum Philoſophum in II. Ethic. ſcilicet voluntas eligens actum, ratio medium in actu conſtituens, relatio habitus in finem debitum. Hæc autem omnia poſſunt eſſe ſine paſſione miſericordiæ in eo qui dat eleemoſynam. Ergo ſine ea poteſt eſſe non tantum id quod fit, ſed bene fieri. Probatio mediæ. Omnia enim tria prædicta fiunt per actum voluntatis, & rationis. Sed actus voluntatis, & rationis non dependet a paſſione: quia ratio, & voluntas movent inferiores vires, in quibus ſunt paſſiones; motio autem motoris non dependet a motu mobilis. Ergo tria prædicta poſſunt eſſe ſine paſſione.

3. Præterea. Ad actum virtutis diſcretio rationis exigitur: unde Gregorius dicit in Moralibus (Lib. XXII. cap. 1. a med.) quod *niſi ceteræ virtutes ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes eſſe nequaquam poſſunt*. Paſſiones autem omnes impediunt iudicium, vel diſcretionem rationis: unde dicit Saluſtius in Catilinario (in cap. cuius titulus eſt *Cæſaris oratio* in princ.) *Omnes homines, qui de rebus dubiis conſultant, ab ira, amore, odio, miſericordia vacuos eſſe debent: non enim animus facile verum providet, ubi afficiunt iſta*. Ergo huiuſmodi paſſiones diminuunt de laude virtutis, & ita de merito.

4. Præterea. Concupiſcibilis non minus impedit iudicium rationis quam iraſcibilis. Sed paſſio iraſcibilis actui virtutis adiuncta turbat iudicium rationis: unde dicit Gregorius (Lib. V. Mor. cap. XXXIII. non longe a princ.) quod *ira per zelum turbat iudicium rationis*. Ergo &c.

5. Præterea. Virtus eſt diſpoſitio perfecti ad optimum, ut dicitur in VII. Phyſ. (comm. XVII. & XVIII.) Ergo id magis eſt virtuoſum in nobis per quod magis appropinquamus perfectis. Sed Deo, & Angelis magis aſſimilantur operantes ex iudicio rationis ſine paſſione: Deus enim punit ſine ira, & relevat paſſionem miſericordiæ ſine miſericordiæ paſſione. Ergo magis eſt virtuoſum facere bonum ſine his paſſionibus.

6. Præterea. Virtutes purgati animi ſunt ceteris digniores. Sed, ſicut dicit Macrobius ſuper ſomnium Scipionis (Lib. I. paulo ante med.) *virtutes purgati animi faciunt paſſiones penitus obliviſci*. Ergo actus virtutis, ſine paſſione factus, eſt laudabilior, & magis meritorius.

7. Præterea. Quanto amor caritatis in nobis eſt magis a carnali amore depuratus, tanto eſt laudabilior: non enim carnalis, ſed ſpiritualis inter nos debet eſſe dilectio, ut Auguſtinus dicit in Regula (in III. regula cap. IV. in fin.) Sed paſſio amoris cum quadam carnalitate eſt. Er-

go actus caritatis ſine paſſione amoris eſt laudabilior: & eadem ratio eſt de aliis paſſionibus.

8. Præterea. Tullius dicit in Lib. de Offic. *Benevolentiam non ardore quidem amoris, ſed ſtabilitate mentis eſſe decet*. Ardor autem ad paſſionem pertinet. Ergo paſſio diminuit laudem actus virtutis.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit XIV. de civit. Dei (cap. IV. a med.) *Dum huius vitæ infirmitatem gerimus, ſi paſſiones omnino nullas habeamus, tunc non recte vivimus: vituperabat enim, & deteſtabatur Apoſtolus quoſdam, quos etiam eſſe dixit ſine affectione. Culpavit illos ſatis Pſalmiſta de quibus ait Pſalm.* LXVIII. *Suſtinui qui ſimul contriſtaretur, & non fuit*. Et ſic videtur quod ſine paſſionibus non poſſumus recte vivere.

Præterea. Auguſtinus dicit IX. de civ. Dei (cap. V. & Lib. XIV. cap. IX.) *Iraſci peccanti, ut corrigatur; contriſtari pro afflicto, ut liberetur; timere periclitanti, ne pereat: neſcio, utrum quiſquam ſana conſideratione reprehendat. Nam & miſericordiam Stoicorum eſt ſolere culpare; & ita longe melius, & humanius, & piorum ſenſibus accommodatius, locutus eſt Cicero* (in fine orationis pro Quinto Ligario) *ubi ait: Nulla de virtutibus tuis nec admirabilior, nec gratior miſericordia eſt*. Et ſic idem quod prius.

Reſpondeo dicendum, quod paſſiones animæ in duplici ordine ſe poſſunt habere ad voluntatem, vel ut præcedentes, vel ut conſequentes: ut præcedentes quidem, inquantum paſſiones impellunt voluntatem ad aliquid volendum; ut conſequentes vero, prout ex ipſa vehementia voluntatis per quamdam redundantiam commovetur inferior appetitus (a) ſecundum has paſſiones, vel etiam inquantum ipſa voluntas has paſſiones procurat ſponte, & excitat. Secundum igitur quod ſunt præcedentes voluntatem, ſic diminuunt de ratione laudabilis: quia laudabilis eſt actus voluntatis, ſecundum quod eſt per rationem ordinatus in bonum ſecundum debitam menſuram, & modum. Qui quidem modus, & menſura non ſervatur, niſi cum actio ex diſcretione fit: quæ diſcretio non ſervatur, cum homo ex impetu paſſionis ad aliquid volendum, etiamſi ſit bonum, provocatur; ſed erit circa modum actionis, ſecundum quod impetus paſſionis eſt magnus, vel parvus; & ſic non niſi a caſu continget quod debita menſura ſervetur. Secundum vero quod conſequuntur ad voluntatem, ſic non diminuunt laudem actus, vel bonitatem: quia erunt moderatæ ſecundum iudicium rationis, ex quo voluntas ſequitur. Sed magis addunt ad bonitatem actus duplici ratione. Primo per modum ſigni: quia paſſio ipſa conſequens in inferiori appetitu eſt ſignum quod ſit motus voluntatis intenſus: non enim poteſt eſſe in natura paſſibili quod voluntas ad aliquid fortiter moveatur, quin ſequatur aliqua paſſio in parte inferiori. Unde dicit Auguſtinus XIV. de civit. Dei (cap. IV. a med.) *Dum huius vitæ infirmitatem gerimus, ſi paſſiones nullas habeamus, non recte vivimus*. Et poſt pauca ſubiungit cauſam, dicens: *Nam omnino non dolere dum ſumus in hoc loco miſeriæ, non ſine magna mercede contingit unanimitatis in animo, & ſtuporis in corpore*. Secundo per modum adiutorii: quia quando voluntas iudicio rationis aliquid eligit, promptius & facilius id agit, ſi cum hoc paſſio in inferiori parte excitetur, eo quod appetitiva inferior eſt propinqua ad corporis motum. Unde dicit Auguſtinus IX. de civit. Dei (cap. V. ante med.) *Servit autem motus miſericordiæ rationi, quando in ira probatur miſericordia, ut iuſtitia conſervetur*. Et hoc eſt quod Philoſophus dicit in III. Ethic. inducens verſum Homeri: *Virtutem, & furorem erige*: quia videlicet cum aliquis eſt virtuoſus virtute fortitudinis, paſſio iræ electionem virtutis ſequens facit ad maiorem promptitudinem actus; ſi autem præcederet, virtutis modum perturbaret.

Ad primum ergo dicendum, quod perfecta ratio laudabilis, & vituperabilis conſiſtit in voluntario: unde id quod minuit de ratione voluntarii, diminuit rationem laudabilis in bono, & vituperabilis in malo. Paſſio autem præcedens electionem diminuit rationem voluntarii; & ideo laudem boni actus, & vituperium mali diminuit: ſed paſſio ſequens eſt ſignum magnitudinis voluntarii, ut dictum eſt (in corp. art.) unde ſicut in bono addit ad laudem, ita in malo ad vituperium. Ille autem ex paſſione peccare dicitur in quo paſſio inducit ad electionem peccati. Qui autem ex electione peccati vituperationem peccati incidit, non dicitur ex paſſione peccare, ſed cum paſſione. Verum eſt ergo quod ex paſſione agere diminuit & laudem, & vituperium; ſed cum paſſione agere poteſt utrumque augere.

Ad ſecundum dicendum, quod motus virtutis, qui conſiſtit in perfecta volunta-

(a) *Al.* ad has ſecundum has paſſiones.

tate, non poteſt eſſe ſine paſſione, non quia voluntas ex paſſione dependeat, ſed quia in voluntate perfecta in natura paſſibili ex neceſſitate paſſio ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod in opere virtutis eſt neceſſaria & electio, & executio. Ad electionem autem requiritur diſcretio; ad executionem vero eius quod iam determinatum eſt, requiritur promptitudo. Non autem requiritur multum ut homo actualiter in executione operis exiſtens multum circa opus meditetur: hoc enim, ut Avicenna dicit in ſua Metaphyſ. potius officeret quam prodeſſet; ſicut patet in cytharedo qui multum impediretur, ſi ad tactum ſingularum chordarum cogitationem apponeret; & ſimiliter ſcriptor, ſi in formatione ſingularum litterarum cogitaret. Et inde eſt quod paſſio electionem præveniens impedit actum virtutis, inquantum impedit iudicium rationis, quod neceſſarium eſt in eligendo; poſtquam vero puro iudicio rationis iam electio eſt perfecta, paſſio ſequens plus prodeſt quam noceat: quia ſi in aliquo turbet iudicium rationis, facit tamen ad promptitudinem executionis.

Et per hoc patet ſolutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod Deus, & Angeli non ſunt ſuſceptivi paſſionis, & ideo ex voluntate perfecta in eis nulla paſſio ſequitur; ſequeretur autem, ſi paſſionis capaces eſſent. Et propter hoc ex quadam operum ſimilitudine conſuetudines locutionis humanæ in Angelos uſurpantur, non propter aliquam affectionum infirmitatem.

Ad ſextum dicendum, quod illi qui habent virtutes purgati animi, ſunt aliquo modo immunes a paſſionibus inclinantibus in contrarium eius quod eligit virtus, & iterum a paſſionibus inducentibus voluntatem, non autem a paſſionibus voluntatem conſequentibus.

Ad ſeptimum dicendum, quod ad carnalitatem dilectionis pertinet, ſi paſſio amoris dilectionem voluntatis præcedat, non autem ſi ſequatur: hoc enim ad fervorem pertinet caritatis, qui in hoc conſiſtit quod dilectio quæ eſt in ſuperiori parte, ſui vehementia uſque ad permutationem inferioris partis redundat.

Et per hoc patet ſolutio ad octavum.

ARTICULUS VIII.

Utrum paſſiones in Chriſto fuerint.

III. Part. quaſt. XV. *art.* 6. 7. *&c.*

Octavo quæritur, utrum huiuſmodi paſſiones in Chriſto fuerint. Et videtur quod non. Quia ſecundum Auguſtinum XII. de Trinit. (cap. XVI. circa med.) omne agens eſt præſtantius patiente. Sed nullum creatum eſt præſtantius anima Chriſti. Ergo in anima Chriſti non potuit eſſe aliqua paſſio.

2. Præterea. Secundum Macrobium (Lib. I. ſuper ſomnium Scipionis paulo ante med.) *fortitudinis purgati animi eſt paſſiones ignorare, non vincere.* Sed Chriſtus habuit maxime virtutes animi purgati. Ergo in eo huiuſmodi paſſiones non fuerunt.

3. Præterea. Secundum Damaſcenum (Lib. II. cap. XXII.) paſſio eſt *motus animæ appetitiva per ſuſpicionem boni, vel mali.* Sed in Chriſto non fuit ſuſpicio, hæc enim ad ignorantiam pertinet. Ergo in Chriſto non fuit aliqua paſſio animæ.

4. Præterea. Secundum Auguſtinum (IX. de civit. Dei cap. IV. & XIV. cap. IX.) paſſio eſt *motus animi contra rationem.* Sed in Chriſto nullus motus fuit contra rationem. Ergo in Chriſto non fuit aliqua paſſio animæ.

5. Præterea. Chriſtus quantum ad animam non eſt Angelis minoratus, ſed ſolummodo quantum ad infirmitatem carnis. Sed in Angelis paſſiones non ſunt, ut Auguſtinus dicit IX. de civit. Dei (cap. V. circa fin.) Ergo nec in anima Chriſti fuerunt.

6. Præterea. Chriſtus fuit perfectior ſecundum animam quam homo in primo ſtatu. Sed homo in primo ſtatu his paſſionibus ſubiectus non erat: quia, ut dicit Auguſtinus XI. de civit. Dei (cap. X. & XIX.) *ad vitæ præſentis pertinet infirmitatem in quibuſcumque bonis officiis, huiuſmodi perpeti affectus*: infirmitas autem in primo ſtatu non fuit. Ergo nec in Chriſto huiuſmodi paſſiones fuerunt.

7. Præterea. Secundum Auguſtinum (Lib. de natura boni cap. XX.) dolor eſt *ſenſus diviſionis, vel corruptionis.* Sed in Chriſto neque fuit ſenſus corruptio, neque diviſio: quia, ut dicit Hilarius (in Lib. de Synodis a med. & Lib. X. de Trin. parum a princ.) *habuit vim pœnæ ſine ſen-*

Digitized by Google

ſu pœna: neque fuit in eo diviſio, vel corruptio, quia a ſummo bono nulla deperditio fieri potuit. Ergo in Chriſto non ſuit dolor.

8. Præterea. Ubi eſt eadem cauſa, & idem effectus. Sed in corporibus Sanctorum non erit aliqua paſſio propter hanc cauſam, quia erunt a fomite depurata, & animabus glorioſis unita. Cum ergo hoc fuerit in corpore Chriſti, videtur quod non potuerit eſſe in eo corporalis paſſionis dolor.

9. Præterea. Nullus dolet, vel triſtatur niſi de ſui boni amiſſione: propter hoc enim & malum eſt contriſtabile, quia adimit bonum. Sed bonum hominis eſt virtus, hoc enim ſolo homo efficitur bonus. Ergo cum in Chriſto iſtud bonum ademptum non fuerit, in eo triſtitia, vel dolor non fuit.

10. Præterea. Secundum Auguſtinum XIV. de civit. Dei (cap. VI.) *cum diſſentimus ab eo quod nolentibus accidit, talis voluntas triſtitia eſt*. Sed in Chriſto nihil accidit quod ipſe noluerit. Ergo in Chriſto paſſio triſtitiæ, vel doloris non fuit.

11. Præterea. Nullus rationabiliter triſtatur, vel dolet niſi propter aliquam læſionem. Sed, ſicut probat Chryſoſtomus (homil. XXI. ad populum Anthioc. ante med.) *nullus læditur niſi a ſe ipſo*; quod quidem ſapientis non eſt. Cum ergo Chriſtus fuerit ſapientiſſimus, triſtitia in eo non fuit.

Sed contra eſt quod dicitur Marci XIV. 33. *Cœpit Ieſus pavere, & tædere, & mæſtus eſſe*.

Præterea. Auguſtinus dicit (XIV. de civit. Dei cap. VIII. & IX.) quod *recta voluntas non ſolum inculpabiles, verum laudabiles habet motus hos*. Sed in Chriſto fuit recta voluntas. Ergo in eo iſti motus fuerunt.

Præterea. In Chriſto fuerunt defectus huius vitæ qui perfectioni gratiæ non repugnant. Sed huiuſmodi paſſiones non repugnant perfectioni gratiæ, ſed magis a gratia cauſantur, ut patet per Auguſtinum XIV. de civitate Dei (cap. IX.) *hi enim affectus de amore bono, & de ſancta caritate veniunt*. Ergo huiuſmodi paſſiones in Chriſto fuerunt.

Reſpondeo dicendum, quod paſſiones iſtæ aliter ſunt in peccatoribus, aliter in iuſtis & perfectis, & imperfectis, aliter in Chriſto homine, aliter in primo homine, & beatis: in Angelis enim, & Deo omnino non ſunt: quia vis appetitiva ſenſibilis in eis non eſt, cuius ſunt motus huiuſmodi paſſiones.

Ad dictorum autem evidentiam ſciendum eſt, quod huiuſmodi paſſiones animi quatuor differentiis diſtingui poſſunt, ſecundum quam diſtinctionem magis vel minus proprie paſſionis rationem habent. Primo ex hoc quod aliquis afficitur paſſione animi per id quod eſt contrarium, ſive nocivum, vel per id quod eſt conveniens, & proficuum: & magis ſalvatur ratio paſſionis quando affectio ſequitur ex nocivo, quam ſi ſequatur ex proficuo, propter hoc quod paſſio importat quamdam tranſmutationem patientis a ſua naturali diſpoſitione in contrariam diſpoſitionem. Et inde eſt quod dolor, & triſtitia, & timor, & aliæ huiuſmodi paſſiones, quæ ſunt reſpectu mali, habent rationem paſſionis magis quam gaudium, & amor, & alia huiuſmodi, quæ ſunt reſpectu boni; quamvis in his ratio paſſionis ſalvetur, ſecundum quod cor per huiuſmodi dilatatur, vel accenditur, vel qualitercumque diſponitur aliter quam ſit eius communis diſpoſitio: unde ex huiuſmodi affectionibus aliquem mori contingit. Secundo per hoc quod paſſio totaliter e.. ab extrinſeco, vel eſt ab aliquo principio intrinſeco; magis tamen ſalvatur ratio paſſionis quando eſt ab extrinſeco, quam quando eſt ab intrinſeco. Ab extrinſeco quidem eſt quando paſſio ſubito concitatur ex occurſu alicuius convenientis, vel nocivi; ab intrinſeco autem quando ex ipſa voluntate paſſiones iſtæ cauſantur per modum qui eſt dictus; & tunc non ſunt ſubitæ, cum ſequantur iudicium rationis. Tertio ex hoc quod aliquid vel totaliter tranſmutatur, vel non totaliter. Quod enim aliqualiter alteratur, & non totaliter tranſmutatur, non ita proprie pati dicimus, ſicut quod totaliter in contrarium tranſmutatur: magis enim proprie dicimus hominem pati infirmitatem, ſi totum corpus eius infirmetur, quam ſi morbus accidat in aliqua eius parte. Tunc autem totaliter homo per huiuſmodi affectus tranſmutatur, quando non ſiſtunt in appetitu inferiori, ſed trahunt ad ſe & ſuperiorem; quando vero in ſolo appetitu inferiori ſunt, tunc homo immutatur eis quaſi ſecundum partem: unde ſic dicuntur propaſſiones, primo autem modo paſſiones. Quarto per hoc quod tranſmutatio eſt remiſſa, vel intenſa. Remiſſæ enim tranſmutationes minus proprie paſſiones vocantur: unde Damaſcenus dicit in III. Lib.

Digitized by Google

Lib. (cap. xx.) *Non omnes motus paſſivi paſſio vocantur, ſed qui ſunt vehementiores, & in ſenſum procedentes: qui enim ſunt parvi, & inſenſibiles, nondum paſſiones ſunt.*

Sciendum eſt ergo, quod in hominibus in ſtatu viæ, ſi ſunt peccatores, ſunt paſſiones reſpectu boni, & reſpectu mali non ſolum prævisæ, ſed ſubitæ, & intenſæ, & frequenter, & perfectæ: unde dicuntur paſſionum ſectatores in I. Ethicor. In iuſtis vero numquam ſunt perfectæ, quia ratio in eis numquam deducitur a paſſionibus; ſunt tamen vehementes in imperfectis, ſed in perfectis ſunt debiles, inferioribus viribus per habitum virtutum moralium refrenatis: habent tamen paſſiones non ſolum prævisas, ſed ſubitas, & non ſolum reſpectu boni, ſed reſpectu mali. In beatis vero, & in homine in primo ſtatu, & in Chriſto ſecundum ſtatum infirmitatis, huiuſmodi paſſiones numquam ſunt ſubitæ: eo quod propter perfectionem boni in eis, inferiorum virium ad ſuperiores nullus motus exurgit in appetitu inferiori niſi ſecundum dictamen rationis: unde dicit Damaſcenus in III. Lib. *Non præcedebant in Domino voluntatem naturalia; ſed volens eſurivit, volens timuit.* Et ſimiliter intelligendum eſt de beatis poſt reſurrectionem, & de hominibus in primo ſtatu. Sed hoc intereſt, quod in Chriſto non ſolum fuerunt paſſiones reſpectu boni, ſed reſpectu mali: habebat enim corpus paſſibile, & ideo ex imaginatione nocivi naturaliter paſſio timoris, & triſtitiæ, & huiuſmodi in eo poterant eſſe. Sed in primo ſtatu, & in beatis non poteſt eſſe apprehenſio alicuius ut nocivi; & ideo in eis non eſt paſſio niſi reſpectu boni, ſicut amor, gaudium, & huiuſmodi; non autem triſtitia, vel timor, aut ira, vel aliquid tale.

Sic ergo concedimus, veras paſſiones in Chriſto fuiſſe: unde dicit Auguſtinus XIV. de civit. Dei (cap. ix. circa med.) *Chriſtus hos motus certiſſime diſpenſationis gratia ita cum voluit ſuſcepit animo humano, ſicut cum voluit factus eſt homo.*

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet agens eſſe ſimpliciter præſtantius patiente, ſed ſecundum quid, ſcilicet inquantum eſt agens: & ſic nihil prohibet obiectum animæ Chriſti eſſe ea præſtantius, inquantum eſt activum, & anima Chriſti aliquam habet paſſivam potentiam.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum Auguſtinum IX. de civit. Dei (cap. iv.) circa hoc fuit contentio inter Stoicos & Peripateticos, quæ tamen magis videbatur eſſe ſecundum vocem quam ſecundum rem. Nam Stoici dicebant, huiuſmodi paſſiones nullo modo eſſe in animo ſapientis. Sapientem autem eum dicebant qui perfectus eſt in virtutibus, quaſi habens animi purgati virtutem. Peripatetici vero dicunt, has paſſiones animi in ſapientem cadere, ſed moderatas, rationique ſubiectas. Probat autem Auguſtinus (IX. de civit. Dei cap. iv.) ex cuiuſdam Stoici confeſſione, quod Stoici volebant huiuſmodi affectus ſubitos in animo ſapientis eſſe, ſine hoc tamen quod approbentur, vel quod eis conſentiatur. Quos quidem paſsiones non dicebant, ſed quaſi viſa, vel phantaſias. Unde patet quod ſecundum rem Stoici nihil aliud quam Peripatetici dicebant, ſed erat tantummodo in verbis diſſonantia: quia quod Peripatetici paſſiones nominabant, Stoici appellabant aliter. Sic ergo ſecundum Stoicorum ſententiam Macrobius (Lib. I. in ſomnium Scipionis paulo ante med.) & Plotinus (in Lib. de virtutibus cap. ii. & ſequent.) dicunt, paſſiones cum virtute purgati animi non eſſe, non quia non ſint aliqui ſubiti motus paſſionum in huiuſmodi virtuoſis, ſed quia nec rationem trahunt, nec adeo vehementes ſunt, quod pacem multum perturbent, ſecundum quod Philoſophus dicit in VII. Ethic. quod concupiſcentiæ in temperatis non ſunt fortes, ſicut ſunt in continentibus, quamvis in neutris ratio ad conſenſum trahatur. Vel poteſt dici, & melius, quod cum huiuſmodi paſſiones ex bono, & malo oriantur, diſtinguendæ ſunt ſecundum differentiam bonorum, & malorum. Sunt enim quædam bona, & mala naturalia, ſicut cibus, potus, ſanitas, vel ægritudo corporis, & alia huiuſmodi; quædam vero non naturalia, ſicut divitiæ, honores, & alia huiuſmodi, circa quæ vita civilis verſatur. Diſtinguunt autem Plotinus, & Macrobius (locis nunc cit.) virtutes purgati animi contra virtutes politicas. Ex quo patet quod virtutes purgati animi ponuntur in illis qui totaliter ſunt a civili converſatione remoti, ſoli contemplationi ſapientiæ vacantes. Et ideo in eis non ſequuntur aliquæ paſſiones ex bonis, vel malis civilibus; non tamen ſunt immunes ab illis paſſionibus quæ ſequuntur bona, vel mala naturalia.

Ad tertium dicendum, quod quidquid cau-

cauſatur ex debili cauſa, poteſt ex fortiori cauſa cauſari. Aeſtimatio autem cauſata eſt fortior cauſa ad excitandas paſſiones quam ſuſpicio: unde Damaſcenus poſuit illud minimum ex quo poteſt cauſari paſſio, per hoc dans intelligere, quod ex fortiori cauſa fortius cauſatur.

Ad quartum dicendum, quod ſecundum Auguſtinum XIV. de civit. Dei (cap. IX. a med.) impaſſibilitas dupliciter dicitur: uno modo ſecundum quod privat affectiones quæ accidunt contra rationem, & mentem perturbant; alio modo ſecundum quod excludit omnem affectum. Accipitur ergo paſſio in prædicta auctoritate ſecundum quod primæ impaſſibilitati opponitur, non autem ſecundum quod opponitur ſecundæ, & ſic ſolummodo in Chriſto fuit.

Ad quintum dicendum, quod Chriſtus ſecundum animam intellectivam fuit Angelis ſuperior, habuit tamen appetitum ſenſitivum, ſecundum quem paſſiones ei ineſſe poterant, quem Angeli non habent.

Ad ſextum dicendum, quod in primo homine fuerunt aliquæ paſſiones, ut gaudium, & amor, quæ ſunt reſpectu boni, non autem dolor, vel timor, quæ ſunt reſpectu mali: & hæc ad præſentem infirmitatem pertinent, quam Adam non habuit; Chriſtus autem voluntarie aſſumpſit.

Ad ſeptimum dicendum, quod in Chriſto fuit vera læſio corporis, & verus ſenſus læſionis: ipſe enim ſecundum Divinitatem eſt ſummum bonum, cui nihil ſubtrahi poteſt, non autem ſecundum corpus. Verbum autem Hilarii, ut quidam dicunt, poſtmodum eſt ab ipſo retractatum. Vel poteſt dici, quod ideo dicit, Chriſtum ſenſum pœnæ non habuiſſe, non quia pœnam non ſenſerit, ſed quia ſenſus iſte non pervenit uſque ad rationem immutandam.

Ad octavum dicendum, quod ex hoc ipſo quod anima glorificata eſt ſecundum communem curſum, corpus ei unitum glorioſum efficitur, & impaſſibile læſionis: unde dicit Auguſtinus in epiſtola ad Dioſcorum: *Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex eius pleniſſima beatitudine, quæ in fine temporum Sanctis promittitur, redundet in inferiorem naturam, quod eſt corpus, non beatitudo quæ fruentis, & intelligentis eſt propria, ſed plenitudo ſanitatis, & incorruptionis vigor.* Sed Chriſtus in ſua poteſtate habens animam ſuam, & corpus, propter virtutem Divinitatis ex quadam diſpenſatione & habebat in anima beatitudinem, & in corpore paſſibilitatem. Verbo permittente corpori id quod eſt ſibi proprium, ut Damaſcenus dicit (Lib. III. cap. XV. a med. & XVIII. & XIX.) unde ſingulare fuit in Chriſto ut ex plenitudine beatitudinis animæ non redundaret gloria in corpus.

Ad nonum dicendum, quod bonum hominis, Stoici non appellabant niſi illud quo homines boni dicuntur, ſcilicet virtutes animi. Reliqua vero, ſicut corporalia, & ea quæ ſunt fortunæ exterioris, non appellabant bona, ſed commoda; quæ tamen Peripatetici bona appellabant, ſed minima, virtutes autem maxima bona: quæ differentia non erat niſi ſecundum nomina. Sicut enim ex minimis bonis ſecundum Peripateticos, ita ex commodis ſecundum Stoicos aliqui motus in animo ſapientis oriuntur, licet non rationem perturbantes. Et ſic non eſt verum quod in animo ſapientis ex ſolo defectu virtutis poſſit triſtitia oriri.

Ad decimum dicendum, quod quamvis læſio corporis in Chriſto non fuerit nolente ratione, fuit tamen contra appetitum ſenſualitatis; & ſic fuit ibi triſtitia.

Ad undecimum dicendum, quod Chryſoſtomus loquitur de læſione qua aliquis efficitur miſer, qua ſcilicet privatur bono virtutis. Non autem ex ſola tali læſione paſſio triſtitiæ in ſapientem oritur, ut dictum eſt. Unde ratio non ſequitur.

ARTICULUS IX.

Utrum doloris paſſio fuerit in anima Chriſti quantum ad ſuperiorem rationem.

III. Part. quaſt. XLVI. *art.* 7.

NOno quæritur, utrum paſſio doloris fuerit in anima Chriſti quantum ad ſuperiorem rationem. Et videtur quod non. Tunc enim homo conturbari dicitur, & a paſſione deduci, quando commotio paſſionis uſque ad rationem pertingit. Perturbari autem, & a paſſione deduci, non eſt alicuius ſapientis. Cum ergo Chriſtus fuerit ſapientiſſimus, videtur quod in ipſo dolor uſque ad ſuperiorem rationem non pervenerit.

2. Præterea. Unaquæque potentia delectari dicitur ſecundum convenientiam pro-

Digitized by Google

proprii obiecti. Ergo & dolor alicui potentiæ attribui non debet niſi propter nocumentum quod accidit ex parte obiecti. Sed reſpectu rerum æternarum, quæ ſunt ſuperioris rationis obiecta, Chriſtus nullum defectum, vel impedimentum patiebatur. Ergo in ſuperiori ratione Chriſti, paſſio doloris oon ſuit.

3. Præterea. Secundum Auguſtinum XIV. de civitate Dei (cap. VII. in fio.) dolor pertinet ad corporales paſſiones. Ergo dolor uon pertinet ad animam, niſi ſecundum quod eſt corpori coniuncta. Sed ſecundum rationem ſuperiorem anima corpori non coniungitur, cum ſecundum Philoſophum in III. de Anima (comm. VI.) intellectus nullius corporis actus ſit. Ergo in ratione ſuperiori dolor eſſe non poteſt.

4. Sed dicendum, quod ratio ſuperior non coniungitur corpori per operationem, coniungitur tamen ei ut forma. Sed contra. Secundum Philoſophum in Lib. de ſomn. & vig. (cap. I. ante med.) eiuſdem eſt potentia, & actio. Si ergo actus intellectus eſt animæ abſque communicatione corporis, & potentia intellectiva erit animæ non ſecundum quod coniungitur corpori; & ita ratio ſuperior non erit corpori cooiuocta ut forma.

5. Præterea. Secundum Damaſcenum (Lib. II. cap. XXII.) paſſio eſt motus irrationalis animæ, & appetitivæ. Sed dolor, & triſtitia, & huiuſmodi ſunt quædam paſſiones. Ergo in parte ſuperioris rationis non fuerunt in Chriſto.

6. Præterea. Secundum Auguſtinum XIV. de civitate Dei (cap. VI.) dolor, vel triſtitia eſt eorum quæ nobis nolentibus accidunt. Sed Chriſtus per ſuperiorem rationem volebat ſuam paſſionem corporalem, neque aliquid contra eius voluntatem accidit, quæ perfectiſſime divinæ voluotati erat conſormis. Ergo in ſuperiori ratione in Chriſto triſtitia, vel dolor non fuit.

7. Sed dicendum, quod ratio ſuperior ut ratio volebat corporis paſſionem, non autem ut natura. Sed contra. Eadem potentia eſt ratio ut eſt conſiderata, & ut natura: diverſa eoim conſideratio ſubſtantiam rei noo variat. Si ergo ratio ſuperior ut ratio aliquid volebat, & ut natura nolebat, eadem potentia ſimul & ſemel aliquid volebat, & nolebat; quod eſt impoſſibile.

8. Præterea. Secundum Philoſophum (I. Topic. cap. XIII.) *delectationi qua eſt in conſiderando, nulla triſtitia eſt oppoſita, vel contraria*. Delectatio autem ſuperioris rationis eſt in contemplando æterna. Ergo in ea non poteſt eſſe aliquis dolor, vel triſtitia: hæc enim triſtitia, ſive dolor delectationi contemplativæ opponeretur; & ita in anima Chriſti ſecundum ſuperiorem rationem paſſio doloris, vel triſtitiæ ooo fuit.

1. Sed contra eſt quod in Pſal. lxxv. dicitur: *Repleta eſt malis anima mea*: Gloſſa (ibi ex Auguſt.) „ non vitiis, „ ſed doloribus. “ Ergo in qualibet parte animæ Chriſti fuit dolor, & ita in ſuperiori ratione.

2. Præterea. Satisfactio reſpondet culpæ. Sed Chriſtus ſua paſſione ſatisfecit pro culpa primi hominis. Cum ergo culpa illa pervenerit uſque ad ſuperiorem rationem, & paſſio Chriſti ad ſuperiorem rationem debuit pervenire.

3. Præterea. Ut dicit Gloſſa ſuper illud, *Repleta eſt malis anima mea*, anima dolendo compatitur corpori cui unitur. Sed ratio ut ratio dicit reſpectum ad corpus: quod patet ex hoc quod in Angelis, qui non habent corpora ſibi naturaliter unita, noo dicimus ratiooem, ſed intellectum, in animabus autem corporibus unitis dicimus rationem. Ergo in ſuperiori ratione, ut eſt ratio, fuit dolor paſſionis Chriſti.

4. Præterea. Tota anima ſecundum Auguſtinum (VI. de Trinit. cap. VI. non procul a fin.) eſt in toto corpore. Ergo quælibet pars eius eſt corpori unita. Sed ratio ſuperior ut ratio eſt quædam pars animæ. Ergo eſt corpori unita, & ita compatitur per dolorem corpori compatienti.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex prædictis (art. 2. huius quæſt.) patet, duplex eſt paſſio, qua anima per accidens patitur: una corporalis, quæ incipit a corpore, & terminatur ad animam ſecundum quod eſt corpori unita; alia vero eſt paſſio animalis, quæ cauſatur ex hoc quod anima aliquid apprehendit ex quo appetitus movetur, cuius motum ſequitur quædam tranſmutatio corporalis. Loquendo ergo de prima paſſione, ad quam pertinet dolor ſecundum Auguſtinnm (XIV. de civit. Dei cap. VII. in fin.) ſic dicendum eſt, quod dolor paſſionis Chriſti quodammodo fuit in ſuperiori ratione ipſius, & quodammodo non. Sunt enim duo in dolore, ſcilicet læſio, & læſionis experimentalis perceptio: læſio quidem principaliter eſt in corpore, ſed conſequenter

in

in anima inquantum corpori unitur. Unitur autem anima corpori per ſuam eſſentiam: in eſſentia vero animæ omnes potentiæ radicantur: & ſecundum hoc illa læſio ad animam, & ad omnes partes eius in Chriſto pertinebat, etiam ad ſuperiorem rationem, ſecundum quod in eſſentia animæ fundatur. Experimentalis autem perceptio læſionis ad ſolum ſenſum tactus pertinet, ut ſupra (art. 3. huius quæſt.) dictum eſt. Loquendo vero de paſſione animali, in illa ſola parte animæ poteſt eſſe triſtitia, quæ eſt paſſio animalis proprie, ex cuius obiecto triſtitia contingit, per cuius apprehenſionem & appetitus triſtitia contingit. Ex obiecto autem ſuperioris rationis in anima Chriſti nulla ratio triſtitiæ accidere poterat, ſcilicet ex parte æternorum, quibus perfectiſſime fruebatur: & ideo triſtitia animalis in ſuperiori ratione animæ Chriſti eſſe non potuit.

Patiebatur ergo ſuperior ratio in Chriſto dolore corporali, ſecundum quod in eſſentia animæ radicatur; non autem patiebatur triſtitia animali, ſecundum quod per actum proprium ad æterna conſpicienda reſpiciebat.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc homo perturbatur, & a paſſione deducitur, quando ratio in propria operatione ſequitur inclinationes paſſionis, conſentiendo, & eligendo: dolor autem corporalis non pervenit ad ſuperiorem rationem animæ Chriſti, immutando eius propriam rationem, ſed ſolummodo ut radicatur in eſſentia, ut dictum eſt (in corp. art.) & ideo ratio non ſequitur.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis dolor non fuerit in ſuperiori ratione animæ Chriſti per comparationem ad proprium obiectum, fuit tamen in ea ſecundum quod comparatur ad propriam radicem, quæ eſt animæ eſſentia.

Ad tertium dicendum, quod potentia poteſt eſſe actus corporis dupliciter. Uno modo inquantum eſt potentia quædam; & ſic dicitur eſſe actus corporis, inquantum informat aliquod organum corporale ad actum proprium exequendum, ſicut potentia viſiva perficit oculum ad exequendum actum viſionis: & ſic intellectus non eſt actus corporis. Alio modo ratione eſſentiæ in qua fundatur; & ſic tam intellectus, quam aliæ potentiæ corpori coniunguntur ut forma, inquantum ſunt in anima, quæ per ſui eſſentiam eſt corporis forma.

Ad quartum dicendum, quod illa obiectio procedit ſecundum rationem potentiæ non autem ſecundum quod in eſſentia animæ radicatur.

Ad quintum dicendum, quod Damaſcenus loquitur de paſſione animali: quæ quidem paſſio ſicut in proprio ſubiecto eſt in appetitiva ſenſuali, ſed eſt in apprehenſiva quaſi cauſaliter, inquantum ex obiecto apprehenſo motus paſſionis in appetitiva conſurgit. Sunt autem & in appetitu ſuperiori aliquæ operationes conſimiles paſſionibus inferioris appetitus, ratione cuius ſimilitudinis nomina paſſionum aliquando Angelis, vel Deo attribuuntur, ut Auguſtinus dicit IX. de civ. Dei (cap. IX. circa fin.) Et per hunc modum quandoque triſtitia dicitur eſſe in ſuperiori ratione quantum ad apprehenſivam, & appetitivam. Sic tamen non dicimus fuiſſe dolorem in ſuperiori ratione animæ Chriſti, ſed ſecundum quod in eſſentia animæ radicatur, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſextum dicendum, quod obiectio illa probat, in ratione ſuperiori non fuiſſe dolorem, ſecundum quod per propriam operationem ad ſuum obiectum comparatur: ſic enim nihil ea nolente accidit.

Ad ſeptimum dicendum, quod diſtinctio illa qua diſtinguitur ratio ut ratio, & ratio ut natura, dupliciter poteſt intelligi. Uno modo ita quod ratio ut natura dicatur ratio ſecundum quod eſt (a) naturæ creaturæ rationalis, prout ſcilicet fundata in eſſentia animæ dat eſſe naturale corpori; ratio vero ut ratio dicatur ſecundum id quod eſt proprium rationis inquantum eſt ratio; & hoc eſt actus eius, quia potentiæ definiuntur per actus. Quia igitur dolor non eſt in ſuperiori ratione prout ſecundum actum proprium comparatur ad obiectum, ſed ſecundum quod in eſſentia animæ radicatur; ideo dicitur, quod ſuperior ratio patiebatur dolorem ut natura, non autem ut ratio. Et eſt ſimile de viſo, qui fundatur ſuper tactum, inquantum organum viſus eſt organum tactus. Unde dupliciter viſus poteſt pati læſionem: uno modo per actum proprium, ſicut cum ab excellenti luce viſio obtunditur; & hæc eſt paſſio viſus ut viſus: alio modo prout fundatur in tactu, ut cum oculus pungitur, vel aliquo calore diſſolvitur; & hoc non eſt paſſio viſus ut eſt viſus, ſed ut eſt quidam tactus. Alio modo poteſt intelligi prædicta diſtinctio, ut dicamus rationem ut naturam intelli-

gi,

(a) *Al. deeſt* naturæ.

gi, ſecundum quod ratio comparatur ad ea quæ naturaliter cognoſcit, vel appetit; rationem vero ut rationem, ſecundum quod per quamdam collationem ordinatur ad aliquid cognoſcendum, vel appetendum, eo quod rationis eſt proprium conferre. Sunt enim quædam quæ ſecundum ſe conſiderata ſunt fugienda, appetuntur vero ſecundum ordinem ad aliud; ſicut fames, & ſitis ſecundum ſe conſiderata ſunt fugienda; prout autem conſiderantur ut utilia ad ſalutem animæ, vel corporis, ſic appetuntur: & ſic ratio ut ratio de eis gaudet, ratio vero ut natura de eis triſtatur. Ita etiam paſſio corporalis Chriſti in ſe conſiderata fugienda erat: unde ratio ut natura de ea contriſtabatur, & eam nolebat: prout vero ordinabatur ad ſalutem humani generis, ſic bona erat, & appetibilis; & ſic ratio ut ratio eam volebat, & inde gaudebat. Sed hoc non poteſt referri ad rationem ſuperiorem, ſed ad inferiorem tantum, quæ his quæ ſunt corporis, intendit ſicut proprio obiecto: unde in paſſiones corporis poteſt ferri & abſolute, & cum collatione. Sed ratio ſuperior non intendit his quæ ſunt corporis, ſicut obiectis, ſic enim intendit ſolis æternis; ad corporalia vero reſpicit de eis iudicando per rationes æternas, quibus non ſolum conſpiciendis, ſed conſulendis intendit. Et ita ratio ſuperior non reſpiciebat ad corporis paſſionem in Chriſto niſi in ordine ad rationes æternas, ſecundum quas de ea gaudebat, inquantum erat Deo placita. Unde nullo modo ratione propriæ operationis triſtitia, vel dolor in ſuperiori ratione cadebat. Non autem eſt inconveniens ut eadem potentia idem velit in ordine ad alterum, quod non vult ſecundum ſe: quia poteſt eſſe quod id quod non eſt in ſe bonum, ex ordine ad alterum accipiat quamdam bonitatem; quamvis hoc non habeat locum in ſuperiori ratione in Chriſto, reſpectu paſſionis corporis, ad quam non ordinatur niſi ut ad volitam, ut ex dictis patet.

Ad octavum dicendum, quod conſideratio poteſt cauſare delectationem dupliciter. Uno modo ex parte operationis, quæ eſt conſideratio; & ſic delectationi quæ eſt in conſiderando, nulla triſtitia opponitur, vel contrariatur: quia huic conſiderationi quæ eſt cauſa delectationis, non eſt aliqua conſideratio contraria, quæ ſit cauſa triſtitiæ, omnis enim conſideratio delectabilis eſt. Non ſic autem eſt ex parte ſenſus: quia ſecundum operationes ſenſus contingit & triſtitia, & dolor, ſicut ex tactu convenientis delectamur, ex tactu autem nocivi dolemus. Alio modo facit delectationem ex parte conſiderati, inquantum ſcilicet aliquid conſideratur ut bonum, vel ut malum. Et ſic ex conſideratione poteſt accidere delectatio, & triſtitia contraria: ſic enim & ipſum non intelligere triſtitiam cauſat, inquantum conſideratur ut quoddam malum; ſecundum ſe vero non cauſat niſi negationem delectationis. Non tamen hoc modo dicimus dolorem eſſe in ſuperiori ratione animæ Chriſti, ſed prout in eſſentia animæ radicatur.

Ad id vero quod primo in contrarium obiicitur, dicendum, quod Gloſſa non dicit, quod anima Chriſti ſit repleta triſtitia, ſed quod eſt repleta doloribus, ſecundum quod compatitur corpori: & ſic non oportet quod paſſio doloris pertineat ad rationem ſuperiorem, niſi ſecundum quod eſt in eſſentia animæ, ſic enim corpori unitur.

Ad ſecundum dicendum, quod paſſio Chriſti non eſſet ſatisfactoria, niſi inquantum eſt voluntarie ex caritate ſuſcepta: & ſic non oportet quod dolor ſit in ſuperiori parte rationis Chriſti reſpectu propriæ operationis, ſicut in Adam fuit culpa per operationem ſuperioris rationis: quia ipſe motus caritatis patientis, qui eſt in ſuperiori parte rationis, reſpondet in ſatisfactione ad id quod fuit in culpa ſecundum ſuperiorem rationem.

Ad tertium dicendum, quod in ratione duo intelliguntur, ſcilicet participatio quædam intellectualis veritatis, & iterum intellectus obumbratio, vel defectus. Defectus ergo intellectualis virtutis conſequitur animam, ſecundum quod unibilis eſt corpori; ſed intellectualis virtus ineſt ei, ſecundum quod non eſt ſub corpore depreſſa, ſicut aliæ formæ materiales. Et ideo cum operatio rationis inſit animæ, ſecundum quod participat virtutem intellectualem, non exercetur talis operatio corpore mediante.

Ad quartum dicendum, quod ratio ut ratio non nominat aliquam potentiam (a) diſtinctam a ratione ut natura eſt, ſed nominat quemdam modum conſiderandi ipſam potentiam. Quamvis autem ſecundum aliquem modum conſiderandi paſſio non pertineat ad aliquam potentiam animæ, non tamen excluditur quin anima patiatur.

(a) *Al.* ab alia diſtinctam a ratione &c.

Digitized by Google

ARTICULUS X.

Utrum per dolorem paſſionis, qui in ſuperiori ratione Chriſti erat, gaudium fruitionis impediretur, & e contra.

III. Part. quaſt. XLVI. *art.* 8.

DEcimo quæritur, utrum per dolorem paſſionis, qui erat in ſuperiori ratione Chriſti, impediretur gaudium fruitionis, & e converſo. Et videtur quod ſic. Beatitudo enim magis proprie eſt in anima quam in corpore. Sed corpus non poteſt dici beatum, vel glorioſum ſimul dum patitur: quia impaſſibilitas ad gloriam corporis pertinet. Ergo nec in ratione ſuperiori Cbriſti potuit eſſe ſimul paſſio doloris, & gaudium fruitionis.

2. Præterea. Philoſophus dicit in VII. Ethic. (cap. XIII. & XIV.) quod *delectatio qualibet expellit triſtitiam contrariam; ſi autem vehemens ſit, expellit omnem triſtitiam*. Sed delectatio qua ſuperior ratio animæ Cbriſti fruebatur Divinitate, fuit vehementiſſima. Ergo expulit a Chriſto omnem triſtitiam, & dolorem.

3. Præterea. Ratio ſuperior limpidius contemplatur quam Paulus in raptu. Sed ex veri contemplatione anima Pauli abſtracta fuit a corpore non ſolum quantum ad operationem rationis, ſed etiam quantum ad operationes ſenſibiles. Ergo & Chriſtus nec ſecundum rationem, nec ſecundum ſenſum, aliquem dolorem ſuſtinuit.

4. Præterea. Ex forti cauſa ſequitur fortis effectus. Sed operatio animæ eſt cauſa corporalis immutationis, ſicut patet quod ex imaginatione terribilium, vel delectabilium corpus diſponitur ad frigus, vel ad calorem. Cum ergo in anima quantum ad ſuperiorem rationem fuerit vehementiſſimum gaudium, videtur quod corpus fuerit ex hoc gaudio immutatum, & ita dolor non potuit eſſe nec in corpore, nec in ſuperiori ratione, ſecundum quod eſt corpori unita.

5. Præterea. Viſio Dei in ſua eſſentia eſt efficacior quam viſio Dei in ſubiecta creatura. Sed viſio qua Moyſes vidit Deum in ſubiecta creatura, fecit ut non affligeretur fame quadragenario ieiunio. Ergo multo fortius viſio Dei in ſua eſſentia, quæ Chriſto conveniebat ſecundum ſuperiorem rationem, omnem corporalem afflictionem removit; & ſic idem quod prius.

6. Præterea. Idem quod eſt in ſummo, a quo tamen poteſt fieri receſſus, non patitur contrarii permixtionem, ſicut calor ignis, qui eſt in ſummo, non patitur permixtionem frigoris, quamvis calor ille ſit tranſmutabilis. Sed gaudium fruitionis fuit in ſuperiori ratione in ſummo, etiam immutabiliter. Ergo non fuit ibi aliqua permixtio doloris.

7. Præterea. Homo beatificatur & ſecundum animam, & ſecundum corpus: utramque autem beatitudinem per peccatum amiſit. In Chriſto autem fuit reſtituta humana natura ad beatitudinem animæ, quæ conſiſtit in hoc quod ſuperior ratio Divinitate fruebatur. Ergo multo magis fuit reſtituta ad beatitudinem corporis, quæ minus eſt; & ita etiam nec ſecundum corpus in eo dolor fuit, & ſic nec in ratione ſuperiori, ſecundum quod corpori unitur.

8. Præterea. Sicut anima Chriſti unitur Verbo, ita & caro eius. Sed ſi caro eius eſſet glorificata per unionem ad Verbum, non poſſet in ea eſſe aliquis dolor. Ergo cum ſuperior ratio ſit beatificata per unionem ad Verbum, non poterat in ea eſſe aliquis dolor.

9. Præterea. Secundum Auguſtinum XII. ſuper Geneſim ad litteram (cap. XXIV.) gaudium, & dolor per eſſentiam ſunt in anima. Gaudium autem, & dolor ſunt contraria. Cum ergo contraria non poſſint eſſe in eodem ſecundum eſſentiam, videtur quod in ſuperiori parte rationis non ſimul potuerit eſſe gaudium fruitionis, & dolor paſſionis.

10. Præterea. Dolor ſequitur ex apprehenſione nocivi, gaudium ex apprehenſione convenientis. Sed non eſt poſſibile ſimul apprehendere nocivum, & conveniens: quia contingit unum ſolum intelligere ſecundum Philoſophum. Ergo in ratione ſuperiori non potuit eſſe ſimul dolor, & gaudium.

11. Præterea. Maius poſſe habet in natura integra ratio ſupra ſenſualitatem quam in natura corrupta ſenſualitas ſupra rationem. Ergo multo fortius in Chriſto, in quo natura humana fuit integra, ratio trahebat poſt ſe ſenſualitatem. Sed tota ſenſualitas erat particeps gaudii fruitionis, quod erat in ratione: ex quo videtur quod anima Chriſti totaliter erat expers doloris.

12. Præterea. Maior eſt infirmitas contracta quam aſſumpta; & ſimiliter potior eſt unio in perſona quam unio per gratiam. Sed in tribus pueris, qui habebant in-

Digitized by Google

infirmitatem contractam, unio Dei per gratiam, eorum corpora a læſione ignis impaſſibilia ſervavit. Ergo multo fortius in Chriſto, qui non habuit niſi infirmitatem aſſumptam, unio in perſona Verbi Dei, & fruitio ipſius conſervavit rationem immunem a dolore paſſionis.

13. Præterea. Gaudium fruitionis in ſuperiori ratione eſt per hoc quod ad Deum convertitur; dolor autem paſſionis per hoc quod convertitur ad corpus: quia ſimplex ad quod convertitur, totum convertitur. Ergo in ratione ſuperiori Chriſti non potuit eſſe ſimul gaudium fruitionis, & dolor paſſionis.

14. Sed dicendum, quod in Chriſto fuit duplex ſtatus, ſcilicet viatoris, & comprehenſoris; & ſecundum hos duos ſtatus ſic potuit ineſſe ei gaudium fruitionis, & dolor paſſionis. Sed contra. Duplex ſtatus Chriſti nec aufert contrarietatem quæ eſt inter gaudium & dolorem, nec ſubiectum gaudii, & doloris diverſificat. Contraria autem non poſſunt eſſe in eodem ſubiecto. Ergo duplex ſtatus Chriſti non facit quod ſimul poſſit ineſſe ei ſecundum ſuperiorem rationem dolor, & gaudium.

15. Præterea. Status viatoris, & comprehenſoris aut ſunt contrarii, aut non. Si ſunt contrarii, ergo ſimul ineſſe Chriſto non poſſunt. Si autem non ſunt contrarii, cum contrariorum ſint contrariæ cauſæ, videtur quod duplex ſtatus non poſſit eſſe cauſa per quam Chriſto ſimul inſint gaudium, & dolor, quæ ſunt contraria.

16. Præterea. Quando una potentia intenditur in ſuo actu, alia ab actu retrahitur. Multo ergo fortius quando una potentia eſt intenſa in uno actu, retrahitur ipſa ab alio. Sed in ratione ſuperiori fuit gaudium intenſum. Ergo per hoc omnino a dolore retrahebatur.

17. Sed dicendum, quod dolor erat materialis reſpectu gaudii: unde per dolorem gaudium non impediebatur. Sed contra. Dolor erat de paſſione corporis, gaudium erat de viſione Dei. Ergo dolor paſſionis non erat materialis reſpectu gaudii fruitionis; & ſic dolor, & gaudium in ratione ſuperiori Chriſti ſimul eſſe non potuerunt.

Sed contra. Secundum proportionem cauſarum eſt proportio effectuum. Sed unio animæ Chriſti ad corpus erat cauſa doloris, unio autem eius ad Divinitatem erat cauſa gaudii: hæ autem duæ uniones non ſe impediunt. Ergo in Chriſto fuit ſimul dolor paſſionis, & gaudium fruitionis.

Præterea. Chriſtus in eodem inſtanti fuit verus viator, & comprehenſor. Ergo habuit ea quæ ſunt viatoris, & comprehenſoris. Sed comprehenſoris eſt de divina fruitione intenſe gaudere, viatoris autem eſt corporales dolores ſentire. Ergo in Chriſto ſimul fuit dolor paſſionis, & gaudium fruitionis.

Reſpondeo dicendum, quod in Chriſto duo prædicta, ſcilicet gaudium fruitionis, & dolor corporalis paſſionis, ſe nullatenus impedierunt.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod ſecundum naturæ ordinem propter colligantiam virium animæ in una eſſentia & animæ, & corporis in uno eſſe compoſiti, vires ſuperiores, & inferiores, & etiam corpus invicem in ſe effluunt quod in aliquo eorum ſuperabundat: & inde eſt quod ex apprehenſione animæ transmutatur corpus ſecundum calorem, & frigus, & quandoque uſque ad ſanitatem, & ægritudinem, & uſque ad mortem: contingit enim aliquem ex gaudio, vel triſtitia, vel amore mortem incurrere. Et inde eſt quod ex ipſa gloria animæ fit redundantia in corpus glorificandum, ut patet per auctoritatem Auguſtini ſupra inductam (art. 8. in ſol. ad 9. argum.) & ſimiliter eſt e converſo, quod transmutatio corporis in animam redundat. Anima enim coniuncta corpori eius complexiones imitatur ſecundum amentiam, vel docilitatem, & alia huiuſmodi, ut dicitur in Lib. ſex principiorum (cap. IV. & eſt de *quando* non procul a fin. inter opera Ariſt.) Similiter ex viribus ſuperioribus fit redundantia in inferiores; ut cum ad motum voluntatis intenſum ſequitur paſſio in ſenſuali appetitu, & ex intenſa contemplatione retrahuntur, vel impediuntur vires animales a ſuis actibus: & e converſo ex viribus inferioribus fit redundantia in ſuperiores; ut cum ex vehementia paſſionum in ſenſuali appetitu exiſtentium obtenebratur ratio, ut iudicet quaſi ſimpliciter bonum id circa quod homo per paſſionem afficitur.

In Chriſto autem ſecus eſt: nam propter divinam virtutem Verbi, eius voluntati ſubiectus erat ordo naturæ: unde poterat hoc contingere ut non fieret prædicta redundantia ſive ex anima in corpus, vel e converſo, ſive ex ſuperioribus viribus in inferiores, vel e converſo, virtute Verbi id faciente, ut comprobaretur

veritas humanæ naturæ quantum ad ſingulas partes eius, ut decenter impleretur quantum ad omnia noſtræ reparationis myſterium. Unde dicit Damaſcenus in III. Lib. (cap. xv. a med. & cap. xvII. & xIx.) *Movebatur ſecundum conſequentiam naturæ, Verbo volente, & permittente diſpenſative pati, & operari quæcumque propria, ut per omnia naturæ credatur veritas.*

Sic ergo patet quod cum in ratione ſuperiori eſſet ſummum gaudium, inquantum per eius operationem anima Deo fruebatur, ipſum gaudium in ſuperiori ratione perſiſtebat, & non derivabatur ad inferiores vires animæ, nec ad corpus; alias nullus dolor, nec paſſio in eo eſſe potuiſſet. Et ſic effectus fruitionis non pervenit ad eſſentiam animæ, inquantum eſt forma corporis, nec inquantum eſt radix inferiorum virium: ſic enim & ad corpus, & ad inferiores vires perveniſſet, ut accidit in beatis poſt reſurrectionem. Similiter dolor, qui erat ex læſione corporis in ipſo corpore, & eſſentia animæ ſecundum quod eſt forma corporis in inferioribus viribus, non poterat pervenire ad ſuperiorem rationem, ſecundum quod per actum ſuum in Deum convertitur, ut per hoc ipſa converſio aliqualiter impediretur.

Relinquitur igitur quod ſuperiorem rationem attingebat ipſe dolor, inquantum in eſſe animæ radicatur, & erat ibi gaudium ſummum, inquantum per actum ſuum Deo fruebatur: & ſic ipſum gaudium conveniebat rationi ſuperiori per ſe, quia per actum proprium; dolor autem quaſi per accidens, quia ratione eſſentiæ animæ, in qua fundatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Deus eſt bonum, & vita animæ, ita anima eſt bonum, & vita corporis; non autem e converſo quod corpus ſit bonum animæ. Paſſibilitas autem eſt quoddam impedimentum, vel nocumentum reſpectu unionis animæ ad corpus. Et ideo corpus non poteſt eſſe beatum ſuo modo paſſibile exiſtens, utpote impedimentum habens reſpectu participationis ſummi boni, propter quod impaſſibilitas pertinet ad gloriam corporis. Animæ vero beatitudo tota conſiſtit in fruitione ſummi boni, quod eſt Deus: unde anima quæ fruitur Deo, perfecte eſt beata, etiam ſi contingat quod ſit paſſibilis ex parte illa qua corpori unitur, ſicut accidit in Chriſto.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc quod gaudium vehemens expellat omnem triſtitiam etiam non contrariam, contingit ex redundantia virium in invicem, quæ in Chriſto non fuit, ut dictum eſt (in corp. art.) & hac ratione ex vehementia contemplationis ipſius Pauli inferiores vires a ſuis actibus ſunt abſtractæ.

Unde patet ſolutio ad tertium.

Et hac etiam ratione ex operatione animæ contingit aliqua immutatio in corpore: ex quo patet ſolutio ad quartum.

Inde eſt quod Moyſes ſiti, & fame nullo modo, vel minus affligebatur ex contemplatione, quamvis videret Deum in ſubiecta creatura: & ſic patet ſolutio ad quintum.

Ad ſextum dicendum, quod in Chriſto nulla permixtio facta eſt gaudii, & doloris. Nam gaudium fuit in ſuperiori ratione ex illa parte qua eſt principium ſui actus, ſic enim Deo fruebatur; dolor vero non erat in ipſa, niſi ſecundum quod læſio corporis attingebat eam ut actum corporis, mediante eſſentia, in qua radicatur; ita tamen quod actus rationis ſuperioris nullatenus impediebatur: & ſic erat & purum gaudium, & purus dolor, & ſic utrumque in ſummo.

Ad ſeptimum dicendum, quod ex quadam diſpenſatione factum eſt ut Chriſto a principio ſuæ conceptionis gloria animæ, non autem corporis conferretur, ut ſcilicet per gloriam animæ communicet cum Deo, per paſſibilitatem corporis ſimilis eſſet nobis; & ſic eſſet conveniens mediator Dei & hominum, in gloriam nos adducens, & ſuam paſſionem ex parte noſtra Deo offerens, ſecundum illud Hebr. II. 10. *Decebat eum qui multos filios in gloriam adduxerat, per paſſionem conſummari.*

Ad octavum dicendum, quod anima Chriſti fuit coniuncta Verbo dupliciter: uno modo per actum fruitionis, & hæc unio fecit eam beatam; alio modo per unionem, & ex hac non habuit rationem beatitudinis, ſed ex hac habuit quod eſſet anima Dei. Si autem ponatur animam fuiſſe aſſumptam in unitate perſonæ ſine fruitione, non eſſet beata proprie loquendo: quia nec ipſe Deus beatus eſt niſi per hoc quod ſe ipſo fruitur. Corpus igitur Chriſti non ex hoc ipſo glorioſum eſt, quod eſt a Filio Dei in unitate perſonæ aſſumptum, ſed ſolum ex hoc quod ex anima in ipſum gloria deſcendit, quod quidem ante paſſionem non erat glorioſum.

Ad nonum dicendum, quod contraria eſſe

eſſe in eodem per ſe, eſt impoſſibile; contingit tamen eſſe contrarios motus in eodem, ita quod unus motuum conveniat ei per ſe, & alius per accidens, ſicut cum aliquis in navi deambulans fertur in contrarium eius ac quod navis movetur. Ita in ſuperiori ratione animæ Chriſti erat gaudium per ſe, quia per actum proprium; dolor autem per accidens, quia per corporis paſſionem. Vel poteſt dici, quod gaudium illud, & ille dolor non erant contraria, cum non eſſent de eodem.

Ad decimum dicendum, quod intellectus non poteſt ſimul multa intelligere per diverſas ſpecies; poteſt autem per unam ſpeciem ſimul multa intelligere, vel qualitercumque aliter intelligere multa ut unum: & ſic intellectus animæ Chriſti, & cuiuslibet beati multa ſimul intelligit, inquantum videndo eſſentiam divinam alia cognoſcit. Dato tamen quod anima Chriſti non poſſit ſimul niſi unum intelligere, per hoc tamen non removetur quin poſſit ſimul intelligere unum, & ſentire aliud ſenſu corporali: & ex iſtis duobus apprehenſis in anima Chriſti ſequebatur gaudium fruitionis ex viſione Dei, & dolor paſſionis ex ſenſu nocumenti. Dato iterum quod non poſſit ſimul intelligere unum, & ſentire, vel imaginari aliud; ex illo tamen uno intellecto poſſet diverſimode affici appetitus ſuperior, & inferior, ut ſuperior gauderet, & inferior timeret, vel doleret, ſicut accidit in eo qui ſperat ex aliqua horribili medicina ſe aſſequi ſanitatem. Nam ipſa medicina ut ſalubris a ratione conſiderata generat in voluntate gaudium, ratione vero horribilitatis ſuæ in inferiori appetitu timorem inducit.

Ad undecimum dicendum, quod ratio illa procedit ſecundum communem curſum. In Chriſto autem ſpecialiter fuit ut non fieret redundantia ex una potentia in aliam.

Ad duodecimum dicendum, quod corpus puerorum non fuit factum impaſſibile in fornace; ſed divina virtute miraculoſe factum eſt ut corpora paſſibilia exiſtentia ab igne non læderentur, ſicut fieri potuiſſet divina virtute ut neque anima Chriſti, nec corpus aliquid pateretur. Sed quare factum non fuerit, dictum eſt (in corp. art.)

Ad decimumtertium dicendum, quod converſio potentiæ ad aliquid eſt per actum ipſius: & ſic gaudium fuit in ſuperiori ratione per converſionem ad Deum, ad quem totaliter convertebatur; dolor autem fuit in ſuperiori ratione ſecundum inhæſionem, vel adhærentiam qua adhærebat eſſentiæ animæ ſicut ſuæ radici.

Ad decimumquartum dicendum, quod ſtatus viatoris eſt ſtatus imperfectionis, ſtatus autem comprehenſoris eſt ſtatus perfectionis. Secundum hoc ergo Chriſtus ſtatum viatoris habuit quod corpus paſſibile gerebat, & ſimiliter animam; ſecundum hoc vero ſtatum comprehenſoris, quod per actum ſuperioris rationis perfecte Deo fruebatur. Quod quidem eſſe poterat in Chriſto, propter hoc quod impediebatur divina virtute redundantia ex uno in alium, ut dictum eſt (in corp. art.) & hæc eſt cauſa quare gaudium, & triſtitia ſimul ei ineſſe poterant. Et ideo dicitur, quod ſecundum duos ſtatus hæc duo ſibi inerant: quia habere duos ſtatus, & ſimul pati dolorem, & gaudium, ab eadem cauſa procedebat.

Ad decimumquintum dicendum, quod quamvis ſtatus viatoris, & comprehenſoris ſint quaſi contrarii, tamen Chriſto ſimul ineſſe poterant, non ſecundum idem, ſed ſecundum diverſa. Nam ſtatus comprehenſoris inerat ei ſecundum quod per fruitionem adhærebat Deo ſecundum ſuperiorem rationem; ſtatus vero viatoris ſecundum quod naturali coniunctione anima corpori paſſibili iungebatur, & ſuperior ratio ipſi animæ; ut ſic ſtatus comprehenſoris pertineat ad actum ſuperioris rationis, ſtatus vero viatoris ad corpus paſſibile, & ad ea quæ ad hoc conſequuntur.

Ad decimumſextum dicendum, quod in Chriſto hoc fuit ſpeciale ratione iam dicta, quod quantumcumque intenderetur una potentia in ſuo actu, alia non retrahebatur a ſuo actu, nec aliquatenus impediebatur; & ſic gaudium ſuperioris neque impediebatur per dolorem qui erat in ſenſu ſecundum actum ſenſus, neque a dolore ſecundum quod erat in ſuperiori ratione: quia iſte dolor non erat in ea ſecundum actum eius, ſed attingebat eam aliqualiter ſecundum quod in eſſentia animæ erat fundata.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod ſicut cognitio beata eſt principaliter divinæ eſſentiæ, & ſecundario eorum quæ in divina eſſentia cognoſcuntur; ita affectio, & gaudium beatorum principaliter eſt de Deo, ſecundario autem eorum de quibus gaudendi Deus eſt ratio. Et ſic quodammodo dolor paſſionis poterat eſſe materialis reſpectu gaudii fruitionis: erat

enim

Digitized by Google

enim illud gaudium principaliter de Deo, ſecundario de his quæ Deo erant placita; & ſic erat de dolore, inquantum a Deo acceptabatur, utpote ad ſalutem humani generis ordinatus.

QUAESTIO XXVII.

De gratia,

in ſeptem articulos diviſa.

PRimo. Utrum gratia ſit quid creatum poſitive in anima.

Secundo. Utrum gratia gratum faciens ſit idem quod caritas.

Tertio. Utrum aliqua creatura poſſit eſſe cauſa gratiæ.

Quarto. Utrum ſacramenta novæ legis ſint gratiæ cauſa.

Quinto. Utrum in homine uno ſit tantum una gratia gratum faciens.

Sexto. Utrum gratia ſit in eſſentia animæ ſicut in ſubiecto.

Septimo. Utrum gratia ſit in ſacramentis.

ARTICULUS I.

Utrum gratia ſit aliquid creatum poſitive in anima.

1. 2. *quaeſt.* cx. *art.* 1.

QUæſtio eſt de gratia: & primo quæritur, utrum gratia ſit aliquid creatum poſitive in anima. Et videtur quod non. Quia ſecundum Auguſtinum (XIX. de civit. Dei cap. xxvi. in princ.) ſicut anima eſt vita corporis, ita Deus eſt vita animæ. Sed anima eſt vita corporis, nulla alia forma mediante. Ergo ſimiliter Deus animæ; & ita vita quæ eſt per gratiam, non eſt per aliquam formam creatam in anima exiſtentem.

2. Præterea. Gratia gratum faciens, de qua loquimur, nihil aliud eſſe videtur quam id ſecundum quod homo eſt Deo gratus. Sed homo dicitur eſſe Deo gratus, ſecundum quod acceptatus eſt a Deo: acceptatus autem dicitur aliquis per Dei acceptationem, quæ quidem eſt in ipſo, ſicut & aliquis dicitur homini acceptus non per aliquid quod ſit in acceptato, ſed per acceptionem quæ eſt in acceptante. Ergo gratia nihil ponit in homine, ſed in Deo tantum.

3. Præterea. Per eſſe ſpirituale gratiæ magis Deo appropinquamus quam per eſſe naturale. Sed eſſe naturale Deus in nobis ſecit nulla alia cauſa mediante, quia immediate nos creavit. Ergo & eſſe ſpirituale gratuitum facit in nobis nullo alio mediante; & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Gratia eſt quædam animæ ſanitas. Sanitas autem in ſano nihil aliud videtur ponere quam ipſos humores adæquatos. Ergo & gratia non ponit aliquam formam in anima, ſed præſupponit potentias animæ æqualitate iuſtitiæ adæquatas.

5. Præterea. Gratia nihil aliud eſſe videtur quam quædam liberalitas: idem enim eſſe videtur gratis dare quod liberaliter dare. Liberalitas autem non eſt in accipiente, ſed in dante. Ergo & gratia eſt in Deo, qui nobis ſua bona dat, non autem in nobis.

6. Præterea. Nulla creatura anima Chriſti eſt nobilior. Gratia autem eſt nobilior, quia per gratiam anima Chriſti nobilitatur. Ergo gratia non eſt aliquid creatum in anima.

7. Præterea. Sicut ſe habet veritas ad intellectum, ita gratia ad affectum. Una eſt autem veritas ſecundum Anſelmum, quam omnes intellectus intelligunt. Ergo & una eſt gratia, per quam omnes affectus perficiuntur. Nullum autem creatum unum poteſt eſſe in multis. Ergo gratia non eſt quid creatum.

8. Præterea. Nihil eſt in genere niſi compoſitum. Gratia autem non eſt compoſita, ſed forma ſimplex. Ergo non eſt in genere. Omne autem creatum eſt in aliquo genere. Ergo gratia non eſt quid creatum.

9. Præterea. Si gratia eſt aliquid in anima, non videtur eſſe niſi habitus: tria enim ſunt in anima ſecundum Philoſophum in II. Ethic. (cap. v.) potentia, habitus, & paſſio. Gratia autem potentia non eſt, quia ſic eſſet naturalis; nec eſt paſſio, quia ſic reſpiceret irrationalem partem principaliter; ſed iterum non eſt habitus, nam habitus eſt qualitas difficile mobilis ſecundum Philoſophum in Prædicamentis (in prædic. Qualitatis) gratia autem facillime removetur, quia per unum actum peccati mortalis. Ergo gratia non eſt aliquid in anima.

10. Præterea. Secundum Auguſtinum (XV. de Trinit. in princip.) inter animam noſtram & Deum nihil creatum cadit medium. Sed gratia inter animam noſtram & Deum medium cadit, quia per gratiam anima noſtra Deo unitur.

tur. Ergo gratia non eſt aliquid creatum.

II. Præterea. Homo eſt aliis creaturis nobilior, & perfectior. Sed aliis creaturis non apponitur aliquid ſupra ſua naturalia, ad hoc ut a Deo acceptentur, cum tamen a Deo probata ſint, ſecundum illud Geneſ. I. 31. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona*. Ergo nec homini aliquid ſuperadditur ad ſua naturalia ſecundum quod dicatur Deo acceptus; & ſic gratia non eſt aliquid poſitive in anima.

Sed contra eſt quod dicit Gloſſa (ex Auguſt.) ſuper illud Pſalm. CIII. *Ut exhilaret faciem in oleo*: „ Gratia eſt quidam nitor animæ, ſanctum concilians „ amorem. " Sed nitor eſt aliquid poſitive in anima, quod eſt creatum. Ergo & gratia.

Præterea. Deus dicitur eſſe in Sanctis per gratiam quodam modo ſpeciali præ aliis creaturis. Non autem dicitur eſſe Deus novo modo in aliquo niſi propter aliquem effectum. Ergo gratia eſt aliquis effectus Dei in anima.

Præterea. Damaſcenus dicit, quod gratia eſt delectatio animæ. Sed delectatio eſt aliquid creatum in anima. Ergo & gratia.

Præterea. Omnis actio eſt ab aliqua forma. Sed actio meritoria eſt a gratia. Ergo gratia eſt aliqua forma in anima.

Reſpondeo dicendum, quod nomen gratiæ dupliciter conſuevit accipi. Uno modo pro aliquo quod gratis datur, ſicut conſuevimus dicere, Facio tibi hanc gratiam. Alio modo pro acceptatione, qua aliquis ab alio acceptatur, ſicut dicimus; Iſte habet gratiam Regis, quia acceptus eſt Regi. Et hæ duæ ſignificationes ordinem habent ad invicem: non enim aliquid gratis datur niſi propter hoc quod aliquo modo ille cui datur, eſt acceptus. Sic & in divinis duplicem gratiam dicimus: quarum una dicitur gratia gratis data, ut donum prophetiæ, & ſapientiæ, & huiuſmodi, de qua nunc non quæritur, quia conſtat huiuſmodi eſſe aliquid creatum in anima; alia vero dicitur gratia gratum faciens, ſecundum quam dicitur homo Deo acceptus, de qua nunc loquimur. Et quod hæc gratia ponat aliquid in Deo, manifeſtum eſt: ponit enim actum divinæ voluntatis acceptantis iſtum hominem; ſed utrum tamen hæc ponat aliquid in ipſo homine acceptato, fuit dubium apud quoſdam, quibuſdam aſſerentibus gratiam huiuſmodi nihil creatum in anima eſſe, ſed ſolum in Deo.

Sed hoc ſtare non poteſt: Deum enim acceptare aliquem, vel diligere, quod idem eſt, nihil eſt aliud quam velle ei aliquod bonum. Vult autem Deus omnibus creaturis bonum naturæ, propter quod dicitur omnia diligere, Sap. XI. 25. *Diligis omnia quæ ſunt*, & omnia approbare, Geneſ. I. 31. *Vidit Deus cuncta quæ fecerat*. Sed ratione huiuſmodi acceptationis non conſuevimus dicere aliquem habere gratiam Dei, ſed inquantum Deus vult ei aliquod bonum ſupernaturale, quod eſt vita æterna, ſicut Iſa. LXIV. 4. *Oculus non vidit, Deus, abſque te quæ præparaſti* (*a*) *diligentibus te*. Unde Roman. VI. 23. dicitur: *Gratia Dei vita æterna*. Sed hoc bonum Deus non vult alicui indigno. Ex natura autem ſua homo non eſt dignus tanto bono, cum ſit ſupernaturale: & ideo ex hoc ipſo quod ponitur aliquis Deo gratus reſpectu huius boni, ponitur quod ſit dignus tali bono ſupra ſua naturalia: quod quidem non movet divinam voluntatem ut hominem ad bonum illud ordinet, ſed potius e converſo: quia ex hoc ipſo quod Deus ſua voluntate aliquem ordinat ad vitam æternam, præſtat ei aliquid per quod ſit dignus vita æterna. Et hoc eſt quod dicitur Coloſſ. I. 12. *Qui dignos nos fecit in partem Sanctorum in lumine*. Et huius ratio eſt, quia ſicut ſcientia Dei eſt cauſa rerum, non cauſata a rebus, ut noſtra; ita voluntas eius eſt effectrix boni, & non cauſata a bono, ſicut noſtra. Sic ergo homo dicitur Dei gratiam habere non ſolum ex hoc quod a Deo diligitur in vitam æternam, ſed ex hoc quod datur ei aliquid donum per quod eſt dignus vita æterna; & hoc donum dicitur gratia gratum faciens: aliter enim in peccato mortali exiſtens poſſet dici in gratia eſſe, ſi gratia ſolam acceptationem divinam diceret, cum contingat aliquem peccatorem eſſe prædeſtinatum ad vitam æternam habendam. Sic igitur gratia gratum faciens poteſt dici gratis data, ſed non e converſo: quia non omne donum gratis datum nos dignos vita æterna facit.

Ad primum ergo dicendum, quod anima eſt cauſa formalis vitæ corporalis: unde nulla forma mediante corpus vivificat. Deus autem vivificat animam non ſicut

(*a*) Vulgata *expectantibus*. Apoſtolus vero I. Cor. II. 9. *iis qui diligunt illum*.

ſicut cauſa formalis, ſed ſicut cauſa efficiens: unde aliqua forma cadit media; ſicut pictor album facit parietem effective albedine mediante, albedo vero nulla forma mediante, quia facit album formaliter.

Ad ſecundum dicendum, quod ipſa acceptatio quæ eſt in voluntate divina reſpectu æterni boni, producit in homine acceptato aliquid unde dignus ſit conſequi bonum illud; quod non contingit in acceptatione humana: & ſecundum hoc gratia gratum faciens aliquid creatum eſt in anima.

Ad tertium dicendum, quod eſſe naturale per creationem Deus facit in nobis nulla cauſa agente mediante, ſed tamen mediante aliqua cauſa formali, forma enim naturalis principium eſt eſſe naturalis: & ſimiliter eſſe ſpirituale gratuitum Deus facit in nobis nullo agente mediante, ſed tamen mediante aliqua forma creata, quæ eſt gratia.

Ad quartum dicendum, quod ſanitas eſt quædam qualitas corporalis ex humoribus adæquatis cauſata, ponitur enim in prima ſpecie qualitatis; & ſic ratio procedit ex falſo.

Ad quintum dicendum, quod ex ipſa liberalitate Dei qua nobis bonum æternum vult, ſequitur quod ſit aliquid in nobis ab eo datum, quo illo bono digni efficiamur.

Ad ſextum dicendum, quod nulla creatura ſimpliciter eſt anima Chriſti nobilior; ſed ſecundum quid, omne accidens animæ eſt ea nobilior, inquantum comparatur ad ipſam ut forma eius. Vel poteſt dici, quod gratia, inquantum creatum, non eſt nobilior anima Chriſti, ſed inquantum eſt quædam ſimilitudo divinæ bonitatis expreſſior quam ſimilitudo naturalis quæ eſt in anima Chriſti.

Ad ſeptimum dicendum, quod una eſt veritas prima increata, a qua tamen multæ veritates quaſi primæ veritatis ſimilitudines in mentibus creatis cauſantur, ut dicit Gloſſa (Auguſt.) ſuper illud Pſal. XI. *Diminutæ ſunt veritates &c.* ſimiliter una eſt bonitas increata, cuius ſunt multæ ſimilitudines in creatis mentibus per participationem gratiæ. Tamen ſciendum eſt, quod non eodem modo ſe habet gratia ad affectum ſicut veritas ad intellectum: nam veritas ſe habet ad intellectum ut obiectum, gratia autem ad affectum ut forma informans. Contingit autem idem eſſe ſubiectum diverſorum, non autem eamdem formam.

Ad octavum dicendum, quod omne quod eſt in genere ſubſtantiæ, eſt compoſitum reali compoſitione, eo quod id quod eſt in prædicamento ſubſtantiæ, eſt in ſuo eſſe ſubſiſtens, & oportet quod eſſe ſuum ſit aliud quam ipſum; alias non poſſet differre ſecundum eſſe ab illis cum quibus convenit in ratione ſuæ quidditatis, quod requiritur in omnibus quæ ſunt directe in prædicamento: & ideo omne quod eſt directe in prædicamento ſubſtantiæ, compoſitum eſt ſaltem ex eſſe, & quod eſt. Sunt tamen quædam in prædicamento ſubſtantiæ per reductionem, ut principia ſubſtantiæ ſubſiſtentis, in quibus prædicta compoſitio non invenitur: non enim ſubſiſtunt, ideo proprium eſſe non habent: ſimiliter accidentia, quia non ſubſiſtunt, non eſt eorum proprie eſſe; ſed ſubiectum eſt aliquale ſecundum ea: unde proprie dicuntur magis entis quam entia. Et ideo ad hoc quod aliquid ſit in prædicamento aliquo accidentis, non requiritur quod ſit compoſitum compoſitione reali, ſed ſolummodo compoſitione rationis ex genere, & differentia: & talis compoſitio in gratia invenitur.

Ad nonum dicendum, quod quamvis per unum actum peccati mortalis gratia amittatur, non tamen facile gratia amittitur: quia habenti gratiam non eſt facile illum actum exercere propter inclinationem in contrarium, ſicut Philoſophus dicit in V. Ethic. (cap. VI.) quod iuſto difficile eſt operari iniuſta.

Ad decimum dicendum, quod inter mentem noſtram & Deum nihil cadit medium nec per modum efficientis, quia immediate a Deo creatur, & iuſtificatur; nec per modum obiecti beatificantis, quia ex ipſa Dei fruitione anima ſit beata: poteſt tamen aliquid eſſe medium formale, quo anima Deo aſſimiletur.

Ad undecimum dicendum, quod aliæ creaturæ irrationales acceptantur a Deo ſolummodo reſpectu bonorum naturalium: unde divina acceptatio nihil in eis addit ſupra naturalem conditionem, per quam huiuſmodi bonis proportionata ſunt. Homo autem acceptatur a Deo reſpectu boni ſupernaturalis; & ideo requiritur aliquid ſuperadditum naturalibus, per quod ad illud bonum proportionetur.

A R.

Digitized by Google

ARTICULUS II.

Utrum gratia gratum faciens ſit idem quod caritas.

1. 2. *quæſt.* cx. *art.* 3.

SEcundo quæritur, utrum gratia gratum faciens ſit idem quod caritas. Et videtur quod ſic. Gratia enim gratum faciens in nobis eſt illud Dei donum per quod accepti ſumus ei. Hoc autem eſt per caritatem: Prov. VIII. 17. *Ego diligentes me diligo*. Ergo gratia gratum faciens eſt idem quod caritas.

2. Præterea. Auguſtinus dicit (in Lib. de bono perſeverantiæ cap. XVI. circa fin.) quod illud Dei beneficium quo voluntas hominis præparatur, & prævenitur, eſt fides; non autem informis, ſed formata, quæ eſt per caritatem. Cum ergo illud beneficium ſit gratia gratum faciens, videtur quod caritas ſit ipſa gratia.

3. Præterea. Ad hoc Spiritus ſanctus mittitur inviſibiliter ad aliquem ut ipſum inhabitet. Ergo ſecundum idem donum mittitur, & inhabitat. Dicitur autem mitti ſecundum donum caritatis, ſicut Filius ſecundum donum ſapientiæ, propter ſimilitudinem horum donorum ad perſonas; dicitur vero inhabitare animam Spiritus ſanctus per gratiam. Ergo gratia eſt idem quod caritas.

4. Præterea. Illud donum eſt gratia per quod digni reddimur ad vitam æternam habendam. Sed per caritatem redditur quis dignus vita æterna, ut patet Ioan. XIV. 21. (a) *Si quis diliget me, diligetur a Patre meo, & ego diligam eum, & manifeſtabo ei me ipſum:* in qua manifeſtatione vita æterna conſiſtit. Ergo caritas eſt idem quod gratia.

5. Præterea. De ratione caritatis duo poſſunt intelligi, ſcilicet quod per ea homo ſit Deo carus, & quod per eam homo habeat Deum carum. Per prius autem eſt de ratione caritatis quod homo ſit Deo carus, quam quod habeat Deum carum, ut patet I. Ioan. IV. 10. *Non quaſi nos dilexerimus Deum, ſed quoniam ipſe prior dilexit nos*. Sed hæc eſt ratio gratiæ ut per eam aliquis ſit habitu Deo gratus. Ergo cum idem ſit eſſe Deo carum quod Deo gratum, videtur quod idem ſit gratia quod caritas.

6. Præterea. Auguſtinus dicit (XV. de Trinitate cap. VIII. in princ.) quod *ſola caritas eſt qua dividit inter filios regni, & filios perditionis, cetera enim dona ſunt bonis maliſque communia*. Sed gratia gratum faciens diſtinguit inter filios perditionis, & regni, nec eſt niſi in bonis. Ergo eſt idem quod caritas.

7. Præterea. Gratia gratum faciens, cum ſit quoddam accidens, non poteſt eſſe niſi in genere qualitatis, nec niſi in prima ſpecie, quæ eſt habitus, vel diſpoſitio: & cum non ſit ſcientia, non videtur eſſe aliud quam virtus; nec aliqua virtus poteſt dici gratia, niſi caritas, quæ eſt forma virtutum. Ergo gratia eſt caritas.

1. Sed contra. Nihil prævenit ſe ipſum. Sed gratia prævenit caritatem, ut Auguſtinus dicit in II. de prædeſtinatione Sanctorum (in Lib. de dono perſeverantiæ cap. XVI. circa fin.) Ergo gratia non eſt idem quod caritas.

2. Præterea. Roman. V. 5. *Caritas Dei diffuſa eſt in cordibus noſtris per Spiritum ſanctum, qui datus eſt nobis*. Ergo datio Spiritus ſancti præcedit caritatem ſicut cauſa effectum. Sed Spiritus ſanctus datur ſecundum aliquod donum ſuum. Ergo aliquod donum eſt in nobis quod præcedit caritatem; & hoc non videtur eſſe aliud quam gratia. Ergo gratia eſt aliud quam caritas.

3. Præterea. Gratia ſemper eſt in ſuo actu, quia ſemper facit hominem gratum; caritas vero non ſemper eſt in ſuo actu, non enim ſemper habens caritatem actu diligit. Ergo caritas non eſt gratia.

4. Præterea. Caritas quædam dilectio eſt. Dilectio autem eſt ſecundum quam diligentes ſumus. Ergo caritas proprie eſt ſecundum quam diligentes ſumus. Sed non ſecundum hoc ſumus Deo accepti quod ſumus diligentes, ſed potius e converſo: actus enim noſtri non ſunt cauſa gratiæ, ſed e converſo. Ergo gratia, per quam ſumus Deo accepti, eſt aliud quam caritas.

5. Præterea. Quod pluribus commune eſt, non ineſt alicui eorum ratione alicuius quod ſit ſibi proprium. Sed producere actum meritorium eſt commune omni virtuti. Ergo nulli convenit, ſecundum quod eſt ei proprium, & ita nec caritati. Convenit ergo ei ſecundum aliquid commune ſibi, & omnibus virtutibus. Sed actus meritorius eſt a gratia.

(a) Vulgata: *Qui autem diligit me &c.*

Ergo gratia dicit aliquid commune caritati, & aliis virtutibus. Sed non commune per prædicationem, ut videtur: quia ſic eſſent tot gratiæ, quot ſunt virtutes. Ergo eſt commune per modum cauſæ; & ſic gratia eſt aliud per eſſentiam a caritate.

6. Præterea. Caritas perficit animam in ordine ad obiectum diligibile. Sed gratia non importat reſpectum ad aliquod obiectum, quia nec ad actum, ſed ad quoddam eſſe, ſcilicet eſſe gratum Deo. Ergo gratia non eſt caritas.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod gratia eſt idem per eſſentiam quod virtus ſecundum rem, differt autem ſecundum rationem, ut virtus dicatur ſecundum quod perficit hominem, & eius actum Deo acceptum reddit: & inter alias virtutes præcipue caritas eſt gratia ſecundum eos. Alii vero dicunt e contrario, quod caritas, & gratia per eſſentiam differunt, nec aliqua virtus eſt gratia per eſſentiam: & hæc opinio rationabilior videtur. Cum enim diverſarum naturarum diverſi ſint fines, ad conſecutionem alicuius finis in rebus naturalibus tria præexiguntur; ſcilicet natura proportionata ad finem illum; & inclinatio ad finem illum, quæ eſt naturalis appetitus finis; & motus in finem; ſicut patet quod in terra eſt natura quædam, per quam ſibi competit eſſe in medio, & hanc naturam ſequitur inclinatio in locum medium, ſecundum quam appetit naturaliter talem locum, cum extra ipſum per violentiam detinetur, & ideo nullo prohibente ſemper deorſum movetur. Homo autem ſecundum naturam ſuam proportionatus eſt ad quemdam finem, cuius habet naturalem appetitum, & ſecundum naturales vires operari poteſt ad conſecutionem illius finis, qui finis eſt aliqua contemplatio divinorum, qualis eſt homini poſſibilis ſecundum facultatem naturæ, in qua Philoſophi ultimam hominis felicitatem poſuerunt. Sed eſt aliquis finis ad quem homo a Deo præparatur, naturæ humanæ proportionem excedens, ſcilicet vita æterna, quæ conſiſtit in viſione Dei per eſſentiam, quæ excedit proportionem cuiuſlibet naturæ creatæ, ſoli Deo connaturalis exiſtens: unde oportet quod homini detur aliquid, non ſolum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur eius appetitus in finem illum, ſed per quod ipſa natura hominis elevetur ad quamdam dignitatem, ſecundum quam talis finis ſit ei competens: & ad hoc datur gratia; ad inclinandum autem affectum in hunc finem datur caritas; ad exequendum autem opera quibus prædictus finis acquiritur, dantur aliæ virtutes. Et ideo ſicut in rebus naturalibus eſt aliud natura ipſa quam inclinatio naturæ, & eius motus, vel operatio; ita & in gratuitis eſt aliud gratia a caritate, & a ceteris virtutibus. Et quod hæc comparatio ſit recte accepta, patet per Dionyſium in 11. cap. cæl. Hier. ubi dicit, quod non poteſt aliquis habere ſpiritualem operationem, niſi prius eſſe ſpirituale accipiat, ſicut nec operationem alicuius naturæ, niſi prius habeat eſſe in natura illa.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus diligit diligentes ſe, non tamen ita quod dilectio ſe diligentium ſit ratio quare ipſe diligat, ſed potius e converſo.

Ad ſecundum dicendum, quod fides dicitur eſſe gratia præveniens, inquantum in motu fidei primo apparet gratiæ prævenientis effectus.

Ad tertium dicendum, quod tota Trinitas in nobis habitat per gratiam; ſed ſpecialiter alicui perſonæ appropriari poteſt inhabitatio per aliquod aliud ſpeciale donum, quod habet ſimilitudinem cum ipſa perſona, ratione cuius perſona mitti dicitur.

Ad quartum dicendum, quod caritas non ſufficeret ad merendum bonum æternum, niſi præſuppoſita idoneitate merentis, quæ eſt per gratiam: aliter enim dilectio noſtra non eſſet tanto præmio condigna.

Ad quintum dicendum, quod non eſt inconveniens aliquid eſſe prius ſecundum rem quod tamen poſterius eſt de ratione alicuius hominis; ſicuti prius eſt cauſa ſanitatis quam ipſa ſanitas in ſanitatis ſubiecto; & tamen ſanum per prius ſignificat habentem ſanitatem quam ſanitatis cauſam. Similiter quamvis prius ſit divina dilectio qua Deus nos diligit, dilectione qua nos eum diligimus; tamen de ratione caritatis per prius eſt quod Deum faciat nobis carum quam quod nos Deo caros faciat: primum enim pertinet ad dilectionem inquantum eſt dilectio, non autem ſecundum.

Ad ſextum dicendum, quod hoc quod caritas ſola diſtinguat inter filios perditionis, & regni, convenit ei, inquantum non poteſt eſſe informis, ſicut aliæ virtutes: unde per hoc non excluditur gratia, qua ipſa caritas formatur.

Ad ſeptimum dicendum, quod gratia eſt

eſt in prima ſpecie qualitatis, quamvis non proprie poſſit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, ſed ad quoddam eſſe ſpirituale, quod in anima facit, & eſt ſicut diſpoſitio quæ eſt reſpectu gloriæ, quæ eſt gratia conſummata. Nihil tamen ſimile gratiæ in accidentibus animæ quæ Philoſophi ſciverunt, invenitur: quia Philoſophi non cognoverunt niſi illa animæ accidentia quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos.

Alia concedimus, quamvis quædam eorum non recte concludant.

ARTICULUS III.

Utrum aliqua creatura poſſit gratiæ cauſa eſſe.

1. 2. *quæſt.* CXII. *art.* 1.

Tertio quæritur, utrum aliqua creatura poſſit eſſe cauſa gratiæ. Et videtur quod ſic. Ioan. XX. 23. Dominus dixit diſcipulis ſuis: *Quorum remiſeritis peccata, remittuntur eis.* Ex quo patet quod homines poſſunt peccata remittere. Sed peccata non remittuntur niſi per gratiam. Ergo homines poſſunt gratiam conferre.

2. Præterea. Dionyſius dicit IV. cap. cæl. Hierar. quod ſicut corpora Soli propinquiora lumen ab eo recipiunt, & in alia corpora transfundunt; ita ſubſtantiæ Deo appropinquantes eius lumen plenius recipiunt, & aliis tradunt. Sed lumen divinum eſt gratia. Ergo creaturæ quædam plenius gratiam recipientes, poſſunt eam aliis tradere.

3. Præterea. Bonum, ſecundum Dionyſium (cap. IV. de divin. Nomin. circa princip.) eſt diffuſivum ſui. Ergo quod plus habet de ratione boni, plus habet de ratione diffuſionis. Sed formæ ſpirituales plus habent de ratione boni quam corporales, utpote ſummo bono propinquiores. Cum ergo formæ corporales in aliquibus creaturis exiſtentes ſint principium ſuæ communicationis in ſimilitudine ſpeciei, multo magis qui habet gratiam, poterit in alio gratiam cauſare.

4. Præterea. Sicut effectus perficitur divino lumine gratiæ, ita intellectus perficitur lumine veritatis. Sed lumen intellectus una creatura poteſt alteri præbere; quod patet ex hoc quod ſecundum Dionyſium (cap. VII. cæl. Hierar. a med.) ſuperiores Angeli inferiores illuminant: quæ quidem illuminatio, ſecundum ipſum, eſt divinæ ſcientiæ aſſumptio. Ergo gratiam poteſt rationalis creatura alii præbere.

5. Præterea. Chriſtus eſt caput noſtrum, ſecundum humanam naturam. Sed capitis eſt ſenſus, & motus in membra diffundere. Ergo Chriſtus ſecundum humanam naturam diffundit ſpiritnales ſenſus, & motus, per quos gratiæ intelliguntur ſecundum Auguſtinum, in membra corporis myſtici.

6. Sed dicendum, quod Chriſtus ſecundum humanam naturam per miniſterium gratiam in homines effudit. Sed contra. Chriſtus præ aliis omnibus ſingulariter eſt caput Eccleſiæ. Sed per modum miniſterii operari ad gratiæ collationem convenit aliis Eccleſiæ miniſtris. Ergo ad rationem capitis non ſufficit quod gratiam infundat per modum miniſterii.

7. Præterea. Mors, & reſurrectio Chriſti convenit ei ſecundum humanam naturam. Sed, ſicut dicit Gloſſa ſuper illud Pſalm. XXIX. *Ad veſperum demorabitur fletus*, reſurrectio Chriſti eſt cauſa reſurrectionis animæ in præſenti, & corporis in futuro: reſurrectio autem animæ in præſenti eſt per gratiam. Ergo Chriſtus ſecundum humanam naturam eſt cauſa gratiæ.

8. Præterea. Forma ſubſtantialis, quæ dat eſſe, & vivere, eſt nobilior forma accidentali qualibet. Sed aliquod agens creatum poteſt in formam ſubſtantialem, quæ dat eſſe, & vivere, ſcilicet vegetabilem, & ſenſibilem. Ergo multo fortius poteſt in formam accidentalem, qnæ eſt gratia.

9. Sed dicebatur, quod ideo gratiam creatura cauſare non poteſt, quia cum non educatur de potentia materiæ, non fit niſi per creationem; creare autem eſt infinitæ potentiæ propter infinitam diſtantiam inter ens & nihil; & ſic nulli creaturæ poteſt competere. Sed contra. Infinita non eſt pertranſire. Sed diſtantiam quæ eſt de ente in nihil, contingit pertranſire: quia creatura per ſe ipſam in nihilum decideret, niſi manu Conditoris teneretur, ſecundum Gregorium (XVI. Mor. cap. XVIII. parum a princ.) Ergo inter ens & nihil non eſt infinita diſtantia.

10. Præterea. Poſſe creare gratiam non dicit potentiam infinitam ſimpliciter, ſed ſolum ſecundum quid: quod patet ex

Digitized by Google

hoc quod ſi diceremus, Deum nihil aliud poſſe facere niſi gratiam, non diceremus eum potentiæ infinitæ ſimpliciter. Sed non eſt inconveniens quod alicui creaturæ conferatur potentia infinita ſecundum quid: quia ipſa gratia habet quodammodo virtutem infinitam, inquantum infinito bono coniungit. Ergo nihil prohibet quin creatura habeat virtutem cauſandi gratiam.

11. Præterea. Ad gloriam Regis pertinet quod habeat ſub ſe potentes, & virtuoſos milites. Ergo ad gloriam Dei pertinet quod qui ſunt ei ſubiecti, ſint magnæ poteſtatis. Si ergo ponatur quod aliquis Sanctus poſſit conferre gratiam, in nullo præiudicatur divinæ gloriæ.

12. Præterea. Rom. III, 22. dicitur: *Iuſtitia* autem *Dei per fidem Ieſu Chriſti*. Sed, ut dicitur Rom. x. 17. *fides ex auditu, auditus autem per verbum Chriſti*. Cum ergo verbum Chriſti ſit a prædicatore, videtur quod gratia, ſive iuſtitia ſit a fidei prædicatore.

13. Præterea. Unuſquiſque poteſt alteri dare quod ſuum eſt. Sed gratia, ſive Spiritus ſanctus, eſt alicuius hominis, quia ei datur. Ergo aliquis poteſt dare alteri gratiam, ſive Spiritum ſanctum.

14. Præterea. Nullus debet reddere rationem de eo quod non eſt in poteſtate ſua. Sed prælati Eccleſiæ debent reddere rationem de animabus ſubditorum: Hebr. ult. 17. *Ipſi enim pervigilant tamquam rationem reddituri pro animabus veſtris*. Ergo animæ ſubditorum ſunt in poteſtate prælatorum, ut eas per gratiam poſſint iuſtificare.

15. Præterea. Miniſtri Dei magis ſunt accepti Deo quam miniſtri Regis temporalis ipſi Regi. Sed miniſtri Regis poſſunt alicui gratiam Regis conciliare. Ergo miniſtri Dei poſſunt gratiam conciliare.

16. Præterea. Quidquid eſt cauſa cauſæ, eſt cauſa cauſati. Sed Sacerdos eſt cauſa impoſitionis manuum, quæ eſt cauſa quod Spiritus ſanctus detur: Actuum VIII. 17. *Imponebant manus ſuper eos, & accipiebant Spiritum ſanctum*. Ergo Sacerdos eſt cauſa gratiæ, in qua Spiritus ſanctus datur.

17. Præterea. Omnis poteſtas communicabilis creaturæ ei communicata eſt: quia ſi Deus eam potuit, & noluit communicare, fuit invidus, ſicut Auguſtinus ad Filii æqualitatem probandam argumentatur (Lib. III. contra Maximinum cap. XVIII.) Sed poteſtas conferendi gratiam fuit creaturæ communicabilis, ut Magiſter dicit v. diſt. IV. Lib. Ergo potentia conferendi gratiam eſt communicata alicui creaturæ.

18. Præterea. Secundum Dionyſium (cap. v. eccleſ. Hier.) lex Divinitatis eſt per media ultima in Deum reducere. Reductio autem creaturæ rationalis in Deum eſt præcipue per gratiam. Ergo per ſuperiores creaturas rationales inferiores gratiam conſequuntur.

19. Præterea. Magis eſt expellere principale quam acceſſorium. Sed hominibus data eſt poteſtas dæmones expellendi, qui ſunt nobis cauſa malitiæ, ut patet Lucæ x. & Matth. ult. Ergo hominibus data eſt poteſtas expellendi peccata, & ita conferendi gratiam.

20. Sed dicendum, quod hoc facit per miniſterium. Sed contra. Sacerdos evangelicus eſt potior ſacerdote legali. Sacerdos autem legalis operatur per modum miniſterii. Ergo ſacerdos evangelicus habet aliquid plus quam miniſterium.

21. Præterea. Anima vivit vita naturæ, & vita gratiæ. Sed vitam naturæ communicat alteri, ſcilicet corpori. Ergo & vitam gratiæ poteſt alteri communicare.

22. Præterea. Culpa, & gratia ſunt contraria. Sed anima poteſt ſibi ipſi eſſe cauſa culpæ. Ergo poteſt ſibi eſſe cauſa gratiæ.

23. Præterea. Homo dicitur minor mundus, inquantum in ſe gerit maioris mundi ſimilitudinem. Sed in maiori mundo aliquis ſpiritualis effectus, ſcilicet anima ſenſibilis, & vegetabilis, eſt ab aliqua creatura. Ergo & in minori mundo, id eſt in homine, effectus ſpiritualis gratiæ eſt ab aliqua creatura.

24. Præterea. Secundum Philoſophum in IV. Metaph. perfectum eſt unumquodque quando poteſt alterum ſibi ſimile facere: & loquitur de perfectione naturæ. Maior autem eſt perfectio gratiæ quam naturæ. Ergo habens perfectionem gratiæ poteſt alterum in gratia conſtituere.

25. Præterea. Actio formæ attribuitur habenti formam, ſicut calefacere, qui eſt actus caloris, attribuitur igni. Sed iuſtificare eſt actus iuſtitiæ. Ergo attribuenda eſt iuſto. Iuſtificatio autem non eſt niſi per gratiam. Ergo & iuſtus poteſt dare gratiam.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit XV. de Trin. (de civit. Dei cap. XVI.) quod ſancti viri non poſſunt dare Spiri-

tum

Digitized by Google

tum ſanctum. Sed in dono gratiæ datur Spiritus ſanctus. Ergo homo ſanctus non poteſt gratiam dare.

Præterea. Si habens gratiam alteri gratiam dare poteſt, hoc non eſt creando in eo gratiam ex nihilo, quia creare ſolius Dei eſt; nec iterum de gratia quam ipſe habet, aliquid largiendo, quia ſic ſua gratia minueretur, & eſſet minus acceptus Deo ex hoc quod facit opus Deo acceptum; quod eſt inconveniens. Ergo nullo modo homo alteri gratiam dare poteſt.

Præterea. Anſelmus probat in Lib. *Cur Deus homo* (Lib. I. cap. v. & Lib. II. cap. vi.) quod reparatio humani generis non poterat fieri per Angelum, quia ſic eſſet ſuæ ſalutis debitor Angelo, & nullo modo poſſet ad Angeli æqualitatem pervenire. Sed ſalus hominis eſt per gratiam. Ergo idem inconveniens ſequeretur, ſi Angelus homini gratiam daret. Multo autem minus homo homini gratiam dat. Ergo nulla creatura poteſt gratiam dare.

Præterea. Secundum Auguſtinum (tract. lxxii. in Ioann.) maius eſt iuſtificare impium quam creare cælum, & terram. Sed per gratiam iuſtificatur impius. Cum igitur creare cælum, & terram nulla creatura poſſit, nec gratiam conferre poterit.

Præterea. Omnis actio eſt per aliquam coniunctionem agentis ad patiens. Sed mentem, in qua eſt gratia, nulla creatura illabitur. Ergo nulla creatura poteſt gratiam conferre.

Reſpondeo dicendum, quod ſimpliciter concedendum eſt, quod nulla creatura poteſt creare gratiam effective, quamvis aliqua creatura poſſit aliquod miniſterium adhibere ordinatum ad gratiæ ſuſceptionem. Cuius ratio triplex eſt.

Prima ſumitur ex conditione ipſius gratiæ. Gratia enim, ut dictum eſt (art. I. huius quæſt.) eſt quædam perfectio elevans animam ad quoddam eſſe ſupernaturale: nullus autem effectus ſupernaturalis poteſt eſſe ab aliqua creatura duplici ratione. Primo quidem quia eius ſolius eſt rem ultra ſtatum naturæ promovere cuius eſt gradus naturæ ſtatuere, & limitare; quod ſolius Dei conſtat eſſe. Secundo quia nulla virtus creata agit niſi præſuppoſita potentia materiæ, vel alicuius loco materiæ: potentia autem naturalis creaturæ non ſe extendit ultra perfectiones naturales, unde nullam ſupernaturalem operationem aliqua creatura efficere poteſt; & inde eſt quod miracula ſola divina virtute agente fiunt, quamvis ad miraculi expulſionem aliqua creatura cooperetur vel orando, vel qualitercumque aliter miniſterium adhibendo. Et propter hoc nulla creatura effective gratiam cauſare poteſt.

Secunda ratio ſumitur ex operatione gratiæ. Nam per gratiam voluntas hominis immutatur: ipſa enim eſt quæ præparat hominis voluntatem, ut bonum velit ſecundum Auguſtinum (in Lib. de gratia, & natura cap. xxiii.) Voluntatem autem immutare ſolius Dei eſt, quamvis aliquo modo aliquis poſſit intellectum alterius immutare. Quod ideo eſt, quia cum principium alicuius actus ſit potentia, & obiectum, dupliciter actus alicuius potentiæ poteſt immutari. Uno modo ex parte potentiæ, dum aliquis in ipſa potentia operatur; quod ſolius Dei eſt reſpectu potentiarum, quæ non ſunt organis affixæ, ſcilicet intellectus, & voluntatis: in aliis enim potentiis aliqualiter poteſt alius operari per accidens, ſecundum quod habet in organa actionem. Alio modo ex parte obiecti, adhibendo ſcilicet obiectum quod potentiam moveat. Voluntatem autem non movet obiectum de neceſſitate, niſi quod eſt naturaliter volitum, ut beatitudo, vel aliquid huiuſmodi, quod voluntati a ſolo Deo proponitur; alia vero obiecta voluntatem non ex neceſſitate movent; ſed intellectum movent ex neceſſitate non ſolum prima principia naturaliter cognita, ſed concluſiones, quæ non ſunt naturaliter notæ propter neceſſariam habitudinem earum ad principia; quæ ſcilicet neceſſaria habitudo non invenitur ex parte voluntatis aliorum bonorum reſpectu boni naturaliter deſiderati, cum multipliciter ſaltem ſecundum exiſtimationem ad illud bonum naturaliter deſideratum perveniri poſſit. Unde intellectum ſufficienter aliqua creatura poteſt movere ex parte obiecti, non autem voluntatem. Ex parte vero potentiæ nec intellectum, nec voluntatem. Quia ergo voluntatem nulla creatura immutare poteſt, nec gratiam, per quam voluntas immutatur, aliqua creatura conferre poterit.

Tertia ratio ſumitur ex fine ipſius gratiæ. Finis enim proportionatur principio agenti, eo quod finis, & principium totius univerſi eſt unum: & ideo ſicut prima actio, per quam res in eſſe exeunt, ſcilicet creatio, eſt a ſolo Deo, qui eſt creaturarum primum principium, & ultimus finis; ita gratiæ collatio, per quam mens rationalis immediate ultimo fini coniungitur, a ſolo Deo eſt.

Ad

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod ſolus Deus remittit peccata active, ut patet Iſa. xliii. 25. *Ego ſum .... qui deleo iniquitates tuas propter me*; homines autem dicuntur remittere miniſterio.

Ad ſecundum dicendum, quod Dionyſius loquitur de transfuſione divini luminis per modum doctrinæ, ſic enim inferiores Angeli a ſuperioribus illuminantur, quod ibi intendit.

Ad tertium dicendum, quod non eſt ex defectu bonitatis gratiæ quin habens eam poſſit in alium diffundere; ſed eſt ex eius eminentia pariter, & defectu habentis: quia ipſa tranſcendit ſtatum naturæ creatæ, & habens eam non ipſam participat in tanta perfectione ut eam communicare poſſit.

Ad quartum dicendum, quod non eſt ſimile de voluntate, & intellectu, ratione iam dicta (in corp. art.)

Ad quintum dicendum, quod Chriſtus, ſecundum quod Deus, infundit gratiam effective, ſecundum quod homo, miniſterio: unde dicitur Rom. xv. 8. *Dico autem, Chriſtum Ieſum miniſtrum fuiſſe circumciſionis propter veritatem Dei, ad confirmandas promiſſiones patrum*.

Ad ſextum dicendum, quod ideo Chriſtus ſecundum humanam naturam præ aliis miniſtris caput Eccleſiæ dicitur, quia præ ceteris aliis miniſterium habuit, inquantum per fidem ipſius ſanctificamur, & per invocationem nominis eius ſacramentis imbuimur, & virtute paſſionis eius tota humana natura a peccato primi parentis purgatur: & multa alia huiuſmodi ſunt quæ Chriſto ſingulariter conveniunt.

Ad ſeptimum dicendum, quod, ſicut dicit Damaſcenus III. Lib. (cap. xv. inter med. & fin.) ipſa Chriſti humanitas fuit quaſi quoddam inſtrumentum Divinitatis; & ideo quaſi inſtrumentaliter ea quæ ſunt humanitatis, ut reſurrectio, paſſio, & alia, ad effectum Divinitatis ſe habent. Sic ergo reſurrectio Chriſti non cauſat reſurrectionem ſpiritualem in nobis quaſi cauſa principaliter agens, ſed ſicut cauſa inſtrumentalis. Vel poteſt dici, quod eſt cauſa noſtræ reſurrectionis ſpiritualis, inquantum per eius fidem beatificamur. Vel poteſt dici, quod eſt cauſa exemplaris reſurrectionis ſpiritualis, inquantum in ipſa reſurrectione Chriſti eſt quædam ſimilitudo noſtræ ſpiritualis reſurrectionis.

Ad octavum dicendum, quod anima ſenſibilis, & vegetabilis non excedunt ſtatum naturæ creatæ, ſicut nec aliæ formæ naturales; & ideo agens naturale præſuppoſita potentia, quæ eſt in natura reſpectu huiuſmodi formarum, poteſt aliquo modo in earum eductionem: non autem eſt ſimile de gratia, ut ex dictis (in corp. art.) patet.

Ad nonum dicendum, quod illa ratio non eſt uſquequaque ſufficiens. Nam creari proprie eſt rei ſubſiſtentis, cuius eſt proprie eſſe, & fieri; formæ autem non ſubſiſtentes, ſive ſubſtantiales, ſive accidentales, non proprie creantur, ſed concreantur; ſicut nec eſſe habent per ſe, ſed in alio: & quamvis non habeant materiam *ex qua*, quæ ſit pars eorum, habent tamen materiam *in qua*, a qua dependent, & per cuius mutationem in eſſe educuntur, ut ſic eorum fieri ſit proprie ſubiecta eorum tranſmutari. Secus autem eſt de anima rationali, quæ eſt forma ſubſiſtens: unde proprie ei creari convenit. Suppoſita tamen hac ratione ſolvendum eſt argumentum, dicendo, quod falſum, & falſo concludit. Ad quod dicendum, quod duorum ad invicem diſtantia poteſt tripliciter ſe habere. Uno modo quod ſit ex utraque parte infinita, ſicut ſi unus haberet albedinem infinitam, & alius infinitam nigredinem; & hoc modo eſt infinita diſtantia inter eſſe divinum & non eſſe ſimpliciter. Alio modo ita quod ſit ex utraque parte finita, ſicut cum unus habet albedinem finitam, & alter nigredinem finitam; & ſic eſſe creatum a non eſſe, ſecundum quid diſtat. Tertio modo ita quod ſit ex una parte finita, & ex alia parte infinita, ut ſi unus haberet albedinem finitam, & alius infinitam nigredinem: & talis eſt diſtantia inter eſſe creatum, & non eſſe ſimpliciter: quia eſſe creatum finitum eſt, non eſſe autem ſimpliciter eſt infinitum, inquantum omnem defectum qui cogitari poteſt, excedit. Hæc ergo diſtantia tranſiri poteſt ex parte illa qua finita eſt, inquantum ipſum eſſe finitum vel acquiritur, vel perditur; non autem ex parte illa qua infinita eſt.

Ad decimum dicendum, quod poſſe cauſare gratiam pertinet ad potentiam ſimpliciter infinitam, inquantum eſt potentiæ inſtituentis naturam, quæ eſt infinita; & ideo iſta duo non ſunt compoſſibilia, quod aliquis poſſit dare gratiam, & alia facere non poſſit.

Ad undecimum dicendum, quod ad gloriam Regis pertinet potentia militum talis & tanta, quæ eos ab eius ſubiectione non ſubtrahat; non autem ſi per potentiam ab eius ſubiectione auferrentur. Per potentiam autem conferendi gratiam crea-

Digitized by Google

creatura Deo æquaretur utpote habens potentiam infinitam: unde divinæ gloriæ derogaret, ſi aliqua creatura talem potentiam haberet.

Ad duodecimum dicendum, quod auditus non eſt cauſa ſufficiens fidei, quod patet ex hoc quod multi audiunt qui non credunt; ſed cauſa fidei eſt ille qui facit credentem aſſentire his quæ dicuntur. Non autem ad aſſentiendum cogitur aliqua neceſſitate rationis, ſed voluntate: & ideo homo exterius annuntians non cauſat fidem, ſed Deus, qui ſolam voluntatem poteſt mutare. Cauſat autem fidem in credente inclinando voluntatem, & illuſtrando intellectum fidei, ut non repugnet his quæ a prædicatore proponuntur; prædicator autem ſe habet ſicut diſponens exterius ad fidem.

Ad decimumtertium dicendum, quod illud quod meum eſt ſicut poſſeſſio, poſſum alii dare, non autem quod meum eſt ſicut forma inhærens: non enim dare colorem, vel quantitatem meam alteri poſſum. Sic autem gratia hominis eſt, & non primo modo.

Ad decimumquartum dicendum, quod prælatus quamvis non poſſit dare gratiam ſubdito, poteſt tamen cooperari ad hoc quod gratia alicui detur, vel data non perdatur, admonendo, vel corrigendo: & ratione huius, rationem reddere tenetur de animabus ſubditorum.

Ad decimumquintum dicendum, quod miniſtri Regis temporalis non conciliant Regis gratiam alicui niſi per modum interceſſionis: & ſic miniſtri Dei poſſunt divinam gratiam alicui peccatori conciliare, precibus impetrando, non autem effective cauſando.

Ad decimumſextum dicendum, quod manus impoſitio non cauſat Spiritus ſancti adventum; ſed ſimul cum manus impoſitione Spiritus ſanctus advenit. Unde non dicitur in textu, quod Apoſtoli imponentes manus darent Spiritum ſanctum; ſed quod imponebant manus, & illi accipiebant Spiritum ſanctum. Si tamen impoſitio manuum dicatur aliquo modo cauſa acceptionis Spiritus ſancti per modum quo ſacramenta ſunt cauſa gratiæ, ut poſt (art. ſequent.) dicetur, hoc non habebit manus impoſitio inquantum eſt ab homine, ſed ex inſtitutione divina.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod opinio Magiſtri non tenetur hic communiter, ut ſcilicet poteſtas creandi, & iuſtificandi poſſit creaturæ conferri; quamvis etiam Magiſter non dicat, quod poteſtas iuſtificandi per auctoritatem poſſit creaturæ conferri, ſed ſolum per miniſterium. Nec tamen ſequitur, ſi communicabilis eſt creaturæ, quod ſit communicata. Cum enim dicitur, quod omne quod eſt creaturæ communicabile, eſt ei communicatum, intelligendum eſt de illis quæ natura eius requirit, non autem de illis quæ poſſunt eſſe naturalibus ſuperaddita ex ſola liberalitate divina: de his enim non apparet invidia, ſi non conferantur: & ideo non eſt ſimile de Filio. Nam de ratione filiationis eſt ut filius habeat naturam generantis. Unde ſi Deus Pater plenitudinem ſuæ naturæ Filio non communicaret, videretur vel ad impotentiam, vel ad invidiam pertinere, & præcipue ſecundum eos qui dicebant, quod Pater Filium neceſſitate naturæ generat.

Ad decimumoctavum dicendum, quod verbum Dionyſii non eſt intelligendum quod infima fini ultimo coniungantur virtute cauſarum mediarum, ſed quia cauſæ mediæ diſponunt ad hanc coniunctionem vel per illuminationem, vel quocumque alio miniſterio.

Ad decimumnonum dicendum, quod poteſtas illa data eſt Apoſtolis ad expellendum dæmones a corporibus, quod conſtat eſſe minus quam expellere peccatum ab anima. Nec iterum datum eſt eis ut propria virtute dæmones expellerent, ſed per invocationem nominis Chriſti impetrando per orationem: quod patet ex hoc quod dicitur Marc. ult. 17. *In nomine meo dæmonia eiicient.*

Ad vigeſimum dicendum, quod ſacerdos legalis nec etiam per modum miniſterii ad gratiæ collationem operatur niſi remote per exhortationem, & doctrinam. Sacramenta enim veteris legis, quorum erat miniſter, gratiam non conferebant, ſicut conferunt ſacramenta novæ legis, quorum eſt miniſter ſacerdos evangelicus: unde ſacerdotium novum eſt dignius veteri, ut probat Apoſtolus in epiſtola ad Heb.

Ad vigeſimumprimum dicendum, quod anima aliter ſe habet ad vitam naturalem, & ad vitam gratiæ. Ad vitam enim gratiæ ſe habet ut quod alio vivit, ad vitam vero naturæ, ut quo aliud vivit: & ideo vitam gratiæ communicare non poteſt, ſed communicatam recipit, vitam vero naturæ communicat, nec tamen eam communicat, niſi inquantum formaliter corpori unitur; non eſt autem poſſibile quod anima alteri animæ, quæ vita gratiæ

tiæ vivere poteſt, formaliter uniatur: unde non eſt ſimile.

Ad vigeſimumſecundum dicendum, quod non eſt impoſſibile aliquod agens agere ſecundum ſuam ſpeciem, vel infra; ſed ſupra ſuam ſpeciem nihil agere poteſt. Gratia autem eſt ſupra naturam animæ, culpa vero eſt vel iuxta naturam reſpectu animalis partis, vel infra naturam reſpectu rationis: unde non eſt ſimile de culpa, & gratia.

Ad vigeſimumtertium dicendum, quod in minori mundo, ſcilicet homine, aliquod accidens ſpirituale quod naturam non excedit, virtute creata aliqualiter cauſatur, ſcilicet ſcientia a doctore in diſcipulo; non autem gratia, quia naturam excedit. Anima vero ſenſibilis, & vegetabilis infra naturalem ordinem continetur.

Ad vigeſimumquartum dicendum, quod perfectio gratiæ potior eſt perfectione naturæ ex parte formæ perficientis, non autem ex parte perfectibilis. Nam quodammodo perfectius poſſidetur quod eſt naturale, quam quod eſt ſupra naturam, inquantum eſt naturali virtuti activæ proportionatum, cuius proportionem donum ſupernaturale (*a*) excedit: & ideo propria virtute non poteſt aliquod donum ſupernaturale transfundere, quamvis poſſit facere ſibi ſimile in natura. Nec tamen hoc univerſaliter verum eſt, quia perfectiores creaturæ ſibi ſimile facere non poſſunt, ut Sol non poteſt producere alium Solem, nec Angelus alium Angelum; ſed hoc tantum verum eſt in corruptibilibus creaturis, quibus vis generativa divinitus eſt proviſa, ut continuetur eſſe ſecundum ſpeciem, quod ſecundum individuum continuari non poteſt.

Ad vigeſimumquintum dicendum, quod duplex eſt actus formæ. Unus qui eſt operatio, ut calefacere, qui eſt actus ſecundus; & talis actus formæ ſuppoſito attribuitur. Alius vero actus formæ eſt materiæ informatio, quæ eſt actus primus, ſicut vivificare corpus eſt actus animæ; & talis actus ſuppoſito formæ non attribuitur. Sic aut iuſtificare eſt actus iuſtitiæ, ſeu gratiæ.

ARTICULUS IV.

Utrum novæ legis ſacramenta ſint cauſa gratiæ.

III. Part. quæſt. lxii. *art.* 1.

QUarto quæritur, utrum ſacramenta novæ legis ſint cauſa gratiæ. Et videtur quod non. Sicut enim dicit Bernardus in ſermone de cœna Domini (ante med.) *ſicut Canonicus per librum, Abbas per baculum, Epiſcopus per annulum inveſtitur; ſic diviſiones gratiarum diverſis ſunt tradita ſacramentis*. Sed liber non eſt cauſa Canonicatus, nec baculus Abbatiæ, nec anulus Epiſcopatus. Ergo nec ſacramenta gratiæ.

2. Præterea. Si ſacramentum eſt cauſa gratiæ, aut principalis, aut inſtrumentalis. Non autem principalis, quia ſic ſolus Deus gratiæ eſt cauſa, ut dictum eſt; nec iterum inſtrumentalis, quia omne inſtrumentum habet aliquam actionem naturalem circa quod inſtrumentaliter operatur; ſacramentum autem, cum ſit quid corporale, non poteſt aliquam naturalem actionem habere circa animam, quæ eſt gratiæ ſuſceptiva, & ſic inſtrumentalis cauſa gratiæ eſſe non poteſt.

3. Præterea. Omnis cauſa activa vel eſt perfectiva, vel diſpoſitiva, ut ex verbis Avicennæ haberi poteſt. Sed ſacramentum non eſt cauſa gratiæ perfectiva, quia ſic eſſet cauſa gratiæ principalis; nec iterum diſpoſitiva, quia diſpoſitio ad gratiam eſt in eodem in quo eſt gratia, ſcilicet in anima, ad quam res corporalis non attingit. Ergo ſacramentum nullo modo eſt cauſa gratiæ.

4. Præterea. Si eſt cauſa gratiæ, aut per propriam virtutem, aut per aliquam ſuperadditam. Non per propriam virtutem, quia ſic qualibet aqua ſanctificaret ſicut aqua baptiſmi; ſimiliter nec per aliquam virtutem ſuperadditam, quia omne quod recipitur in altero, recipitur in eo per modum recipientis, & ſic cum ſacramentum ſit materiale elementum, ut Hugo de Sancto Victore dicit (Lib. I. de ſacram. part. ix. cap. 1.) non recipiet niſi virtutem materialem, quæ non ſufficit ad productionem formæ ſpiritualis. Ergo ſacramentum nullo modo eſt cauſa gratiæ.

5. Præterea. Illa virtus ſuſcepta in materiali elemento, aut erit corporea, aut in-

(*a*) *Al.* excedit naturale.

Digitized by Google

incorporea. Si incorporea, cum ſit accidens quoddam, & ſubiectum eius ſit corpus, accidens erit dignius ſubiecto, nam incorporeum corpore nobilius eſt; ſi autem ſit virtus corporea, & cauſat gratiam, quæ eſt forma ſpiritualis, & incorporea, ſequitur quod effectus ſit nobilior cauſa, quod iterum eſt impoſſibile. Ergo impoſſibile eſt quod ſacramentum gratiam cauſet.

6. Si dicatur, quod huiuſmodi virtus ſuperaddita non eſt quid completum in aliqua ſpecie, ſed quoddam incompletum; contra. Incompletum non poteſt eſſe cauſa completi. Gratia autem quoddam completum eſt. Ergo huiuſmodi virtus incompleta cauſa gratiæ eſſe non poteſt.

7. Præterea. Perfectum agens debet habere perfectum inſtrumentum. Sacramenta autem agunt ut inſtrumenta Dei, qui eſt agens perfectiſſimum. Ergo debent eſſe perfecta, & habere perfectam virtutem.

8. Præterea. Secundum Dionyſium in v. cap. cæl. Hier. lex Divinitatis eſt per prima media, & per media ultima adducere. Ergo contra legem Divinitatis eſt ut per ultima reducantur media, vel prima in Deum. Sed in ordine creaturarum corporales ſunt ultimæ, ſubſtantiæ vero ſpirituales ſunt primæ. Ergo non eſt conveniens quod per corporalia elementa gratia humanæ menti conferatur, qua reducitur in Deum.

9. Præterea. Auguſtinus in Lib. lxxxiii. Quæſt. (quæſt. lxii. poſt med.) diſtinguit duplicem Dei actionem: unam quam operatur per ſubiectam creaturam; & aliam quam per ſe ipſum immediate facit, & huiuſmodi eſt illuminare animas. Sed gratiam conferre animæ eſt eam illuminare. Ergo Deus non utitur ſacramento quaſi inſtrumento medio ad gratiam conferendam.

10. Præterea. Si aliqua virtus elemento materiali confertur, per quam poſſit gratiam cauſare, aut illa virtus manet peracto ſacramento, aut non. Si manet, tunc in aqua baptiſmi, poſtquam verbo vitæ eſt ſanctificata, ſi aliquis baptizatur poſt baptiſmum alterius, nullis verbis prolatis, erit baptizatus; quod falſum eſt: ſi autem non manet, cum non ſit aſſignare aliquod corruptivum contrarium, per ſe ipſam deficit; & hoc videtur inconveniens, cum ſit quoddam ſpirituale, & de maximis bonis ex hoc quod eſt cauſa gratiæ, ut tam ſubito evaneſcat.

11. Præterea. Agens præſtantius eſt patiente: unde Auguſtinus probat XII. ſuper Geneſim ad litteram (cap. xvi. circa med.) quod corpus non imprimit in anima ſimilitudines quibus cognoſcit. Sed magis eſt remotum ut corpus non coniunctum animæ in ea cauſet formam gratiæ ſupernaturalem, quam quod corpus unitum in ea effectum naturalem cauſet. Ergo nullo modo videtur poſſibile quod huiuſmodi corporalia elementa, quæ ſunt in ſacramentis, ſint cauſa gratiæ.

12. Præterea. Efficacius anima diſponit ſe ad habendam gratiam quam diſponatur per ſacramenta: quia diſpoſitio qua ſe anima diſponit, ducit ad gratiam ſine ſacramento, non autem e converſo. Sed anima quamvis ſe ad gratiam diſponat, non oſtenditur cauſa gratiæ. Ergo etſi ſacramenta aliquo modo ad gratiam diſponant, non ſunt dicenda cauſa gratiæ.

13. Præterea. Nullus artifex ſapiens utitur inſtrumento aliquo niſi ſecundum convenientiam inſtrumenti, ſicut carpentarius non utitur malleo ad ſecandum. Sed Deus eſt artifex ſapientiſſimus. Ergo non utitur inſtrumento corporali ad effectum ſpiritualem, qui corporali naturæ non competit.

14. Præterea. Medicus ſapiens fortioribus morbis fortiora adhibet remedia. Sed morbus peccati eſt vehementiſſimus. Ergo ad eius curationem per gratiæ collationem fortiora remedia Deus apponere debuit, & non corporalia elementa.

15. Præterea. Recreatio animæ creationi debet reſpondere per ſimilitudinem. Sed Deus animam creavit nulla creatura mediante. Ergo ſimiliter recreare debet per gratiam non mediante ſacramento.

16. Præterea. Habere auxilia ſignum eſt impotentiæ agentis. Sed inſtrumenta coadiuvant ad effectum principalis agentis. Ergo Deo, qui eſt potentiſſimus agens, non competit ut per ſacramenta quaſi per inſtrumenta gratiam conferat.

17. Præterea. In omni inſtrumento requiritur ſua naturalis actio, quæ aliquid conferat ad effectum intentum a principali agente. Sed materialis elementi naturalis actio nihil facere videtur ad effectum gratiæ, quam Deus in anima efficere intendit: ablutio enim non magis de prope reſpicit animam quam ipſa aqua in baptiſmo. Ergo huiuſmodi ſacramenta non operantur ad gratiam per modum inſtrumenti.

18. Præterea. Sacramenta ſine miniſtro non conferuntur. Si ergo ſacramenta ſunt aliquo modo cauſa gratiæ, & homo erit ali-

aliquo modo cauſa gratiæ; quod eſt contra dictum Auguſtini, qui dicit (Lib. XV. de Trinit. cap. XXVI.) *quod miniſtro non eſt collata poteſtas iuſtificandi, ne ſpes ponatur in homine.*

19. Præterea. In gratia datur Spiritus ſanctus. Si ergo ſacramenta ſunt cauſa gratiæ, erunt cauſa dationis Spiritus ſancti; quod eſt contra Auguſtinum, qui dicit, quod *nulla creatura poteſt dare Spiritum ſanctum.* Ergo ſacramenta nullo modo ſunt cauſa gratiæ.

Sed contra eſt quod Magiſter dicit in IV. Sentent. diſt. I. diffiniens ſacramentum novæ legis ſic: *Sacramentum eſt inviſibilis gratia viſibilis forma, ut imaginem gerat, & cauſa exiſtat.*

Præterea. Ambroſius dicit, quod gratia eſt fortior culpa; & hoc patet ab Apoſtolo Rom. v. Sed culpa cauſatur in anima per infectionem corporis. Ergo gratia poteſt cauſari in anima per ſanctificationem corporalis elementi.

Præterea. Aut per inſtitutionem ſacramentorum aliquid ſuperadditur naturalibus elementis, aut nihil. Si nihil, tunc non eſt aliquid collatum mundo in inſtitutione ſacramentorum: quod eſt inconveniens. Si vero aliquid additur, cum non fruſtra addatur, erit effectivum alicuius quod prius efficere non poterat. Sed non niſi gratiæ, cum ad hoc ſint ſacramenta inſtituta. Ergo ſacramenta ſunt effectiva gratiæ.

Sed dicendum, quod non additur niſi ordo quidam ad gratiam. Sed contra. Ordo relatio quædam eſt. Relatio autem ſemper fundatur ſuper aliquid abſolutum, ratione cuius in *ad aliquid* eſt motus per accidens. Si ergo additur ordo, oportet quod aliquid abſolutum addatur.

Præterea. Abſolutum non cauſatur a relativo, quia relativum habet eſſe debiliſſimum. Si ergo ſacramentis nihil additur niſi relatio per inſtitutionem, non poterunt ex inſtitutione ſanctificare; quod eſt contra Hugonem de Sancto Victore (Lib. I. de ſacram. part. IX. cap. I.)

Sed dicendum, quod relatio illa non eſt cauſa ſanctificationis, ſed divina virtus ſacramentis aſſiſtens. Sed contra. Aut aſſiſtit divina virtus, quæ eſt ipſe Deus, alio modo ſacramentis poſt inſtitutionem quam ante, aut non. Si non alio modo, non habebunt effectum poſt inſtitutionem alium quam ante: ſi vero alio modo, cum Deus non dicatur novo modo eſſe in creatura, niſi per hoc quod nondum effectum in ea facit, oportebit quod aliquid de novo ſit ſuperadditum ipſis ſacramentis; & ſic idem quod prius.

Præterea. In quibuſdam ſacramentis requiritur materia ſanctificata, ſicut in extrema unctione, & in confirmatione. Sed illa ſanctificatio non inutiliter fit. Ergo per eam aliqua virtus ſpiritualis ſacramentis confertur, ratione cuius eſſe poterunt gratiæ aliqualiter cauſa, cum ad hoc illa virtus ordinetur.

Reſpondeo dicendum, quod ſacramenta novæ legis eſſe aliqualiter cauſam gratiæ neceſſe eſt poni. Propter hoc enim lex occidere dicebatur, & tranſgreſſionem augere, quia cognitionem peccati faciebat, gratiam vero adiutricem contra peccatum non conferebat. Si ergo nova lex gratiam non conferret, ſimiliter occidere diceretur, & tranſgreſſionem augere; cuius contrarium apoſtolica doctrina profitetur. Non autem confert gratiam per ſolam inſtructionem, quia lex vetus hoc habebat, ſed per ſua ſacramenta gratiam aliqualiter cauſando: unde Eccleſia non eſt contenta catechiſmo, quo inſtruit accedentem, ſed ei ſuperaddit ſacramenta ad gratiam habendam, quam quidem veteris legis ſacramenta non conferebant, ſed tantum ſignificabant; ſigna vero ad inſtructionem pertinent. Sic ergo quia vetus lex tantum inſtruebat, eius ſacramenta erant gratiæ ſolum ſigna; quia vero nova lex & inſtruit, & iuſtificat, eius ſacramenta ſunt gratiæ & ſignum, & cauſa. Quomodo vero ſunt cauſa, non eodem modo omnes tradunt.

Quidam enim dicunt, quod ſunt cauſa gratiæ, non quia aliquid ad gratiam habendam operentur per aliquam virtutem eis inditam, ſed quia in eorum ſuſceptione gratia datur a Deo, qui ſacramentis aſſiſtit, ut ſic dicatur cauſa gratiæ per modum cauſæ ſine qua non: & ponunt exemplum de hoc quod aliquis deferens denarium plumbeum accipit centum libras, non ideo quia denarius plumbeus ſit cauſa faciens aliquid ad acceptionem centum librarum; ſed quia ſic ſtatutum eſt ab eo qui poteſt dare, ut quicumque deferet talem denarium accipiat tantam pecuniam. Similiter ſtatutum eſt a Deo ut quicumque accipit ſacramentum non fictus, gratiam accipiat, non quidem a ſacramentis, ſed ab ipſo Deo: & hoc idem dicunt ſenſiſſe Magiſtrum in IV. Sent. diſtinct. I. cum dixit, quod *accipiens ſacramentum quærit ſalutem in inferioribus ſe, etſi non ab illis.* Hæc autem opinio non videtur ſufficienter dignitatem ſacramentorum no-

novæ legi ſalvare. Si enim recte conſideretur exemplum ab eis propoſitum, & alia ſimilia, non invenitur quod id quod cauſam dicunt ſine qua non, ſe habeat ad effectum niſi ſicut ſignum. Denarius enim plumbeus non eſt niſi ſignum acceptionis pecuniæ, & baculus poteſtatis, quæ confertur Abbati. Unde ſi ſic ſe habent ſacramenta novæ legis ad gratiam, ſequitur quod ſint ſolum ſigna gratiæ, & ita nihil habebunt præ ſacramentis veteris legis; niſi forte quis dicat, quod ſacramenta novæ legis ſunt ſigna gratiæ ſimul cum eis datæ, ſacramenta vero veteris legis gratiæ promiſſæ. Sed hoc magis pertinet ad conditionem temporis quam ad dignitatem ſacramentorum: quia in tempore illo promittebatur gratia, nunc autem eſt tempus plenitudinis gratiæ propter reparationem humanæ naturæ iam factam: unde ſecundum hoc ſacramenta iſta ſi tunc fuiſſent, cum toto eo quod nunc habent, nihil plus feciſſent quam illa, nec illa nunc minus facerent quam iſta, nulla eis additione facta.

Et ideo aliter dicendum, quod ſacramenta novæ legis aliquid ad gratiam habendam operantur. Sed ad aliquem effectum operatur aliquid dupliciter. Uno modo ſicut per ſe agens; & dicitur per ſe agere quod agit per aliquam formam ſibi inhærentem per modum naturæ completæ, ſive habeat illam formam a ſe, ſive ab alio, aut naturaliter, aut violenter; per quem modum dicuntur illuminare Sol, & Luna; calefacere ignis, & ferrum ignitum, & aqua calefacta. Alio modo aliquid operatur ad effectum aliquem inſtrumentaliter, quod quidem non operatur ad effectum per formam ſibi inhærentem, ſed ſolum inquantum eſt motum a per ſe agente. Hæc enim eſt ratio inſtrumenti, inquantum eſt inſtrumentum, ut moveat motum: unde ſicut ſe habet forma completa ad per ſe agentem, ita ſe habet motus quo movetur a principali agente, ad inſtrumentum, ſicut ſerra operatur ad ſcannum. Quamvis enim ſerra habeat aliquam actionem quæ ſibi competit ſecundum propriam formam, ut dividere; tamen aliquem effectum habet qui ſibi non competit, niſi inquantum eſt mota ab artifice, ſcilicet facere rectam inciſionem, & convenientem formæ artis: & ſic inſtrumentum habet duas operationes, unam quæ competit ei ſecundum formam propriam, aliam quæ competit ei ſecundum quod eſt motum a per ſe agente, quæ tranſcendit virtutem propriæ formæ.

Dicendum eſt ergo, quod nec ſacramentum, nec aliqua creatura poteſt gratiam dare per modum per ſe agentis, quia hoc ſolius virtutis divinæ eſt, ut ex præcedenti art. patet; ſed ſacramenta ad gratiam operantur inſtrumentaliter: quod ſic patet.

Damaſcenus in III. Lib. (cap. XIII. a med.) dicit, quod humana natura in Chriſto erat velut quoddam organum Divinitatis; & ideo humana natura aliquid communicabat in operatione virtutis divinæ, ſicut quod Chriſtus tangendo leproſum mundavit: ſic enim ipſe tactus Chriſti cauſabat inſtrumentaliter ſalutem leproſi. Sicut autem humana natura in Chriſto communicabat ad effectus divinæ virtutis inſtrumentaliter in corporalibus effectibus, ita in ſpiritualibus: unde ſanguis Chriſti pro nobis effuſus habuit vim ablutivam peccatorum: Apocal. I. 5. *Lavit nos a peccatis noſtris in ſanguine ſuo:* & Rom. III. 24. *Iuſtificati .... in ſanguine ipſius*: & ſic humanitas Chriſti eſt inſtrumentalis cauſa iuſtificationis: quæ quidem cauſa nobis applicatur ſpiritualiter per fidem, & corporaliter per ſacramenta: quia humanitas Chriſti & ſpiritus, & corpus eſt, ad hoc ſcilicet ut effectum ſanctificationis, quæ eſt Chriſti, in nobis percipiamus. Unde illud eſt perfectiſſimum ſacramentum in quo corpus Chriſti realiter continetur, ſcilicet Euchariſtia, & eſt omnium aliorum conſummativum, ut Dionyſius dicit in eccl. Hierar. (cap. III.) Alia vero ſacramenta participant aliquid de virtute illa qua humanitas Chriſti inſtrumentaliter ad iuſtificationem operatur, ratione cuius ſanctificatus baptiſmo, ſanctificatus ſanguine Chriſti dicitur ab Apoſtolo Hebr. X. Unde paſſio Chriſti in ſacramentis novæ legis dicitur operari; & ſic ſacramenta novæ legis ſunt cauſa gratiæ quaſi inſtrumentaliter operantia ad gratiam.

Ad primum ergo dicendum, quod Bernardus inſufficienter rationem ſacramentorum novæ legis tangit, loquendo de eis ſecundum quod ſunt ſigna, & non ſecundum quod ſunt cauſæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ſacramenta novæ legis non ſunt cauſa gratiæ principalis, quaſi per ſe agentia, ſed cauſa inſtrumentalis; & ſecundum modum aliorum inſtrumentorum habent duplicem actionem: unam quæ excedit formam propriam, ſed eſt ex virtute formæ principalis agentis, ſcilicet Dei, quæ eſt iuſtificare; & aliam quam exercet ſecundum for-

formam propriam, ſicut abluere, vel ungere: & hæc actio attingit corporaliter ipſum quidem hominem qui iuſtificatur, ſecundum corpus per ſe, & ſecundum animam per accidens, quæ huiuſmodi corporalem actionem ſentit; ſpiritualiter vero attingit ipſam animam inquantum ab ea percipitur in intellectu ut quoddam ſignum ſpiritualis mundationis.

Ad tertium dicendum, quod quia ultimus finis reſpondet primo agenti tamquam principalis, ideo non principaliter agentibus non attribuitur ultimus finis, ſed diſpoſitio ad finem ultimum: ſic ſacramenta dicuntur eſſe cauſa gratiæ per modum inſtrumentorum diſponentium.

Ad quartum dicendum, quod ſacramenta non operantur ad gratiam per virtutem propriæ formæ, ſic enim operarentur ut per ſe agentia; ſed operantur per virtutem principalis agentis, ſcilicet Dei, in eis exiſtentem: quæ quidem virtus non habet eſſe completum in natura, ſed eſt quid incompletum in genere entis; quod patet ex hoc quod inſtrumentum movet inquantum movetur. Motus autem eſt actus imperfectus ſecundum Philoſophum (III. Phyſ. text. xv.) unde ſicut illa quæ movent, inquantum ſunt iam quaſi in termino motus aſſimilata agenti, movent per formam perfectam; ita illa quæ movent prout ſunt in ipſo moveri, movent per virtutem incompletam; & huiuſmodi virtus eſt in aere ad movendum viſum ſecundum quod immutatur a calore parietis ut in fieri, non ut in facto eſſe: unde ſpecies coloris eſt in aere per modum intentionis, & non per modum entis completi, ſicut eſt in pariete. Et ſimiliter ſacramenta operantur ad gratiam prout ſunt quaſi mota a Deo ad hunc effectum: qui quidem motus attenditur ſecundum inſtitutionem, ſanctificatinnem, & applicationem ad eum qui accedit ad ſacramenta: unde habent virtutem non per modum entis completi, ſed quaſi incomplete; & ſic non eſt inconveniens quod virtus ſpiritualis ſit in re materiali, ſicut ſpecies colorum ſunt ſpiritualiter in aere.

Ad quintum dicendum, quod virtus illa neque poteſt dici corporea, neque incorporea proprie loquendo: corporeum enim, & incorporeum ſunt differentiæ entis completi: ſed proprie dicitur virtus ad incorporeum, ſicut motus magis dicitur ad ens quam ens: obiectio autem procedit ac ſi iſta virtus eſſet quædam forma completa.

Ad ſextum dicendum, quod incompletum non poteſt eſſe cauſa completi ſicut per ſe agens; poteſt tamen incompletum ordinari aliqualiter ad completum per modum cauſæ inſtrumentalis, ſicut dicimus motum inſtrumenti eſſe cauſam formæ inductæ a principali agente.

Ad ſeptimum dicendum, quod de perfectione inſtrumenti non eſt quod agat per virtutem completam, ſed quod agat inquantum movetur, & ita per virtutem incompletam: unde non ſequitur ſacramenta eſſe imperfecta inſtrumenta, quamvis virtus eorum non ſit ens completum.

Ad octavum dicendum, quod inſtrumentum comparatur ad actionem magis ut quo agitur, quam ut quod agit: principalis enim agentis eſt ut agat inſtrumento: & ſic quamvis ultima non reducant media, vel ſuprema in Deum, poſſunt tamen ultima ſe habere ut quibus fiat reductio ſuperiorum, & mediorum in Deum: unde Dionyſius dicit (cap. 11. cæleſt. Hierar.) quod naturale eſt nobis ut per ſenſibilia in Deum manuducamur: & hanc etiam cauſam aſſignat neceſſitatis viſibilium ſacramentorum in 1. cap. cæleſt. Hierar.

Ad nonum dicendum, quod illuminare animam Deo competit nulla creatura mediante quæ ad illuminationem animæ agat ſicut principale, & per ſe agens; poteſt tamen eſſe aliquod medium agens inſtrumentaliter, & diſpoſitive.

Ad decimum dicendum, quod quædam ſacramenta ſunt in quibus requiritur materia ſanctificata, ſicut in extrema unctione, & confirmatione; quædam vero ſunt in quibus non requiritur ex neceſſitate ſacramenti. In omnibus igitur verum eſt quod virtus ſacramenti non conſiſtit in materia tantum, ſed in materia, & forma ſimul, quæ duo ſunt unum ſacramentum: unde quantumcumque applicetur materia ſacramenti ad hominem ſine debita forma verborum, & aliis quæ ad hoc requiruntur, non ſequitur ſacramenti effectus. Sed in ſacramentis quæ indigent materia ſanctificata, manet virtus ſacramenti in materia poſt uſum ſacramenti partialiter, ſed non complete. In ſacramentis vero quæ non indigent materia ſanctificata, nihil remanet poſt ſacramenti uſum: unde aqua in qua celebratus eſt baptiſmus, nihil plus habet quam alia aqua, niſi forte propter permixtionem chriſmatis, quod tamen non eſt de neceſſitate ſacramenti.

Digitized by Google

ti. Nec eſt inconveniens ut virtus illa ceſſet, quia virtus illa ſe habet ut in fieri exiſtens, & moveri, ut dictum eſt; & huiuſmodi ceſſat ceſſante motione moventis: ſtatim enim quando movens ceſſat movere, & mobile ceſſat moveri.

Ad undecimum dicendum, quod quamvis corporis elementum ſit ignobilius anima, & propter hoc non poſſit aliquid efficere in anima virtute propriæ naturæ, poteſt tamen aliquid efficere in anima prout eſt inſtrumentum agens in virtute divina.

Ad duodecimum dicendum, quod anima agit diſponendo ad gratiam virtute naturæ propriæ, ſacramentum autem virtute divina ut eius inſtrumentum; & ideo non eſt ſimile.

Ad decimumtertium dicendum, quod ſacramentum ſecundum propriam formam ſignificat, vel natum eſt ſignificare effectum illum ad quem divinitus ordinatur; & ſecundum hoc eſt conveniens inſtrumentum, quia ſacramenta ſignificando cauſant.

Ad decimumquartum dicendum, quod ſacramenta novæ legis non ſunt infirma remedia, ſed valida, inquantum eis Chriſti paſſio operatur. Sacramenta vero veteris legis, quæ paſſionem Chriſti præceſſerunt, dicuntur infirma, ut patet Galat. IV. 9. (a) *Converſi eſtis ad infirma, & egena elementa.*

Ad decimumquintum dicendum, quod creatio nihil præſuppoſit circa quod poſſet fieri inſtrumentalis agentis actio, recreatio vero præſupponit; & ideo non eſt ſimile.

Ad decimumſextum dicendum, quod Deus non utitur inſtrumentis, vel cauſis mediis in ſua actione propter ſui indigentiam, ſed propter effectuum convenientiam. Conveniens enim eſt ut nobis divina remedia exhibeantur ſecundum modum noſtrum, ideſt per ſenſibilia, ut Dionyſius dicit II. cap. cæleſt. Hierar.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod actio naturalis materialis inſtrumenti adiuvat ad effectum ſacramenti, inquantum per eam ſacramentum ſuſcipienti applicatur, & inquantum ſacramenti ſignificatio per actionem prædictam completur, ſicut ſignificatio baptiſmi per ablutionem.

Ad decimumoctavum dicendum, quod aliqua ſacramenta ſunt in quibus non requiritur determinatus miniſter, ſicut patet in baptiſmo; & in talibus virtus ſacramenti nullo modo conſiſtit in miniſtro. Quædam vero ſacramenta ſunt in quibus requiritur miniſter determinatus, & horum virtus partialiter conſiſtit in miniſtro, ſicut in materia, & in forma. Nec tamen iuſtificare dicitur miniſter niſi per modum miniſterii, inquantum operatur ad iuſtificationem conferendo ſacramentum.

Ad decimumnonum dicendum, quod Spiritus ſanctus non datur niſi ab eo qui cauſat gratiam ſicut principale agens, quod ſolius Dei eſt; & ideo ſolus Deus Spiritum ſanctum dat.

ARTICULUS V.

Utrum in uno homine ſit una tantum gratia gratum faciens.

1. 2. *quaeſt.* 111. *art.* 2. *ad* 4.

QUinto quæritur, utrum in uno homine ſit una tantum gratia gratum faciens. Et videtur quod non. Nihil enim contra ſe ipſum dividitur per operantem, & cooperantem. Ergo diverſæ ſunt gratiæ, operans ſcilicet, & cooperans; & ſic in uno homine eſt non una tantum gratia gratum faciens.

2. Sed dicendum, quod eſt una gratia ſecundum habitum operans, & cooperans; ſed diviſio ſumitur ſecundum diverſos actus. Sed contra. Habitus diſtinguitur per actus. Si igitur actus ſunt diverſi, utriuſque gratiæ non poterit eſſe habitus unus.

3. Præterea. Nullus habet neceſſe petere id quod iam habet. Sed habens gratiam prævenientem neceſſe habet petere ſubſequentem, ſecundum Auguſtinum. Ergo non eſt una gratia præveniens, & ſubſequens.

4. Sed dicebatur, quod habens gratiam prævenientem non petit gratiam ſubſequentem quaſi aliam gratiam, ſed quaſi eiuſdem gratiæ conſervationem. Sed contra. Gratia eſt potentior quam natura. Sed homo in ſtatu naturæ integræ potuit ſtare per ſe in eo quod acceperat, ut dicitur XXIV. diſt. II. Lib. (Sentent.) Ergo ille qui accepit gratiam prævenientem, poteſt in ea ſtare, & ſic non habet neceſſe hoc petere.

5. Præterea. Forma diverſificatur ſecun-

(a) Vulgata: *Quomodo convertimini iterum ad infirma, & egena elementa?*

cundum diverſitatem perfectibilium. Sed gratia eſt forma virtutum. Cum ergo virtutes ſint multæ, gratia non poterit eſſe una.

6. Præterea. Gratia præveniens pertinet ad viam, ſed gratia ſubſequens pertinet ad gloriam: unde Auguſtinus dicit (Lib. de natura & gratia cap. XXXII. parum a princ.) *Prævenit, ut pie vivamus; ſubſequitur, ut cum illo vivamus: prævenit, ut vocemur; ſubſequitur, ut glorificemur*. Alia autem eſt gratia viæ, & gratia patriæ, cum non ſit eadem perfectio naturæ conditæ, & naturæ glorificatæ, ut Magiſter dicit in III. diſt. II. Lib. Ergo gratia præveniens, & ſubſequens non ſunt idem.

7. Præterea. Gratia operans pertinet ad actum interiorem, gratia vero cooperans ad actum exteriorem: unde Auguſtinus dicit (Enchirid. cap. XXXII. circa fin.) quod *prævenit, ut velimus, & ſubſequitur, ne fruſtra velimus*. Sed non eſt idem quod eſt principium actus interioris, & exterioris, ſicut patet in virtutibus, quod caritas datur ad actum interiorem, fortitudo vero, & iuſtitia, & alia huiuſmodi ad actus exteriores. Ergo non eſt eadem gratia operans, & cooperans, ſive præveniens, & ſubſequens.

8. Præterea. Sicut culpa eſt defectus in anima ex parte affectus, ita ignorantia ex parte intellectus. Sed nullus habitus unus expellit omnem ignorantiam ab intellectu. Ergo nec poteſt eſſe unus habitus qui expellat omnem culpam ab affectu. Sed gratia expellit omnem culpam. Ergo gratia non eſt unus habitus.

9. Præterea. Gratia, & culpa ſunt contraria. Sed una culpa non inficit omnes potentias animæ. Ergo nec una gratia poteſt omnes perficere.

10. Præterea. Exod. XXXIII. ſuper illud, *Si inveni gratiam*, dicit Gloſſa (ordin.) „ Sanctis non ſufficit una gratia. „ Una eſt quæ præcedit, ut Deum co„ gnoſcant, & diligant; alia eſt quæ „ ſequitur, ut ſe mundos, & inviola„ tos cuſtodiant, & proficiant: " & ſic in uno homine non eſt tantum una gratia.

11. Præterea. Diverſus modus habens ſpecialem difficultatem, requirit diverſum habitum, ſicut circa collationem magnorum donorum, quæ ſua magnitudine difficultatem faciunt, requiritur ſpecialis virtus, ſcilicet magnificentia, præter liberalitatem, quæ conſiſtit circa communia dona. Sed perſeveranter bene velle habet ſpecialem difficultatem ſuper hoc quod eſt bene velle ſimpliciter: velle autem bene ſimpliciter, eſt gratiæ prævenientis; velle autem bene perſeveranter, eſt gratiæ ſubſequentis: unde Auguſtinus dicit (Lib. de natura & gratia cap. XXXII.) quod gratia prævenit, ut homo velit; ſequitur, ut impleat, atque perſiſtat. Ergo gratia ſubſequens eſt alius habitus a gratia præveniente.

12. Præterea. Sacramenta novæ legis ſunt cauſa gratiæ, ut dictum eſt (art. 4. huius quæſt.) Sed ad eumdem effectum diverſa ſacramenta non ordinantur. Ergo ſunt diverſæ gratiæ in homine, quæ per diverſa ſacramenta conferuntur.

13. Sed dicendum, quod poſteriora ſacramenta non conferuntur ad aliam gratiam inducendam, ſed ad habitam augmentandam. Sed contra. Augmentum gratiæ ſpeciem gratiæ non vacuat. Si ergo proportio cauſarum eſt ſecundum proportionem effectuum, ſequeretur ex reſponſione prædicta quod ſacramenta ſecundum ſpeciem non differant.

14. Sed dicendum, quod ſacramenta differunt ſpecie penes diverſas gratias gratis datas quæ in diverſis ſacramentis conferuntur, & ſunt proprii ſacramentorum effectus. Sed contra. Gratia gratis data non opponitur culpæ. Cum ergo ſacramenta præcipue ordinentur contra culpam, videtur quod proprii effectus ſacramentorum, penes quos ſacramenta diſtinguuntur, non ſunt gratiæ gratis datæ.

15. Præterea. Ex diverſis peccatis diverſa vulnera animæ infliguntur, quæ quidem omnia per gratiam ſanantur. Cum igitur diverſis vulneribus diverſæ reſpondeant medicinæ, quia ſecundum verbum Hieronymi (Marci IV. ſuper illud, *Hoc genus dæmoniorum non eiicitur*) „ non ſanat oculum, quod ſanat calca„ neum; " videtur quod ſint diverſæ gratiæ.

16. Præterea. Idem ab eodem non poteſt ſimul haberi, & non haberi. Sed aliqui habent gratiam operantem qui non habent gratiam cooperantem, ſicut parvuli baptizati. Ergo non eſt eadem gratia operans, & cooperans.

17. Præterea. Gratia proportionatur naturæ ſicut perfectio perfectibili. Sed in natura humana ſic eſt quod non ab eodem principio immediate eſt eſſe, & ope-

Digitized by Google

operatio: nam anima ſecundum ſuam eſſentiam eſt principium eſſendi, ſed ſecundum potentiam eſt principium operationis. Ergo cum in gratuitis gratia operans, vel præveniens ſit principium a quo eſt eſſe ſpirituale, gratia vero cooperans ſit ſpiritualis operationis principium; videtur quod non ſit eadem gratia operans, & cooperans.

18. Præterea. Unus habitus non poteſt ſimul & ſemel duos actus producere. Sed actus gratiæ operantis, qui eſt iuſtificare, vel ſanare animam, & actus gratiæ cooperantis, vel ſubſequentis, qui eſt iuſte operari, ſunt ſimul in anima. Ergo gratia operans, & cooperans non ſunt eadem; & ſic in homine non eſt una tantum gratia.

Sed contra. Ubi ſufficit unum, ſuperfluum eſt ponere plura. Sed una gratia homini ſufficit ad ſalutem: dicitur enim II. Cor. XII. 9. *Sufficit tibi gratia mea*. Ergo in homine eſt una tantum gratia.

Præterea. Relatio non multiplicat eſſentiam rei. Sed gratia cooperans ſupra operantem nonniſi relationem addit. Ergo eadem eſt gratia per eſſentiam operans, & cooperans.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ex dictis (art. I. huius quæſt.) patet, gratia dicitur vel quod eſt gratis data, vel quod eſt gratum faciens. Gratias autem gratis datas diverſas eſſe, manifeſtum eſt. Sunt enim diverſa quæ homini divinitus conferuntur, & gratis ſupra meritum, & facultatem humanæ naturæ, ut prophetia, operatio miraculorum, & alia huiuſmodi, de quibus Apoſtolus dicit I. Cor. XII. 4. *Diviſiones gratiarum ſunt*. Sed de his ad præſens non quæritur. Gratia vero gratum faciens, ut ex dictis (art. I. huius quæſt.) patere poteſt, dupliciter accipitur: uno modo pro ipſa divina acceptatione, quæ eſt gratuita Dei voluntas; alio modo pro dono quodam creato, quod formaliter perficit hominem, & facit eum dignum vita æterna.

Accipiendo igitur gratiam hoc ſecundo modo, impoſſibile eſt eſſe in homine uno niſi unam gratiam. Cuius ratio eſt, quia gratia dicitur ſecundum quod per eam homo ordinatur in vitam æternam ſufficienter: dicitur enim gratus quaſi acceptatus a Deo ut habeat vitam æternam. Illud autem quod ponitur ſufficienter ordinare ad aliquid unum, oportet eſſe unum tantum, quia ſi multa eſſent, neutrum eorum ſufficeret, vel alterum ſuperflueret. Sed ex hoc neceſſe eſt gratiam etiam aliquid unum eſſe ſimplex: poſſibile enim eſſet quod nihil unum ſufficienter dignum redderet vita æterna, ſed ad hoc homo redderetur dignus ex multis, utpote ex multis virtutibus: quod ſi eſſet, nihil illorum multorum poſſet dici gratia, ſed omnia ſimul una gratia dicerentur: quia ex omnibus illis non fieret in homine niſi una dignitas reſpectu vitæ æternæ. Sic autem gratia non eſt una, ſed ſicut unus ſimplex habitus; & hoc ideo quia habitus in anima diverſificatur in ordine ad diverſos actus; ipſi autem actus non ſunt ratio acceptationis divinæ; ſed prius homo acceptatur a Deo, deinde actus eius, ut habetur Geneſ. IV. 4. *Reſpexit Deus ad Abel, & ad munera eius*. Unde illud donum quod Deus tribuit his quos acceptat in ſuum regnum, & gloriam, præſupponitur ad perfectiones, vel habitus, quibus humani actus perficiuntur, ut ſint digni acceptari a Deo; & ſic oportet habitum gratiæ indiviſum manere, utpote præcedentem ea quibus fit diſtinctio habituum in anima.

Si autem accipiatur gratia gratum faciens primo modo, ſcilicet pro gratuita Dei voluntate; ſic conſtat quod ex parte ipſius Dei acceptantis eſt una tantum Dei gratia non ſolum reſpectu unius, ſed reſpectu omnium: quia quidquid eſt in eo, non poteſt eſſe diverſum. Ex parte autem effectuum divinorum poteſt eſſe multiplex, ut dicamus omnem effectum quem Deus facit in nobis ex gratuita ſua voluntate, qua nos in ſuum regnum acceptat, pertinere ad gratiam gratum facientem, ſicut quod immittat nobis bonas cogitationes, & ſanctas affectiones.

Sic igitur gratia, ſecundum quod eſt quoddam donum habituale in nobis, eſt una tantum; ſecundum autem quod dicit effectum aliquem Dei in nobis ordinatum ad noſtram ſalutem, poſſunt dici multæ gratiæ in nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia operans, & cooperans poteſt diſtingui & ex parte ipſius gratuitæ Dei voluntatis, & ex parte doni nobis collati. Operans enim dicitur gratia reſpectu illius effectus quem ſola non efficit, ſed cum libero arbitrio cooperante; ex parte vero gratuitæ Dei voluntatis gratia operans dicetur ipſa iuſtificatio impii, quæ fit ipſius doni gratuiti infuſione. Hoc enim donum ſola gratuita divina voluntas cauſat in nobis, nec aliquo modo eius cauſa eſt liberum arbitrium, niſi per modum diſpoſitio-

nis

nis ſufficientis. Ex parte vero eiuſdem gratia cooperans dicetur ſecundum quod in libero arbitrio operatur, motum eius cauſando, & exterioris actus executionem expediendo, & perſeverantiam præbendo, in quibus omnibus aliquid agit liberum arbitrium. Et ſic conſtat quod aliud eſt gratia operans, & cooperans. Ex parte vero doni gratuiti eadem gratia per eſſentiam dicetur operans, & cooperans: operans quidem ſecundum quod informat animam, ut operans formaliter intelligatur, per modum loquendi quo dicimus, quod albedo facit album parietem, hoc enim nullo modo eſt actus liberi arbitrii; cooperans vero dicetur, ſecundum quod inclinat ad actum intrinſecum, & extrinſecum, & ſecundum quod præſtat facultatem perſeverandi uſque in finem.

Ad ſecundum dicendum, quod diverſi effectus qui attribuuntur gratiæ operanti, & cooperanti, non poſſunt habitum diverſificare: effectus enim qui attribuuntur gratiæ operanti, ſunt cauſæ effectuum qui attribuuntur gratiæ cooperanti: ex hoc enim quod voluntas eſt informata aliquo habitu, ſequitur quod in actum volendi exeat, & ex ipſo actu volendi cauſatur exterior actus: ab ipſa etiam firmitate habitus cauſatur reſiſtentia qua reſiſtimus peccato. Et ſic unus & idem habitus gratiæ eſt qui informat animam, & elicit actum interiorem, & exteriorem, & quodammodo perſeverantiam facit, inquantum tentationibus reſiſtit.

Ad tertium dicendum, quod quantumcumque homo habeat habitum gratiæ, ſemper tamen indiget divina operatione, qua in nobis operatur modis prædictis; & hoc propter infirmitatem noſtræ naturæ, & multitudinem impedimentorum, quæ quidem non erant in ſtatu naturæ conditæ: unde magis tunc poterat homo ſtare per ſe ipſum quam nunc poſſint habentes gratiam, non quidem propter defectum gratiæ, ſed propter infirmitatem naturæ; quamvis etiam tunc indigerent divina providentia eos dirigente, & adiuvante. Et ideo habens gratiam neceſſe habet petere divinum auxilium, quod ad gratiam cooperantem pertinet.

Et per hoc patet ſolutio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod gratia non dicitur forma virtutum quaſi pars eſſentialis virtutum, ſic enim oporteret quod multiplicatis virtutibus multiplicaretur gratia; ſed dicitur forma virtutis, inquantum formaliter actum virtutis complet. Informatur autem actus virtutis tripliciter. Uno modo inquantum circa ſubſtantiam actus apponuntur debitæ conditiones, per quarum limitationem in medio virtutis conſtituitur; & hoc habet actus virtutis a prudentia, nam medium virtutis accipitur ſecundum rationem rectam, ut dicitur in II. Ethic. (cap. VI.) & ſic prudentia dicitur forma omnium virtutum moralium. Actus autem virtutis ſic conſtitutus in medio, eſt quaſi materialis reſpectu ordinis in finem ultimum, qui quidem ordo apponitur actui virtutis ex imperio caritatis; & ſic caritas dicitur eſſe forma omnium aliarum virtutum. Ulterius vero efficaciam merendi adhibet gratia: nullus enim operum noſtrorum valor reputatur dignus æternæ gloriæ, niſi præſuppoſita acceptatione divina; & ſic gratia dicitur eſſe forma & caritatis, & aliarum virtutum.

Ad ſextum dicendum, quod gratia præveniens, & ſubſequens dicitur ſecundum ordinem eorum quæ in eſſe gratuito inveniuntur: quorum quidem primum eſt ſubiecti informatio, ſive impii iuſtificatio, quod idem eſt; ſecundum vero eſt actus voluntatis; tertium vero eſt actus exterior; quartum vero eſt ſpiritualis profectus, & perſeverantia in bono; quintum vero eſt præmii conſecutio. Diſtinguitur igitur uno modo gratia præveniens, & ſubſequens, ut gratia præveniens dicatur qua iuſtificatur impius, ſubſequens vero ſecundum quam iuſtificatus operatur. Secundo ut præveniens dicatur ſecundum quam aliquis recte vult, ſubſequens vero ſecundum quod rectam voluntatem exteriori opere conſequitur. Tertio ut gratia præveniens ad omnia hæc referatur, ſubſequens vero ad perſeverantiam in prædictis. Quarto ut gratia præveniens ad totum ſtatum meriti referatur, gratia vero ſubſequens ad præmium. In tribus autem primis diſtinctionibus patet qualiter gratia præveniens, & ſubſequens eſt eadem, vel diverſa ex his quæ de operante, & cooperante ſunt dicta: quia ſecundum hos modos idem videtur eſſe gratia præveniens, & ſubſequens quod operans, & cooperans. Secundum quartam vero diſtinctionem, ſi ipſum donum gratuitum in ſe accipiatur, quod gratia dicitur, idem invenitur eſſe gratia præveniens, & ſubſequens. Sicut enim caritas viæ non tollitur, ſed in patria remanet augmentata, propter hoc quod in cui ratione nullum defectum importat; ita gratia, cum nullum in ſui ratione importet defectum, per ſui augmentum fit gloria: nec dici-

tur

tur eſſe diverſa perfectio naturæ in ſtatu viæ & patriæ quantum ad gratiam propter diverſam formam perficientem, ſed propter diverſam perfectionis menſuram. Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus quas informat, ſic gratia, & gloria non ſunt idem, quia aliquæ virtutes in patria evacuantur, ut fides, & ſpes.

Ad ſeptimum dicendum, quod actus exterior, & interior, quamvis ſint diverſa perfectibilia, ſunt tamen ordinata, quia unum eſt cauſa alterius, ut dictum eſt.

Ad octavum dicendum, quod in peccato eſt duo conſiderare, ſcilicet converſionem, & averſionem. Secundum converſionem quidem peccata ab invicem diſtinguuntur, ſed in averſione ſunt connexa, inquantum homo per quodlibet peccatum mortale a bono incommutabili avertitur. Peccatis igitur ex parte converſionis virtutes opponuntur; & ſic diverſa peccata diverſis virtutibus expelluntur, ſicut diverſæ ignorantiæ diverſis ſcientiis. Ex parte vero averſionis omnia remittuntur per unum, quod eſt gratia. Ignorantiæ autem non convertuntur in aliquo uno; & ideo non eſt ſimile.

Ad nonum dicendum, quod una culpa formaliter non invenitur perficere omnes culpas, ſicut unus habitus virtutis, vel gratiæ perficit omnes virtutes; & hac ratione una culpa non inficit omnes potentias, ſicut una gratia perficit: non quidem ita quod ſit in omnibus ſicut in ſubiecto, ſed inquantum informat omnium potentiarum actus.

Ad decimum dicendum, quod illa gratia quæ ſequitur, vel intelligitur alius effectus divinæ voluntatis gratuitæ, vel intelligitur idem habitus gratiæ ad alium effectum relatus, ut ex prædictis (in ſolut. ad 6. arg.) patet.

Ad undecimum dicendum, quod firme & immutabiliter habere habitum, & operari, eſt conditio quæ requiritur ad omnem virtutem, ſicut patet ex Philoſopho in II. Ethic. (cap. IV.) & ideo iſte modus non requirit ſpecialem habitum.

Ad duodecimum dicendum, quod ſicut diverſæ virtutes, & diverſa dona Spiritus ſancti ad diverſos actus ordinantur, ita diverſi ſacramentorum effectus ſunt ut diverſæ medicinæ peccati, & participationes virtutis dominicæ paſſionis, quæ a gratia gratum faciente dependent, ſicut virtutes, & dona. Sed virtutes, & dona nomen ſpeciale habent, propter hoc quod actus ad quos ordinantur, ſunt manifeſti: unde ſecundum nomen a gratia diſtinguuntur. Defectus autem peccati, contra quos ſacramenta inſtituuntur, latentes ſunt: unde ſacramentorum effectus nomen proprium non habent, ſed nomine gratiæ nominantur, dicuntur enim gratiæ ſacramentales; & penes has ſacramenta diſtinguuntur ſicut penes proprios effectus. Pertinent autem iſti effectus ad gratiam gratum facientem, quæ iſtis effectibus coniungitur; & ſic cum propriis effectibus habent effectum communem, qui eſt gratia gratum faciens, quæ etiam per ſacramentum & non habenti datur, & habenti augetur.

Et per hoc patet ſolutio ad decimumtertium, & decimumquartum.

Ad decimumquintum dicendum, quod omnia peccata ex parte averſionis inferunt unum vulnus, ut dictum eſt (in ſol. ad 8. argum.) & ſic per unum donum gratiæ ſanantur; ſed ex parte converſionis inferunt diverſa vulnera, quæ ſanantur per diverſas virtutes, & per diverſos ſacramentorum effectus.

Ad decimumſextum dicendum, quod in parvulis etſi non ſit gratia cooperans in actu, eſt tamen cooperans in virtute: illa enim gratia operans quam acceperunt, ſufficiens erit cooperari libero arbitrio quando ipſius uſum habere poterunt.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod ſicut eſſentia animæ immediate eſt eſſendi principium, operationis vero principium eſt mediantibus potentiis; ita immediatus effectus gratiæ eſt conferre eſſe ſpirituale, quod pertinet ad informationem ſubiecti, ſive ad iuſtificationem impii, quæ eſt effectus gratiæ operantis. Sed effectus gratiæ mediantibus virtutibus, & donis eſt elicere actus meritorios, quod pertinet ad gratiam cooperantem.

Ad decimumoctavum dicendum, quod duos actus qui ſunt operationes diſtinctæ, & ad invicem non ordinatæ, non poteſt unus habitus cauſare ſimul & ſemel; ſed duos actus quorum unus eſt operatio, & alius ſubiecti informatio, vel duas operationes, quarum una ſit cauſa alterius, ſicut actus interior eſt cauſa exterioris, unus habitus cauſare poteſt: & ſic ſe habent actus gratiæ operantis, & cooperantis, ut ex dictis (in ſolut. ad 6. & 7. argum.) patet.

ARTICULUS VI.

Utrum gratia ſit in ipſa animæ eſſentia.

1. 2. *quæſt.* CX. *art.* 4.

SExto quæritur, utrum gratia ſit in eſſentia animæ. Et videtur quod non. Sicut enim ſe habet habitus qui eſt in potentia, ad potentiæ effectum; ita ſe debet habere habitus, vel perfectio in eſſentia exiſtens, ad eſſentiæ effectum. Sed habitus qui eſt in potentia aliqua, perficit potentiam ad actum ſuum, ſicut caritas perficit voluntatem ad volendum: proprius autem effectus eſſentiæ animæ eſt eſſe, quod anima corpori confert, quia anima ſecundum ſui eſſentiam eſt forma corporis. Cum ergo gratia non perficiat ad eſſe naturale, quod anima corpori confert, non erit in eſſentia animæ ſicut in ſubiecto.

2. Præterea. Oppoſita nata ſunt fieri circa idem. Gratia autem, & culpa opponuntur. Cum ergo culpa non ſit in eſſentia animæ (quod patet ex hoc quod nihil ab eſſentia animæ privatur, cum tamen peccatum, ſive culpa ſecundum Auguſtinum (Lib. de natura boni cap. IV.) ſit privatio modi, ſpeciei, & ordinis) videtur quod gratia non ſit in eſſentia animæ ſicut in ſubiecto.

3. Præterea. Gratuita præſupponunt naturalia. Sed potentiæ ſunt naturales proprietates animæ ſecundum Avicennam. Ergo gratia non eſt in eſſentia animæ, niſi præſuppoſita potentia; & ſic eſt (*a*) immediate in potentia ſicut in ſubiecto.

4. Præterea. Ibi eſt habitus, vel quæcumque forma, ubi invenitur eius effectus. Sed effectus gratiæ quilibet, tam operantis, quam cooperantis, invenitur in potentiis, ut patet per ſingulos inducenti. Ergo gratia eſt in potentiis animæ ſicut in ſubiecto.

5. Præterea. Imago recreationis reſpondet imagini creationis: quæ duplex imago diſtinguitur in Gloſſa (ex Caſſiodoro) ſuper illud Pſalm. IV. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui, Domine*. Imago autem creationis attenditur ſecundum potentias, ſcilicet ſecundum memoriam, intelligentiam, & voluntatem, quæ ſunt tres animæ vires, ut Magiſter dicit in I. Sent. III. diſt. Ergo gratia potentias animæ reſpicit.

6. Præterea. Habitus acquiſiti contra habitus infuſos diſtinguuntur. Sed omnes habitus acquiſiti ſunt in potentiis animæ. Ergo & gratia, quæ eſt donum habituale infuſum.

7. Præterea. Secundum Auguſtinum (I. Retract. cap. XXII. circa fin.) per gratiam bona voluntas hominis præparatur. Sed non niſi inquantum per gratiam voluntas perficitur. Ergo gratia eſt perfectio voluntatis; & ſic eſt in voluntate ſicut in ſubiecto, & non in eſſentia animæ.

Sed contra. Gratia eſt in anima ſecundum hoc quod ad Deum ordinatur. Sed tota anima ordinatur ad Deum ut habens in potentia accipiendi aliquid ab ipſo. Ergo anima ſecundum ſuam totalitatem eſt gratiæ ſuſceptiva. Sed totum in anima eſt ipſa ſubſtantia animæ, partes vero potentiæ. Ergo anima ſecundum ſubſtantiam eſt ſubiectum gratiæ.

Præterea. Primum Dei donum eſt in eo quod eſt in nobis prius, & Deo propinquius. Sed gratia eſt primum Dei donum in nobis: ipſa enim præcedit & fidem, & caritatem, & alia huiuſmodi, ut patet per Auguſtinum in II. Lib. de prædeſtinatione Sanctorum (ſive de bono perſeverantiæ cap. XVI. circa fin.) Id autem quod in nobis prius eſt, & Deo propinquius, eſt animæ eſſentia, a qua fluunt potentiæ. Ergo gratia eſt in eſſentia animæ ſicut in ſubiecto.

Præterea. Idem creatum non poteſt eſſe in diverſis. Sed gratia eſt quid creatum. Ergo non poteſt eſſe in diverſis. Sed gratia ſe extendit ad omnium potentiarum actus, inquantum poſſunt eſſe meritorii. Ergo eſt in eſſentia animæ, vel in omnibus potentiis. Sed non in omnibus. Ergo eſt in eſſentia animæ ſicut in ſubiecto.

Præterea. Cauſa ſecundaria per prius recipit influentiam primæ cauſæ quam effectus cauſæ ſecundariæ. Sed eſſentia animæ eſt principium potentiarum, & ſic eſt cauſa ſecundaria earum, quarum primaria cauſa eſt Deus. Ergo eſſentia animæ per prius recipit influentiam gratiæ quam potentiæ.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut prius (art. 4.) dictum eſt, de gratia duplex eſt opinio. Una quæ dicit, gratiam, & virtutem eſſe idem per eſſentiam: & ſecundum hanc neceſſe eſt dicere, quod gratia ſit in potentia animæ ſicut in ſubiecto ſecundum rei veritatem, eo quod virtus quæ perficit ad operandum, non niſi in potentia eſſe poteſt, quæ eſt operationis principium; ſed per quamdam appropria-

tio-

(*a*) *Al.* immediate potentia ſive in ſubiecto.

tionem poteſt dici ſecundum hanc opinionem, quod gratia reſpicit eſſentiam, virtus vero potentiam, ſecundum quod gratia, & virtus etſi non per eſſentiam, ſaltem differunt ratione: quia gratificatio per prius ad ipſam animam pertinet quam ad actum eius, cum non propter actus anima acceptetur a Deo, ſed e converſo, ut dictum eſt (art. 4.) Alia vero opinio, quam ſuſtinemus, eſt, quod gratia, & virtus non ſint idem per eſſentiam: & ſecundum hoc neceſſe eſt dicere, quod gratia ſit in eſſentia animæ ſicut in ſubiecto, & non in potentiis: quia cum potentia, inquantum huiuſmodi, ordinetur ad operationem, oportet perfectionem potentiæ ſecundum propriam rationem ad operationem ordinari. Iſtud autem eſt quod facit rationem virtutis, ut ſit proxime perfectiva ad recte agendum: unde oporteret, ſi gratia in potentia animæ eſſet, quod eſſet idem cum aliqua virtutum. Si ergo hoc non ſuſtinetur, oportet dicere quod gratia ſit in eſſentia animæ, perficiens ipſam, inquantum dat ei quoddam eſſe ſpirituale, & facit eam per quamdam aſſimilationem conſortem divinæ naturæ, ut habetur II. Pet. I. ſicut virtutes perficiunt potentias ad recte operandum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis gratia non ſit principium eſſe naturalis, perficit tamen eſſe naturale inquantum addit ſpirituale.

Ad ſecundum dicendum, quod culpa actualis non poteſt eſſe niſi in potentia, quæ eſt principium actus; culpa autem originalis eſt in anima ſecundum ſuam eſſentiam, per quam coniungitur ut forma carni, ex qua infectio originalis in anima contrahitur: & quamvis ab anima nihil eſſentialium auferatur, impeditur tamen ordo ipſius eſſentiæ animæ per modum cuiuſdam elongationis, ſicut contrariæ diſpoſitiones elongant potentiam materiæ ab actu formæ.

Ad tertium dicendum, quod gratuita præſupponunt naturalia, ſi proportionabiliter utraque accipiantur; & ideo virtus quæ eſt gratuitum operationis principium, præſupponit potentiam, quæ eſt eiuſdem principium naturale; & gratia, quæ eſt principium eſſe ſpiritualis, præſupponit eſſentiam animæ, quæ eſt principium eſſe naturalis.

Ad quartum dicendum, quod primus & immediatus effectus gratiæ invenitur in eſſentia anima, ſcilicet forma ſecundum eſſe ſpirituale.

Ad quintum dicendum, quod imago creationis conſiſtit & in eſſentia, & in potentiis, ſecundum quod per eſſentiam animæ repræſentatur unitas eſſentiæ divinæ, & per diſtinctionem potentiarum diſtinctio perſonarum: & ſimiliter imago recreationis conſiſtit in gratia, & virtutibus.

Ad ſextum dicendum, quod habitus acquiſiti cauſantur ex noſtris actibus, & ideo non pertinent ad animam niſi mediantibus potentiis quarum ſunt actus; gratia autem ex influentia divina: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſeptimum dicendum, quod gratia præparat voluntatem mediante caritate, cuius gratia eſt forma.

ARTICULUS VII.

Utrum gratia ſit in ſacramentis.

III. Part. quaſt. LXII. *art.* 3.

SEptimo quæritur, utrum gratia ſit in ſacramentis. Et videtur quod non. Culpa enim opponitur gratiæ. Sed culpa non eſt in aliquo corporali. Ergo nec gratia eſt in ſacramentis, quæ ſunt elementa materialia, ſecundum Hugonem de Sancto Victore (Lib. I. de ſacram. part. IX. cap. I.)

2. Præterea. Gratia ordinat ad gloriam. Sed ſola natura rationalis eſt capax gloriæ. Ergo in ea ſola poteſt eſſe gratia; & ita non eſt in ſacramentis.

3. Præterea. Gratia inter maxima bona computatur. Sed maxima bona ſunt in mediis bonis ſicut in ſubiecto. Cum ergo media bona ſint anima, & potentiæ eius, videtur quod gratia non poſſit eſſe (a) in alio ſubiecto; & ſic non eſt in ſacramentis.

4. Præterea. Sicut ſe habet ſubiectum corporale ad accidens corporale, ita ſubiectum ſpirituale ad accidens ſpirituale. Ergo commutatim ſicut ſubiectum corporale ad accidens ſpirituale, ita ſubiectum ſpirituale ad accidens corporale. Sed accidens corporale in nullo ſubiecto ſpirituali eſſe poteſt. Ergo nec accidens ſpirituale, quod eſt gratia, poteſt eſſe in corporalibus elementis ſacramentorum.

1. Sed contra eſt quod Hugo de Sancto Victore dicit (Lib. I. de ſacram. part. IX. cap. I. ante med.) quod *ſacramenta ex ſanctificatione inviſibilem gratiam continent.*

2. Præterea, Galat. III. dicit Apoſto-

(a) Al. in aliquo ſubiecto.

lus, ſacramenta legalia eſſe infirma, & egena elementa: quia gratiam non continent, ut dicit Gloſſa. Si ergo in ſacramentis novæ legis non eſſet gratia, eſſent ipſa infirma, & egena elementa; quod eſt abſurdum.

3. Præterea. Super illud Pſalm. XVII. *Poſuit tenebras &c.* dicit Gloſſa, quod „remiſſio peccatorum poſita eſt in baptiſmo.“ Remiſſio autem peccatorum eſt per gratiam. Ergo gratia eſt in ſacramento baptiſmi, & pari ratione in aliis.

Reſpondeo dicendum, quod gratia eſt in ſacramentis, non quidem ſicut accidens in ſubjecto, ſed ſicut effectus in cauſa, per modum illum quo ſacramenta cauſa gratiæ eſſe poſſunt. Effectus autem dicitur eſſe in cauſa dupliciter. Uno modo ſecundum quod cauſa habet dominium ſuper effectum, ſicut actus noſtri dicuntur eſſe in nobis; & ſic nullus effectus eſt in cauſa inſtrumentali, quæ non movet niſi mota: unde nec ſic gratia eſt in ſacramentis. Alio modo per ſui ſimilitudinem, ſecundum quod cauſa producit effectum ſibi ſimilem; & hoc contingit quatuor modis. Uno modo quando ſimilitudo effectus eſt in cauſa ſecundum eſſe naturale, & ſecundum eamdem rationem, ſicut eſt in effectibus univocis; per quem modum poteſt dici, quod calor aeris eſt in igne calefaciente. Secundo quando ſimilitudo effectus eſt in cauſa ſecundum eſſe naturale, ſed non ſecundum eamdem rationem, ſicut patet in effectibus æquivocis; per quem modum calor aeris eſt in Sole. Tertio modo quando ſimilitudo effectus eſt in cauſa non ſecundum eſſe naturale, ſed ſpirituale, tamen quietum, ſicut ſimilitudines artificiatorum ſunt in mente artificis: forma enim domus in ædificatore non eſt natura quædam, ſicut virtus calefactiva in Sole, vel calor in igne; ſed eſt quædam intentio intelligibilis in anima quieſcens. Quarto modo quando ſimilitudo effectus non ſecundum eamdem rationem, nec ut natura quædam, nec ut quieſcens, ſed per modum cuiuſdam defluxus eſt in cauſa; ſicut ſimilitudines effectuum ſunt in inſtrumentis, quibus mediantibus defluunt formæ a cauſis principalibus in effectus: & hoc modo gratia eſt in ſacramentis, & tanto minus, quanto ſacramenta non perveniunt directe, & immediate ad ipſam gratiam, de qua nunc loquimur; ſed ad proprios effectus, qui dicuntur gratiæ ſacramentales, ad quod ſequitur infuſio gratiæ gratum facientis, vel augmentum.

Ad primum ergo dicendum, quod culpa eſt ſicut in cauſa in aliquo pure corporali, ſcilicet in ſemine peccatum originale.

Secundum, & tertium concludunt, quod gratia non ſit in ſacramentis ſicut in ſubiecto.

Ad quartum dicendum, quod ſpirituale non poteſt eſſe inſtrumentum rei corporalis, ſicut e converſo; & ideo non tenet in propoſito proportio commutata.

Alia quæ ſunt in oppoſitum, concedimus, ut tamen intelligatur gratia eſſe in ſacramentis ſicut in cauſis inſtrumentalibus, & diſpoſitionibus; & hoc ratione virtutis, per quam ad gratiam operantur.

QUAESTIO XXVIII.

De iuſtificatione impii,

in novem articulos diviſa.

PRimo. Utrum iuſtificatio impii ſit remiſſio peccatorum.

Secundo. Utrum peccatorum remiſſio poſſit eſſe ſine gratia.

Tertio. Utrum ad iuſtificationem impii liberum arbitrium requiratur.

Quarto. Quis motus liberi arbitrii ad iuſtificationem requiratur, utrum ſcilicet motus in Deum.

Quinto. Utrum in iuſtificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

Sexto. Utrum gratiæ infuſio, & culpæ remiſſio ſint idem.

Septimo. Utrum remiſſio culpæ naturaliter præcedat infuſionem gratiæ.

Octavo. Utrum in iuſtificatione impii, motus liberi arbitrii naturaliter præcedat infuſionem gratiæ.

Nono. Utrum iuſtificatio ſit in inſtanti.

ARTICULUS I.

Utrum iuſtificatio impii ſit remiſſio peccatorum.

1. 2. *quæſt.* CXIII. *art.* 1.

QUæſtio eſt de iuſtificatione impii: & primo quæritur, utrum iuſtificatio impii ſit remiſſio peccatorum. Et videtur quod non. Iuſtificatio enim a iuſtitia dicitur, quæ eſt una virtus.

tus. Peccatorum autem remiſſio non fit per unam tantum virtutem, nam peccata non uni tantum virtuti opponuntur, ſed omnibus. Ergo iuſtificatio non eſt peccatorum remiſſio.

2. Sed dicendum, quod peccatorum remiſſio fit per iuſtitiam generalem. Sed contra. Iuſtitia generalis ſecundum Philoſophum in V. Ethic. (cap. 1.) eſt idem quod omnis virtus. Remiſſio autem peccatorum non eſt effectus virtutis, ſed gratiæ. Ergo peccatorum remiſſio non debet dici iuſtificatio, ſed magis gratificatio.

3. Præterea. Si per aliquam virtutem fit peccatorum remiſſio, per illam præcipue fieri debet quæ cum peccato ſimul eſſe non poteſt. Hæc autem eſt caritas, quæ numquam eſt informis. Ergo remiſſio peccatorum non debet iuſtitiæ attribui, ſed magis caritati.

4. Præterea. Idem videtur ex hoc quod dicitur Prov. x. 12. *Univerſa delicta operit caritas*.

5. Præterea. Peccatum eſt mors ſpiritualis animæ. Morti autem vita opponitur. Cum ergo vita ſpiritualis præcipue fidei attribuatur in Scriptura, ut patet Habac. II. 4. & Rom. I. 17. *Iuſtus autem (a) meus ex fide vivit*; videtur quod peccatorum remiſſio fidei attribui debeat, & non iuſtitiæ.

6. Præterea. Idem videtur ex hoc quod habetur Act. xv. 9. *Fide purificans corda eorum*.

7. Præterea. Iuſtificatio præcedit gratiam ſicut motus terminum *ad quem*. Remiſſio autem peccatorum ſequitur gratiam ſicut effectus cauſam. Ergo iuſtificatio prior eſt quam peccatorum remiſſio; & ſic non ſunt idem.

8. Præterea. Iuſtitiæ actus eſt reddere debitum. Sed peccatori non debetur venia, ſed magis pœna. Ergo remiſſio peccatorum non debet iuſtitiæ attribui.

9. Præterea. Iuſtitia reſpicit meritum, miſericordia vero miſeriam, ut Bernardus dicit (epiſtola XII. quæ incipit *Amantiſſimo Domino*.) Sed peccatoris non eſt aliquod meritum, ſed magis eſt in ſtatu miſeriæ: quia *miſeros facit populos peccatum*, ut habetur Prov. XIV. 34. Ergo remiſſio peccatorum non debet attribui iuſtitiæ, ſed magis miſericordiæ.

10. Sed dicendum, quod licet in peccatore non ſit meritum condigni, eſt tamen in eo meritum congrui. Sed contra. Iuſtitia æqualitatem reſpicit. Meritum autem congrui non eſt æquale præmio. Ergo meritum congrui non ſufficit ad rationem iuſtitiæ.

11. Præterea. Remiſſio peccatorum eſt unum de quatuor quæ requiruntur ad iuſtificationem impii. Ergo iuſtificatio impii non eſt peccatorum remiſſio.

12. Præterea. Quicumque fit iuſtus, iuſtificatur. Sed aliquis factus eſt iuſtus cui peccata remiſſa non ſunt, ſcilicet Chriſtus, & primus homo in ſtatu innocentiæ, ſi gratiam habuit. Ergo iuſtificatio non eſt peccatorum remiſſio.

Sed contra eſt quod dicitur in Gloſſa (interlin.) Rom. VIII. ſuper illud, *Quos vocavit, hos & iuſtificavit*, Gloſſa, „ remiſſione peccatorum." Ergo remiſſio peccatorum eſt iuſtificatio.

Reſpondeo dicendum, quod differentia eſt inter motum & mutationem: nam motus unus eſt quo aliquid affirmative ſignificatum abiicitur, & aliud affirmative ſignificatum acquiritur: eſt enim motus de ſubiecto in ſubiectum, ut dicitur in V. Phyſ. (com. VII.) per ſubiectum autem intelligitur hoc aliquid affirmative monſtratum, ut album, & nigrum. Unde unus motus alterationis eſt quo album abiicitur, & nigrum acquiritur. Sed in mutationibus quæ ſunt generatio, & corruptio, aliter eſt: nam generatio eſt mutatio de non ſubiecto in ſubiectum, ut de non albo in album; corruptio vero eſt mutatio de ſubiecto in non ſubiectum, ut de albo in non album. Et ideo in abiectione unius affirmati, & adeptione alterius, oportet duas mutationes intelligi, quarum una ſit generatio, & alia corruptio vel ſimpliciter, vel ſecundum quid. Sic ergo ſi in tranſitu qui eſt de albedine in nigredinem, conſideretur ipſe motus, idem motus figuratur per ablationem unius, & inductionem alterius, non autem ſignificatur eadem mutatio, ſed diverſa, tamen ſe invicem concomitantes: quia generatio unius non eſt ſine corruptione alterius. Iuſtificatio autem ſignificat motum ad iuſtitiam, ſicut dealbatio motum ad albedinem; quamvis poſſet iuſtificatio ſignificare formalem iuſtitiæ effectum, nam iuſtitia iuſtificat, ſicut albedo facit album.

Si ergo iuſtificatio accipiatur ut quidam motus, cum oporteat eumdem motum intelligi quo peccatum aufertur, & iuſtitia inducitur; idem erit iuſtificatio quod

(a) In Vulgata utrobique deeſt *meus*.

quod peccatorum remiſſio, ſolum ratione differens, prout ambo eumdem motum nominanr; ſed unum ſecundum reſpectum ad terminum *a quo*, alium vero ſecundum reſpectum ad terminum *ad quem*. Si autem accipiatur iuſtificatio per viam mutationis, ſic aliam mutationem ſignificat iuſtificatio, ſcilicet iuſtitiæ generationem, & aliam peccatorum remiſſio, ſcilicet corruptionem culpæ. Sic autem iuſtificatio, & remiſſio peccatorum non erunt idem niſi per concomitantiam. Utrolibet autem modo iuſtificatio accipiatur, oportet quod a tali iuſtitia dicatur quæ peccato cuilibet oppoſita ſit: nam & motus eſt de contrario in contrarium, & generatio, & corruptio ſeſe concomitantes contrariorum ſunt.

Dicitur autem iuſtitia tripliciter. Uno modo ſecundum quod eſt quædam ſpecialis virtus contra alias cardinales diviſa, prout dicitur iuſtitia qua homo dirigitur in his quæ veniunt in communicationem vitæ, ſicut ſunt contractus diverſi: hæc autem virtus non eſt omni peccato contraria, ſed tantum illis peccatis quæ circa huiuſmodi communicationem fiunt, ſicut furtum, rapina, & alia huiuſmodi. Unde ſic non poteſt iuſtitia hic accipi. Alio modo dicitur iuſtitia legalis, quæ ſecundum Philoſophum (V. Ethic. cap. I.) eſt omnis virtus, ſola ratione a virtute differens. Virtus enim ſecundum quod actum ſuum in bonum commune ordinat, ad quod etiam intendit legislator, iuſtitia legalis dicitur, quia legem ſervat; ſicut fortis cum in acie fortiter confligit propter ſalutem reipublicæ. Sic ergo patet quod quamvis omnis virtus ſit iuſtitia legalis quodammodo, non tamen quilibet actus virtutis eſt actus legalis iuſtitiæ, ſed ille ſolus qui eſt ad bonum commune ordinatus, quod poteſt contingere de actu cuiuslibet virtutis; & ſic per conſequens nec omnis actus peccati iuſtitiæ legali opponitur. Unde nec a iuſtitia legali dici poteſt iuſtificatio, quæ eſt remiſſio peccatorum. Tertio modo iuſtitia nominat quemdam ſtatum proprium, ſecundum quem homo ſe habet in debito ordine ad Deum, ad proximum, & ad ſe ipſum, ut ſcilicet in eo inferiores vires ſuperiori ſubdantur, quod appellat Philoſophus in V. Ethic. (cap. ult.) iuſtitiam metaphorice dictam, cum conſideretur inter diverſas vires eiuſdem perſonæ, iuſtitia proprie dicta ſemper exiſtente inter diverſas perſonas. Et huic iuſtitiæ omne peccatum opponitur, cum per quodlibet peccatum aliquid de prædicto ordine corrumpatur. Et ideo ab hac iuſtitia iuſtificatio nominatur ſive ſicut motus a termino, ſive ſicut effectus formalis a forma.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de iuſtitia ſpeciali.

Ad ſecundum dicendum, quod iuſtificatio non dicitur a iuſtitia legali, quæ eſt omnis virtus, ſed a iuſtitia quæ dicit generalem rectitudinem in anima, a qua potius quam a gratia iuſtificatio denominatur: quia huic iuſtitiæ directe & immediate omne peccatum opponitur, cum omnes potentias animæ attingat; gratia vero eſt in eſſentia animæ.

Ad tertium dicendum, quod caritas dicitur cauſa remiſſionis peccatorum, inquantum per eam homo Deo coniungitur, a quo averſus peccato erat. Non tamen omne peccatum directe & immediate caritati opponitur, ſed prædictæ iuſtitiæ.

Et per hoc patet ſolutio ad quartum.

Ad quintum dicendum quod vita ſpiritualis attribuitur fidei, eo quod in actu fidei primo manifeſtatur ſpiritualis vita; ſicut dicitur in II. de Anima (com. XXV. & XXXIV.) quod vivere ineſt viventibus ſecundum animam vegetabilem, propter hoc quod in eius actu primo manifeſtatur vita; non tamen omnis actus vitæ naturalis eſt per animam vegetabilem: & ſimiliter non omnis actus vitæ ſpiritualis eſt fidei, ſed aliarum virtutum. Unde non omne peccatum directe & immediate fidei opponitur.

Ad ſextum dicendum, quod purificatio cordium fidei attribuitur, inquantum in purificatione prædicta primo apparet motus fidei: *Accedentem enim ad Deum oportet credere quia eſt*, ut habetur Hebr. XI. 6.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſicut iuſtificatio poteſt accipi ut motus ad iuſtitiam, & ut effectus formalis iuſtitiæ, ita etiam remiſſio culpæ: nam ſicut iuſtitia formaliter iuſtificat, ita & culpam formaliter abiicit, ſicut formaliter albedo abiicit nigredinem. Sic ergo remiſſio culpæ, ut eſt formalis effectus iuſtitiæ, vel gratiæ, ſequitur gratiam, & ſimiliter iuſtificatio; prout autem ſignificatur ut motus quidam, præintelligitur ad gratiam, ſicut & iuſtificatio.

Ad octavum dicendum, quod aliqua operatio poteſt dupliciter nominari, ſcilicet a principio, & a fine; ſicut actio

qua

Digitized by Google

qua Medicus agit in infirmum, nominatur medicatio ex parte principii, quia eſt effectus medicinæ; ſed ex parte finis dicitur ſanatio, quia eſt via ad ſanitatem. Sic ergo remiſſio peccatorum dicitur iuſtificatio ex parte termini, vel finis: dicitur etiam & miſeratio ex parte principii, inquantum eſt opus divinæ miſericordiæ, quamvis & in remiſſione peccatorum aliqua iuſtitia ſervetur, ſecundum quod *omnes viæ Domini ſunt miſericordia, & veritas* (Pſalm. XXIV. 10.) præcipue quidem ex parte Dei, inquantum remittendo peccata facit quod Deum decet, ſecundum quod Anſelmus dicit in Proſologion (cap. x.) *Cum parcis peccatoribus, iuſtus es, decet enim te.* Et hoc eſt quod in Pſalm. xxx. 1. dicitur: *In iuſtitia tua libera me.* Aliquo etiam modo, ſed non ſufficienter, apparet iuſtitia ex parte eius cui peccatum remittitur, inquantum in eo aliqua diſpoſitio ad gratiam invenitur, licet inſufficiens.

Et per hoc patet reſponſio ad nonum, & decimum.

Ad undecimum dicendum, quod remiſſio peccatorum aliquo modo diſtinguitur vel re, vel ratione a iuſtificatione; & ſic condividitur contra gratiæ infuſionem, & ponitur unum de quatuor quæ ad iuſtificationem impii requiruntur.

Ad duodecimum dicendum, quod ad iuſtificationem, inquantum huiuſmodi, pertinet iuſtitiæ collatio; ſed inquantum eſt impii iuſtificatio, ſic ad eam pertinet peccatorum remiſſio: & hoc modo Chriſto non competit, nec etiam homini in ſtatu innocentiæ.

ARTICULUS II.

Utrum peccatorum remiſſio poſſit eſſe ſine gratia.

1. 2. *quæſt.* CXIII. *art.* 2.

Secundo quæritur, utrum peccatorum remiſſio poſſit eſſe ſine gratia. Et videtur quod ſic. Facilius enim eſt deſtruere quam conſtruere. Sed homo ſufficit per ſe ipſum ad conſtruendum peccatum. Ergo & per ſe ipſum ſufficit ad deſtruendum; & ita remiſſio peccatorum poteſt fieri ſine gratia.

2. Præterea. Contraria peccata non poſſunt ſimul ineſſe eidem. Sed aliquis qui fuit in peccato uno, poteſt per ſe ipſum tranſire ad contrarium, ſicut qui fuit avarus, poteſt per ſe ipſum fieri prodigus. Ergo aliquis per ſe ipſum poteſt exire a peccato in quo fuit; & ſic ad remiſſionem peccatorum non requiritur gratia, ut videtur.

3. Sed dicendum, quod peccata ſunt contraria ſicut contrarii actus, non autem ſicut contrariæ formæ. Sed contra. Peccatum adhuc remanet quando actu tranſit, ut Auguſtinus dicit in Lib. de nuptiis & concupiſcentia (cap. XXVI.) nec ad remiſſionem peccatorum ſufficit quod actus peccati tranſierit. Ergo aliquid remanet ex peccato quod remiſſione indiget. Sed contrariorum contrarii ſunt effectus. Illa ergo quæ ex contrariis peccatis remanent, ſunt contraria, & ſic non poſſunt ſimul eſſe; & ita idem ſequetur quod prius.

4. Præterea. Contrariorum mediatorum unum poteſt removeri ſine hoc quod aliud inducatur, ſicut nigredo poteſt expelli abſque inductione albedinis. Sed inter ſtatum culpæ & ſtatum gratiæ eſt aliquod medium, ſcilicet ſtatus naturæ conditæ, in quo ſecundum quoſdam homo neque gratiam habuit, neque culpam. Ergo non eſt neceſſarium ad remiſſionem culpæ quod aliquis gratiam accipiat.

5. Præterea. Plus poteſt Deus in reparando quam homo poſſit in corrumpendo. Sed homo potuit a ſtatu naturæ, in quo gratiam non habebat, corruere in ſtatum culpæ. Ergo Deus poteſt hominem a ſtatu culpæ reducere in ſtatum naturæ ſine gratia.

6. Præterea. Peccatum poſtquam actu tranſit, dicitur remanere reatu, ſecundum Auguſtinum in Lib. de nuptiis & concupiſc. (ubi ſup.) inquantum actus peccati præteritus imputatur ad pœnam. Ergo e contrario dicitur remitti, ſecundum quod non imputatur ad pœnam, ſecundum illud Pſalm. XXXI. 2. *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* Sed imputare, vel non imputare ponit aliquid tantum in Deo. Ergo ad remiſſionem peccati non requiritur gratia in eo cui peccatum remittitur.

7. Præterea. Quicumque eſt totaliter cauſa alicuius, poteſt totaliter in illud ad deſtruendum, & conſtruendum: quia ceſſante operatione cauſæ ceſſat effectus. Sed homo eſt totaliter cauſa peccati. Ergo totaliter poteſt in peccatum deſtruendum, vel conſtruendum; & ſic, ut videtur, homo ad remiſſionem peccati gratia non indiget.

8. Præterea. Cum peccatum ſit in anima,

Digitized by Google

ma, ab illo ſolo poteſt fieri peccatorum remiſſio quod animæ illabitur. Solus autem Deus animæ illabitur ſecundum Auguſtinum (Gennadium Lib. de eccl. dogmatibus cap. lxxxiii.) Ergo Deus ſolus per ſe ipſum abſque gratia peccatum remittit.

9. Præterea. Si gratia removet culpam, aut gratia quæ eſt, aut gratia quæ non eſt. Non autem gratia quæ non eſt, quia quod non eſt, non facit aliquid; ſimiliter neque gratia quæ eſt, quia cum ſit accidens, eius eſſe eſt ineſſe; cum autem ineſt gratia, iam culpa non ineſt, & ita expelli non poteſt. Ergo gratia non requiritur ad remiſſionem culpæ.

10. Præterea. Gratia, & culpa non poſſunt ſimul eſſe in anima. Si ergo gratia infunditur ad remiſſionem culpæ, oportet quod culpa primo fuerit in anima quando gratia non erat. Ergo cum culpa eſſe deſierit, erit dare ultimum inſtans in quo fuit culpa: & ſimiliter cum gratia eſſe incipiat, oportet dare primum inſtans in quo gratia ineſt. Hæc autem oportet eſſe duo inſtantia, quia gratia, & culpa non ſimul inſunt: inter quælibet autem duo inſtantia eſt tempus medium, ut probatur in VI. Phyſ. (per aliquot textus a princ.) Ergo erit aliquod tempus in quo homo neque culpam, neque gratiam habet; & ſic non eſt neceſſaria gratia, ut videtur, ad remiſſionem culpæ.

11. Præterea. Auguſtinus dicit, quod quia Deus nos amat, ideo nobis ſua dona dat, & non e converſo. Donum ergo gratiæ præſupponit amorem divinum. Sed amor iſte divinus quo Deus Pater diligit Unigenitum ſuum, & membra eius, non eſt hominis exiſtentis in culpa. Ergo culpæ remiſſio præcedit gratiam ordine naturæ; & ſic gratia non requiritur ad peccatorum remiſſionem.

12. Præterea. Per circumciſionem remittebatur in lege veteri peccatum originale, ut patet per Bedam. Circumciſio autem gratiam non conferebat: quia cum minima gratia ſufficiat ad reſiſtendum cuilibet tentationi, homo in ſtatu legis habuit unde concupiſcentiam poſſet vincere, & ſic lex vetus non occidebat occaſionaliter, ut dicitur Rom. vii. & ſic non fuit neceſſaria mors Chriſti; quia (a) *ſi ex lege eſt iuſtitia, Chriſtus gratis mortuus eſt*, ut dicitur Galat. ii. 21. Hoc autem eſt inconveniens. Ergo inconveniens videtur quod circumciſio gratiam conferret: poteſt ergo remiſſio peccatorum fieri ſine gratia.

Sed contra eſt quod dicitur in Pſalm. lxxvii. 39. *Recordatus eſt quia caro ſunt, ſpiritus vadens, & non rediens*: Gloſſa Hieron. „ Per ſe vadens in peccatum, & non „ rediens per ſe a peccato: ideo Deus „ per gratiam revocat homines, quia per „ ſe redire non poſſunt. “

Præterea. Rom. iii. 24. dicitur: *Iuſtificati gratis per gratiam ipſius*.

Reſpondeo dicendum, quod remiſſio peccatorum nullo modo ſine gratia gratum faciente eſſe poteſt.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod cum in peccato ſint duo, ſcilicet averſio, & converſio; remiſſio, & retentio peccati non reſpiciunt converſionem, ſed magis averſionem, & id quod ad averſionem ſequitur: & ideo cum aliquis deſinit habere voluntatem peccandi, non ex hoc ipſo eſt ſibi peccatum remiſſum, etiamſi in contrariam tranſeat voluntatem. Unde Auguſtinus in Lib. de nuptiis & concupiſcent. (cap. xxvi. a med.) *Si a peccato deſiſtere, hoc eſſet non habere peccatum, ſufficeret ut hoc nos moneret Scriptura: Fili peccaſti, non adiicias iterum. Non autem ſufficit, ſed addidit: Et de priſtinis deprecare, ut tibi remittantur*. Secundum hoc ergo peccatum remitti dicitur quod averſio, & ea quæ conſequuntur ipſam (b) ex actu peccati præteriti, ſanantur.

Sunt autem tria ex parte averſionis ſeſe concomitantia, ratione quorum ſine gratia remiſſio peccatorum fieri non poteſt, ſcilicet averſio, offenſa, & reatus. Averſio namque intelligitur a bono incommutabili, quod quis peccato poterat habere, reſpectu cuius ſe impotentem fecit; alias averſio non eſſet culpabilis. Non ergo poteſt prædicta averſio removeri, niſi fiat coniunctio ad bonum incommutabile, a quo homo per peccatum diſceſſit. Hæc autem coniunctio non eſt niſi per gratiam, per quam Deus mentes inhabitat, & mens ipſi Deo per amorem caritatis inhæret. Unde ad ſanandam prædictam averſionem requiritur gratiæ, & caritatis infuſio, ſicut ad ſanationem cæcitatis requiritur reſtitutio potentiæ viſivæ. Offenſa etiam, quæ ex peccato ſequitur, ſine gratia aboleri non poteſt, ſive accipiatur offenſa ex parte hominis, inquantum homo peccando Deum offendit, ſive ex parte Dei, ſecundum quod peccatori eſt offenſus, ſecundum illud Pſalm. v. 7. Odi-

(a) Vulgata: *Si enim per legem iuſtitia, ergo gratis Chriſtus mortuus eſt*. (b) Al. ex actu peccati præteriti conſequens, ſanatur.

7. *Odiſti omnes qui operantur iniquitatem.* Quicumque enim rem aliquam digniorem indigniori poſtponit, iniuriam ei facit, & tanto amplius, quanto res eſt dignior. Quicumque autem in re temporali finem ſibi conſtituit (quod facit omnis mortaliter peccans) ex hoc ipſo quantum ad affectum ſuum præponit creaturam Creatori, diligens plus creaturam quam Creatorem: finis enim eſt quod maxime diligitur. Cum ergo Deus in infinitum creaturam excedat, erit peccantis mortaliter contra Deum infinita offenſa ex parte dignitatis eius cui per peccatum quodammodo iniuria fit, dum ipſe Deus contemnitur, & eius præceptum. Unde ad hanc offenſam abolendam non ſufficiunt vires humanæ, ſed requiritur munus divinæ gratiæ. Ipſe etiam Deus dicitur peccatori offenſus, vel eum odire, non odio quod opponitur amori quo diligit omnia, ſic enim nihil odit eorum quæ fecit, ut dicitur Sapient. XI. ſed quod opponitur amori quo diligit Sanctos, bona æterna eis præparando. Huius autem amoris effectus eſt donum gratiæ gratum facientis, ut in quæſtione de gratia dictum eſt. Unde offenſa qua Deus homini offenditur, non removetur niſi per hoc quod gratiam dat. Reatus etiam peccati non ſolum eſt obligatio ad pœnam ſenſibilem, ſed præcipue ad pœnam damni, quæ eſt carentia gloriæ. Unde reatus non tollitur quamdiu homini non datur unde poſſit ad gloriam pervenire; hoc autem eſt gratia: & ideo ſine gratia peccatorum remiſſio fieri non poteſt.

Ad primum ergo dicendum, quod ipſum peccatum eſt quædam gratiæ deſtructio, eius autem remiſſio eſt conſtructio. Unde facilius eſt peccatum incurrere quam a peccato exire.

Ad ſecundum dicendum, quod peccata habent contrarietatem ex parte converſionis, ex qua non attenditur peccatorum remiſſio, ut dictum eſt (in corp. art.) Ex parte autem averſionis, & eorum quæ averſionem ſequuntur, habent convenientiam. Unde nihil prohibet contrariorum actuum præcedentium reatus ſimul in anima remanere: non enim qui ex avaritia in prodigalitatem mutatur, reatum avaritiæ habere deſinit, ſed ſolum actum, vel habitum.

Ad tertium dicendum, quod peccata quamvis ſint contraria ex parte converſionis, non tamen oportet quod (a) averſiones, vel reatus remanentes ſint contraria, quia ſunt effectus contrariorum per accidens, cum eveniant præter intentionem operantis. Ex contrarietate autem cauſarum ſequitur contrarietas in effectibus qui ſunt per ſe, & non qui ſunt per accidens. Unde & ex contrariis actibus ſequuntur contrarii habitus, & diſpoſitiones: huiuſmodi enim ſunt effectus actuum peccati ſecundum ſuam ſpeciem.

Ad quartum dicendum, quod ſuppoſita illa opinione, quod Adam aliquo tempore neque gratiam, neque culpam habuerit, quamvis hoc a quibuſdam non concedatur, dicendum eſt, quod nihil prohibet aliqua contraria eſſe mediata reſpectu alicuius ſubiecti ſimpliciter accepti, quæ ſunt immediata quantum ad tempus determinatum, ſicut cæcus, & videns ſunt mediata in cane, non tamen poſt nonum diem: ſimiliter & homini reſpectu ſtatus naturæ conditæ gratia, & culpa comparantur ut contraria mediata; ſed poſt illud tempus quo Adam gratiam accepit, vel accipere potuit, ita quod in omnes eius poſteros tranſiret, nullus caret gratia niſi per culpam actualem, vel originalem.

Ad quintum dicendum, quod etſi Adam in ſtatu ſuæ conditionis gratiam non habuit ſecundum quoſdam, ponitur tamen ab eiſdem quod ante caſum gratiam eſt adeptus. Unde a ſtatu gratiæ cecidit, & non ſolum a ſtatu naturæ. Sed tamen ſi a ſolo ſtatu naturæ decidiſſet, nihilominus tamen ad expiationem infinitæ offenſæ donum divinæ gratiæ requireretur.

Ad ſextum dicendum, quod ſicut dilectio Dei qua nos diligit, conſequenter aliquem effectum in nobis relinquit, ſcilicet gratiam, per quam digni reddimur vita æterna, ad quam nos dirigit; ita hoc ipſum quod eſt Deum non imputare nobis noſtra delicta, ex conſequenti relinquit in nobis aliquid per quod a reatu prædicto digni ſumus abſolvi: & hoc eſt gratia.

Ad ſeptimum dicendum, quod peccator per ſe eſt peccati cauſa quantum ad converſionem, ſed quo ad averſionem, & ea quæ eam conſequuntur, eſt cauſa per accidens, cum ſit non intenta. Hæc enim per ſe cauſam habere non poſſunt, cum ex his ſit ratio mali in peccato: malum enim cauſam non habet, ſecundum Dionyſium IV. cap. de divin. Nomin. Vel dicendum, & melius, quod peccator eſt cauſa peccati quantum ad fieri, non autem

(a) *Al.* averſiones reatus remanentes.

tem eſt cauſa permanentiæ eorum quæ ex peccato relinquuntur; immo horum eſt cauſa partim iuſtitia divina, per quam iuſte ordinatum eſt ut qui noluit ſtare in gratia dum poſſet, non poſſit etiam ſi velit; partim ex defectu virium naturæ, quæ non ſufficiunt ad expiationem, rationibus iam dictis. Sicut homo cum ſe in foveam proiicit, eſt cauſa ipſius proiectionis; ſed quies, quæ conſequitur, eſt ex natura: unde non poteſt a fovea exire, ſicut potuit ſe in foveam proiicere; & ſimiliter eſt in propoſito.

Ad octavum dicendum, quod operari remiſſionem culpæ intelligitur dupliciter, effective, & formaliter; ſicut facere album effective convenit pictori, formaliter albedini. Gratia igitur non eſt medium in remiſſione culpæ ſicut effective operans, ſed tantum formaliter. Per hoc autem quod dicitur, quod ſolus Deus animæ illabitur, non excluduntur qualitates animæ vel naturales, vel gratuitæ, his enim anima informatur; ſed excluduntur aliæ ſubſtantiæ ſubſiſtentes, quæ intra animam eſſe non poſſunt ſicut Deus eſt, qui intimius eſt in anima quam formæ prædictæ: eo quod Deus eſt in ipſo eſſe animæ ut cauſans, & conſervans, ſed prædictæ formæ, vel qualitates ad hoc non pertingunt, ſed eſſentiam animæ quaſi circumſtant.

Ad nonum dicendum, quod gratia quæ eſt, & ineſt, culpam expellit, non eam quæ eſt, ſed quæ non eſt, prius autem erat. Non enim expellit culpam per modum cauſæ efficientis (ſic enim oporteret quod ageret in culpam exiſtentem ad ipſius expulſionem, ſicut ignis agit in aerem exiſtentem ad eius corruptionem) ſed expellit culpam formaliter. Ex hoc enim ipſo quod informat ſubiectum, ſequitur quod culpa in ſubiecto non ſit, ſicut patet de ſanitate, & infirmitate.

Ad decimum dicendum, quod ad hoc, & ſimilia ſolet eſſe multiplex reſponſio. Prima eſt, quod inſtans quamvis ſit unum re, eſt tamen plura ratione, inquantum eſt principium futuri, & finis præteriti; & ſic nihil prohibet ſimul in eodem inſtanti eſſe culpam, & gratiam in anima, ita tamen quod culpa inſit in illo inſtanti, ſecundum quod eſt finis præteriti, gratia autem, ſecundum quod eſt principium futuri. Sed hoc ſtare non poteſt. Nam eſſe principium futuri, & finem præteriti dicit diverſum reſpectum inſtantis, ex quo eius ſubſtantia non multiplicatur, ſed manet una; & ita ſecundum rem ſequitur, culpam, & gratiam in eodem indiviſibili temporis eſſe in anima, nam inſtans nominat indiviſibile temporis; hoc autem eſt ſimul eſſe, & ita ſequitur contraria ſimul ineſſe. Et præterea ſecundum Philoſophum in VIII. Phyſic. (com. xcvi.) *quando aliquid in movendo utitur uno ſigno ut duobus, neceſſe eſt intercidere quietem mediam*: propter quod probat, motus reflexos non eſſe continuos. Unde ſi aliquis utatur uno inſtanti ut duobus, oportet quod intelligat aliquod medium; & ſic erit anima aliquando ſine gratia, & culpa, quod eſt inconveniens.

Et ideo alii dicunt, quod ſicut inter duo puncta unius lineæ cadit linea media, non autem inter duo puncta duarum linearum ſe tangentium; ita non eſt neceſſarium quod inter inſtans quod eſt ultimum temporis in quo culpa inerat, & inter inſtans quod eſt primum temporis in quo gratia ineſt, ſit tempus medium, cum ſint inſtantia diverſorum temporum. Sed hoc iterum ſtare non poteſt. Nam linea, quia eſt menſura intrinſeca, dividitur ſecundum rerum diſtinctionem. Tempus autem eſt menſura extrinſeca, & eſt unum reſpectu omnium quæ ſunt in tempore: non enim alio tempore menſuratur eſſe culpæ, & eſſe gratiæ; niſi dicamus alio tempore, ideſt alia parte eiuſdem temporis continui: & ideo oportet inter quælibet duo inſtantia, reſpectu quarumcumque rerum deſignentur, eſſe aliquod tempus medium. Et præterea duo puncta duarum linearum ſeſe tangentium deſignatarum in corporibus locatis, uniuntur in uno puncto deſignato in exteriori linea corporis locantis: quia contigua ſunt quorum ultima ſunt ſimul. Unde dato quod diverſarum ſint diverſa tempora non continua, ſed quaſi contigua, oportebit nihilominus quod in tempore exterius menſurante reſpondeat eorum terminis unum inſtans indiviſibile; & ſic redibit inconveniens prædictum, quod culpa, & gratia ſint ſimul.

Et ideo alii dicunt, quod huiuſmodi mutationes ſpirituales non menſurantur tempore, quod eſt numerus motus cæli, eo quod anima, & quælibet ſpiritualis ſubſtantia eſt ſupra tempus; ſed habent proprium tempus, inquantum in eis invenitur prius & poſterius. Nec tamen huiuſmodi tempus eſt continuum, cum continuitas temporis, ſecundum Philoſophum in IV. Phyſic. conſequatur continuitatem motus; affectiones autem animæ non ſunt con-

continuæ. Sed hoc etiam in propoſito non habet locum. Nam tempore menſurantur non ſolum quæ ſunt per ſe in tempore, ſicut eſt motus cæli, ſed etiam ea quæ habent per accidens ordinem ad motum cæli, inquantum conſequuntur ex aliquibus quæ per ſe habent ordinem ad tempus prædictum. Et ſic etiam eſt in iuſtificatione impii, quæ conſequitur ex aliquibus cogitationibus, locutionibus, & aliis huiuſmodi motibus, qui per ſe menſurantur tempore motus cæli.

Et ideo aliter eſt dicendum, quod non eſt dare ultimum inſtans in quo peccator habet culpam, ſed ultimum tempus. Contingit autem dare primum inſtans in quo habuit gratiam: quod quidem inſtans eſt terminus illius temporis in quo culpa habuit: inter tempus autem & terminum temporis nihil cadit medium. Unde nec oportet date aliquod tempus, vel inſtans in quo aliquis nec culpam, nec gratiam habeat. Hoc autem ſic patet. Nam infuſio gratiæ, cum ſit in inſtanti, eſt terminus cuiuſdam motus continui, utpote actus meditationis, per quam affectus diſponitur ad gratiæ ſuſceptionem, & eiuſdem motus terminus eſt remiſſio culpæ, quia ex hoc ipſo culpa remittitur quod gratia infunditur. In illo ergo inſtanti eſt primo terminus remiſſionis culpam, ſcilicet non habere culpam, & infuſionis gratiæ, ſcilicet habere gratiam. In toto ergo tempore præcedenti quod terminatur ad hoc inſtans, quo tempore menſurabatur motus meditationis prædictæ, fuit peccator habens culpam, & non habens gratiam, niſi tantummodo in ultimo inſtanti, ut dictum eſt. Sed ante ultimum inſtans huius temporis non eſt accipere aliud immediate proximum: quia quodcumque inſtans accipiatur aliud ab ultimo, inter ipſum & ultimum erunt infinita inſtantia media. Et ſic patet quod non eſt accipere ultimum inſtans in quo iuſtificatus ſit habens culpam, & non habens gratiam; eſt autem accipere primum inſtans in quo habet gratiam, & non habet culpam. Et hæc ſolutio poteſt accipi ex verbis Philoſophi in VIII. Phyſic.

Ad undecimum dicendum, quod Deus ſuo amore ſicut cauſat in nobis donum gratiæ, ita & remiſſionem culpæ: unde non oportet quod remiſſio culpæ gratiam præcedat. Sequeretur autem, ſi remiſſio culpæ Dei amorem præcederet, & non ex eo ſequeretur.

Ad duodecimum dicendum, quod ſacramenta ſignificando cauſant, hoc enim cauſant quod figurant. Et quia circumciſio habet ſignificationem in removendo, ideo eius efficacia directe ordinabatur ad remotionem culpæ originalis, ſed ex conſequenti ad gratiam, ſive ex virtute circumciſionis gratia daretur per modum quo datur ex virtute baptiſmi, ut quidam dicunt; ſive daretur a Deo concomitanter ad circumciſionem; & ſic remiſſio culpæ fiebat ſine gratia; tamen illa gratia non ita perfecte reprimebat concupiſcentiam ſicut gratia baptiſmalis. Unde difficilius erat concupiſcentiæ reſiſtere circumciſo quam baptizato: & occaſione huius lex vetus occaſionaliter occidere dicebatur, quamvis circumciſio intra legis Moſaicæ ſacramenta non contineatur, eo quod non eſt ex Moyſe, ſed ex patribus, ut dicitur Ioan. VII. Et ſi in circumciſione aliqua dabatur gratia, non eſt contra hoc quod dicitur: Lex vetus non iuſtificabat.

ARTICULUS III.

Utrum ad impii iuſtificationem liberum requiratur arbitrium.

1. 2. *quaſt.* CXIII. *art.* 3.

Tertio quæritur, utrum ad iuſtificationem impii liberum arbitrium requiratur. Et videtur quod non. Illud enim quod poteſt competere non habentibus uſum liberi arbitrii, non requirit uſum liberi arbitrii. Sed iuſtificatio competit pueris nondum habentibus uſum liberi arbitrii, qui per baptiſmum iuſtificantur. Ergo iuſtificatio impii uſum liberi arbitrii non requirit.

2. Sed dicendum, quod hoc ſpeciale eſt in pueris qui tenentur peccato ſolum quod aliunde contrahitur, nec habet locum in adultis, qui propriis peccatis tenentur. Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in IV. Confeſſ. (cap. IV. circa med.) quod cum quidam ſuus amicus *laboraret febribus, iacuit diu ſine ſenſu in ſudore letali: & cum deſperaretur, baptizatus eſt neſciens, me non curante, & praſumente id retinere potius animam eius quod a me acceperat, non quod in neſcientis corpore fiebat. Longe autem aliter erat, nam recreatus eſt.* Recreatio autem fit per gratiam iuſtificantem. Ergo gratia iuſtificans quandoque confertur adulto ſine motu liberi arbitrii.

3. Sed dicendum, quod hoc habet locum ſolum ubi homo iuſtificatur per ſacramentum. Sed contra. Deus potentiam ſuam non alligavit ſacramentis. Cum ergo

go iuſtificatio ſit opus divinum, ex eius potentia dependens, videtur quod etiam ſine ſacramentis aliquis adultus iuſtificari poſſit præter motum liberi arbitrii.

4. Præterea. Homo in aliquo ſtatu eſſe poteſt in quo ſit adultus, & non habeat peccatum actuale, ſed originale tantum: in primo enim inſtanti quo aliquis eſt adultus, ſi non ſit baptizatus, adhuc ſubiectus eſt originali peccato, neque tamen adhuc habet aliquod actuale, quia adhuc nihil tranſgrediendo commiſit quo reus peccati teneatur. Nec iterum eſt reus omiſſionis, quia præcepta affirmativa non obligant ad ſemper: unde non oportet quod homo ſtatim in primo inſtanti quo eſt adultus, præcepta affirmativa obſervet. Sic ergo adultus poteſt habere peccatum origioale abſque omni actuali, ut videtur. Si ergo hæc eſt cauſa quare puer poteſt iuſtificari ſine motu liberi arbitrii, videtur quod eadem ratio ſit in adulto.

5. Præterea. Quandocumque aliquid communiter ineſt aliquibus, oportet quod eis conveniat ſecundum aliquam cauſam communem. Iuſtificari autem convenit pueris, & adultis. Cum ergo ſola gratia ſit cauſa iuſtificationis in pueris, videtur quod etiam abſque uſu liberi arbitrii ſufficiat ad iuſtificationem in adultis.

6. Præterea. Sicut iuſtitia eſt donum Dei, ita ſapientia. Sed ſapientiam Salomon accepit dormiens, ut habetur III. Regum III. Ergo eadem ratione & gratiam iuſtificantem homo poteſt dormiens, & abſque uſu liberi arbitrii accipere.

7. Sed dicendum, quod merito præcedenti Salomon in dormieodo ſapientiam accepit. Sed contra. Sicut in bonis requiritur voluntas, ita & in malis, quia peccatum non eſt niſi voluntarium. Sed voluntas præcedens ſomnum non facit ut id quod in ſomno agitur, ſit peccatum. Ergo nec aliquid facit ad hoc quod aliquod divinum donum in ſomno recipiatur.

8. Præterea. Sicut in dormiente ligatur uſus liberi arbitrii, ita & in ægrotante. Sed ægrotans abſque uſu liberi arbitrii iuſtificatur, ut patet ex auctoritate Auguſtini inducta (in argum. 2.) Ergo & dormiens; & ſic idem quod prius.

9. Præterea. Deus eſt potentior omni creato agente. Sed Sol materialis lumen ſuum influit aeri nulla præparatione in ipſo aere præcedente. Ergo multo fortius Deus lumen gratiæ animæ infundit abſque omni præparatione, quæ ſit per actum liberi arbitrii.

10. Præterea. Cum bonum ſit communicativum ſui, ſecundum Dionyſium (cap. IV. de divin. Nomin. circa princ.) Deus, qui ſumme bonus eſt, ſumme ſe ipſum communicat. Hoc autem non eſſet, niſi ſe communicaret & præparanti ſe, & non præparanti. Ergo in iuſtificatione impii non requiritur uſus liberi arbitrii quaſi præparatio ex parte hominis.

11. Præterea. Auguſtinus dicit VIII. ſuper Geneſim ad litteram (cap. XIV.) quod Deus hoc modo operatur iuſtitiam in homine, ſicut Sol lumen in aere, quod deficit Solis deficiente influxu, non ſicut artifex qui operatur arcam, in qua poſtquam facta eſt, nihil operatur. Sed Sol eodem modo operatur in aere cum primo illuminatur aer, & cum lumen in eo continuatur. Ergo Deus eodem modo operatur iuſtitiam in homine cum primo iuſtificatur, & cum iuſtitia in eo conſervatur. Sed iuſtitia conſervatur in homine, uſu liberi arbitrii ceſſante, ſicut patet in dormiente. Ergo homo poteſt a principio iuſtificari abſque omni motu liberi arbitrii.

12. Præterea. Diſpoſitio quæ requiritur de neceſſitate ad introductionem alicuius formæ, ita ſe habet quod ſine ea forma remanere non poteſt, ſicut patet de calore, & forma ignis. Sed ſine uſu liberi arbitrii poteſt remanere iuſtitia, ut in dormiente. Ergo uſus liberi arbitrii non eſt diſpoſitio quæ de neceſſitate requiratur ad gratiæ infuſionem.

13. Præterea. Id quod naturaliter eſt prius, & poteſt eſſe, & non eſſe ſine poſteriori, non requirit poſterius ad hoc quod ineſſe dicatur; ut patet de gravitate, & deſcenſu, ſine quo gravitas eſſe poteſt, cum ſcilicet corpus grave impeditur a ſuo motu. Sed gratia eſt prior naturaliter quam uſus liberi arbitrii, ſine quo & poteſt eſſe, & non eſſe, eſt enim eius formale principium, ſicut gravitas naturalis motus. Ergo gratia poteſt infundi ſine uſu liberi arbitrii.

14. Præterea. Corpus infirmum culpam in animam inducit originalem abſque omni uſu liberi arbitrii. Ergo multo fortius Deus, qui eſt potentiſſimus, non requirit uſum liberi arbitrii ad hoc quod gratiam infundat.

15. Præterea. Deus pronior eſt ad miſerendum quam condemnandum, ut dicit Gloſſa (Origenis) in principio Hierem. Sed Deus punit pueros decedentes ſine ba-

Digitized by Google

baptiſmo abſque omni uſu liberi arbitrii. Ergo multo magis miſeretur gratiam infundendo.

16. Præterea. Diſpoſitio ad formam, quæ exigitur in recipiente formam, non eſt ab ipſo recipiente, ſed ab alio, ſicut calor qui in lignis præcedit ut diſpoſitio ad formam ignis, non eſt ab ipſis lignis. Sed uſus liberi arbitrii eſt ab homine iuſtificando. Ergo non requiritur ut diſpoſitio ad gratiam habendam.

17. Præterea. Iuſtificatio eſt per infuſionem gratiæ, & virtutum. Sed ſecundum Auguſtinum (concione XII. in Pſal. CXVII. ut refertur in II. Sent. diſ. XXVII.) virtutem ſolus Deus in nobis ſine nobis operatur. Ergo ad iuſtificationem operatio noſtra, quæ eſt per uſum liberi arbitrii, non requiritur.

18. Præterea. Secundum Apoſtolum Roman. IV. 4. *ei qui operatur, merces non imputatur ſecundum gratiam, ſed ſecundum debitum*. Uſus autem liberi arbitrii quædam operatio eſt. Si ergo uſus liberi arbitrii ad iuſtificationem requiritur, iuſtificatio non erit ex gratia, ſed ex debito; quod eſt hæreticum.

19. Præterea. Magis eſt remotus ille a gratia qui contra operatur gratiæ, quam ille qui penitus non operatur. Sed Deus aliquando dat gratiam alicui qui per liberum arbitrium contra operatur, ſicut patet de Paulo Act. IX. 5. cui dictum eſt: *Durum eſt tibi contra ſtimulum calcitrare*. Ergo multo fortius alicui abſque uſu liberi arbitrii quandoque gratia infunditur.

20. Præterea. Agens infinitæ virtutis non requirit aliquam diſpoſitionem in patiente: quanto enim agens eſt virtuoſius, tanto minori diſpoſitione præexiſtente complet ſuum effectum. Sed Deus eſt agens infinitæ virtutis, intantum quod non requirit materiam præexiſtentem, ſed operatur ex nihilo. Ergo multo minus requirit diſpoſitionem, & ita in iuſtificatione impii, quæ eſt opus divinum, non requirit uſum liberi arbitrii quaſi diſpoſitionem ex parte hominis.

Sed contra eſt quod ſuper illud III. Reg. III. *Poſtula quod vis, ut dem tibi*, dicit Gloſſa (interlin.) „ Gratia Dei li„ berum requirit arbitrium. " Sed iuſtificatio fit per gratiam Dei, ut habetur Rom. III. Ergo ad iuſtificationem requiritur uſus liberi arbitrii.

Præterea, Bernardus dicit (in Lib. de gratia & lib. arb. non longe a princip.) quod iuſtificatio tam abſque conſenſu non poteſt eſſe recipientis, quam abſque gratia dantis. Sed conſenſus recipientis eſt actus liberi arbitrii. Ergo abſque uſu liberi arbitrii homo iuſtificari non poteſt.

Præterea. Ad receptionem formæ requiritur aliqua diſpoſitio in recipiente, non enim quælibet forma in quolibet recipitur. Sed actus liberi arbitrii ſe habet ut diſpoſitio ad gratiam. Ergo ad receptionem gratiæ iuſtificantis uſus liberi arbitrii requiritur.

Præterea. In iuſtificatione impii contrahitur quoddam ſpirituale matrimonium hominis ad Deum: Oſee II. 19. *Sponſabo te mihi in iuſtitia*. Sed in matrimonio carnali requiritur mutuus conſenſus. Ergo multo fortius in iuſtificatione impii; & ſic requiritur ibi uſus liberi arbitrii.

Præterea. Iuſtificatio impii non fit ſine caritate: quia, ut dicitur Prov. X. 12. *univerſa delicta operit caritas*. Sed caritas, cum ſit quædam amicitia, cum redamatione eſt, ut patet per Philoſophum in VIII. Ethic. (cap. III.) mutuus autem amor requirit in utroque uſum liberi arbitrii. Ergo iuſtificatio ſine uſu liberi arbitrii eſſe non poteſt.

Reſpondeo dicendum, quod nullus habens uſum liberi arbitrii poteſt iuſtificari abſque uſu liberi arbitrii, qui ſit in ipſo inſtanti ſuæ iuſtificationis; in his autem qui non ſunt compotes ſuæ voluntatis, ſicut pueri, hoc non requiritur ad iuſtificationem: cuius ratio triplex aſſignari poteſt.

Prima ſumitur ex habitudine agentis, & patientis ad invicem. Patet enim in corporalibus quod actio non perficitur ſine aliquo contactu, quo vel ſolum agens tangit patiens, quando patiens non eſt natum tangere agens, ſicut cum corpora ſuperiora agunt in iſta inferiora tangentia ea, & non tacta ab eis; vel mutuo ſe tangunt agens, & patiens, quando utrumque natum eſt tangere, & tangi, ſicut cum ignis agit in aquam, vel e converſo. Unde & in ſpiritualibus quando natus eſt eſſe mutuus contactus, non completur actio ſine contactu mutuo; alioquin ſufficit quod agens tangat patiens. Ipſe autem Deus, qui iuſtificat impium, tangit animam, gratiam in ea cauſando: unde & in Pſal. CXLIII. *Tange montes*, Gloſſa, „ de gratia tua. "

Mens

Digitized by Google

Mens autem humana aliquo modo tangit Deum, eum cognoſcendo, vel amando: unde & in adultis, qui poſſunt Deum cognoſcere, & amare, requiritur aliquis uſus liberi arbitrii, quo Deum cognoſcant, & ament: & iſta eſt converſio ad Deum, de qua dicitur Zach. 1. 3. *Convertimini ad me: & ego convertar ad vos.* Pueri autem carentes uſu liberi arbitrii non poſſunt Deum cognoſcere, & amare: unde in eis ſufficit ad iuſtificationem quod ab eo tangantur per gratiæ infuſionem.

Secunda ratio ſumitur ex ipſa ratione iuſtificationis. Iuſtitia enim ſecundum Anſelmum in Lib. de verit. (cap. XIII.) eſt *rectitudo voluntatis propter ſe ſervata*: unde iuſtificatio eſt quædam voluntatis immutatio. Voluntas autem accipitur & pro ipſa potentia, & pro actu potentiæ. Actus autem potentiæ voluntatis immutari non poteſt niſi ipſa cooperante: ſi enim non eſſet in ipſa, non eſſet eius actus. Ipſa vero potentia voluntatis ſicut ſine ſua cooperatione eſt facta, ita ſine ſua cooperatione poteſt immutari. In adultis autem requiritur immutatio actus voluntatis ad iuſtificationem, ſunt enim per actum voluntatis ad aliquid inordinate converſi. Quæ quidem converſio immutari non poteſt niſi per actum contrarium voluntatis: & ideo ad iuſtificationem adultorum actus liberi arbitrii requiritur. Sed pueri, qui non habent per actum voluntatis propriæ voluntatem ad aliquid converſam, ſed habent ſolam potentiam voluntatis culpabiliter originali iuſtitia deſtituta, poſſunt iuſtificari ſine motu propriæ voluntatis.

Tertia ratio ſumitur ex ſimilitudine divinæ operationis in rebus corporalibus. Deus enim aliquem effectum producens, quem iterum poteſt producere natura, ſecundum eamdem diſpoſitionem producit ſicut & natura. Sicut ſi Deus aliquem miraculoſe ſanet, ſanitatem in eo cauſabit cum quadam adæquatione humorum, quam etiam natura operando interdum aliquem ſanat, ſecundum illud Philoſophi in II. Phyſic. quod ſi natura faceret opus artis, eodem modo faceret ſicut ars facit, & e converſo. Ex naturalibus autem homo iuſtitiam habere poteſt dupliciter: uno modo ut naturalem, vel innatam, ſecundum quod quidam ex ipſa natura ſunt proni ad opera iuſtitiæ; alio modo ut acquiſitam. Iuſtitiæ igitur acquiſitæ ex operibus ſimilis eſt iuſtitia infuſa, per quam iuſtificantur adulti: unde ſicut in iuſtitia politica acquiſita requiritur actus voluntatis, quo quis amat iuſtitiam; ita etiam in adultis iuſtificatio non completur ſine uſu liberi arbitrii. Iuſtitia vero infuſa, per quam iuſtificantur parvuli, ſimilis eſt naturali aptitudini ad iuſtitiam, quæ etiam in pueris invenitur; & ad neutram uſus liberi arbitrii requiritur.

Ad primum ergo dicendum, quod quia pueri non habent unde poſſint converti ad cauſam iuſtificantem, ipſa cauſa iuſtificans, ſcilicet paſſio Chriſti, applicatur eis per ſacramentum baptiſmi, & ex hoc iuſtificantur.

Ad ſecundum dicendum, quod de adulto qui non eſt ſuæ mentis compos, diſtinguendum eſt: quia ſi numquam habuit uſum ſuæ rationis, idem iudicium eſt de eo quod de parvulis; ſi autem iudicium rationis aliquando habuit, ſi in illo tempore quo uſum rationis habuit, baptiſmum deſideravit, ſi tempore amentiæ baptizetur non ſentiens, vel renitens, conſequitur effectum baptiſmi propter voluntatem præcedentem, & tunc præcipue quando poſt baptiſmum recuperat uſum liberi arbitrii, & placet ei quod factum eſt, in quo caſu loquitur Auguſtinus. Hoc enim quod contra nititur, non ſibi imputatur, cum non voluntate agat, ſed phantaſia agatur. Si autem dum erat ſuæ mentis compos baptiſmum non deſideravit, non eſt ſibi vel non ſentienti, vel renitenti baptiſmus exhibendus in quantocumque ſit mortis periculo. Iudicabitur enim ſecundum ultimum inſtans in quo ſuæ mentis compos fuit. Et ſi ſibi exhibeatur, non accipit nec ſacramentum, nec rem ſacramenti, quamvis ex ipſa invocatione Trinitatis, & ſanctificatione aquæ miraculoſe poſſit in eo aliqua diſpoſitio relinqui, ut cum recuperaverit uſum liberi arbitrii facilius ad bonum immutetur.

Ad tertium dicendum, quod etiam ſine ſacramento Deus aliquibus parvulis gratiam infundit, ſicut patet de ſanctificatis in utero. Similiter autem poſſet alicui adulto qui non eſſet compos ſuæ mentis, abſque ſacramento gratiam conferre eodem modo quo cum ſacramento confert.

Ad quartum dicendum, quod iſta poſitio apud quoſdam impoſſibilis reputatur, quod aliquis adultus habeat peccatum

tum originale ſine actuali. Cum enim adultus eſſe incipit, ſi quod in ſe eſt, faciat, gratia ei dabitur, per quam a peccato originali erit immunis: quod ſi non faciat, reus erit peccati omiſſionis. Cum enim quilibet teneatur peccatum vitare, & hoc fieri non poſſit niſi præſtituto ſibi debito fine, tenetur quilibet, cum primo ſuæ mentis eſt compos, ad Deum ſe convertere, & in eo finem conſtituere, & per hoc ad gratiam diſponitur. Et præterea Auguſtinus dicit (ſer. xlv. de tempore, ut refertur II. Sent. diſ. xxx.) quod *concupiſcentia peccati originalis parvulum facit habilem ad concupiſcendum, adultum vero actu concupiſcere*. Non enim de facili contingere poteſt ut aliquis peccato originali infectus, concupiſcentiæ peccati ſe per conſenſum peccati non ſubdat.

Ad quintum dicendum, quod iuſtificatio ſecundum unam communem cauſam ineſt parvulo, & adulto, ſcilicet ſecundum gratiam; quæ tamen recipitur in parvulo, & adulto diverſimode ſecundum diverſam utriuſque conditionem: omne enim quod recipitur in aliquo, eſt in eo per modum recipientis. Et inde eſt quod in adulto recipitur gratia cum uſu liberi arbitrii, non autem in parvulo.

Ad ſextum dicendum, quod ad hoc poteſt tripliciter reſponderi. Uno modo ut dicatur, quod ſomnus ille in quo Salomoni fuit ſapientia infuſa, non fuit ſomnus naturalis, ſed ſomnus prophetiæ, de quo habetur Num. xii. 5. *Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, in viſione apparebo ei, vel per ſomnium loquar ad eum*. In hoc autem ſomno uſus liberi arbitrii non ligatur. Alio modo poteſt dici, quod ſicut ad infuſionem iuſtitiæ requiritur quod voluntas, quæ eſt eius obiectum, convertatur ad Deum; ita in infuſione ſapientiæ requiritur quod intellectus convertatur ad Deum. In ſomno autem poteſt intellectus converti ad Deum, non autem liberum arbitrium, vel voluntas. Cuius ratio eſt, quia ad intellectum duo pertinent, ſcilicet percipere, & iudicare de perceptis. Intellectus autem in dormiendo non impeditur quin aliquid percipiat vel ex his quæ prius conſideravit, unde quandoque homo dormiendo ſyllogizat; vel ex illuſtratione alicuius ſubſtantiæ ſuperioris, ad cuius præceptionem intellectus dormientis eſt habilior propter quietem ab actibus ſenſuum, & præcipue phantaſmatibus quietatis: unde dicitur Iob xxxiii. 15. *Per ſomnium in viſione nocturna* (a) *quando ſopor ſolet occupare homines, & dormiunt in lectulo ſuo, tunc aperit aures virorum, & erudiens eos inſtruit diſciplinam*. Et iſta eſt cauſa præcipua quare in ſomnis prævidentur futura. Sed perfectum iudicium intellectus non poteſt eſſe in dormiendo, eo quod tunc ligatus eſt ſenſus, qui eſt primum principium noſtræ cognitionis. Iudicium enim fit per reſolutionem in principia: unde de omnibus oportet nos iudicare ſecundum id quod ſenſu accipimus, ut dicitur in III. cæli & mundi. Uſus autem liberi arbitrii ſequitur iudicium rationis; & ideo uſus liberi arbitrii, per quem voluntas in Deum convertitur, in dormiendo ſufficiens eſſe non poteſt: quia etſi ſit aliquis motus voluntatis, magis ſequitur phantaſiam quam iudicium completum rationis: & ideo homo in dormiendo percipere poteſt ſapientiam, non autem iuſtitiam. Tertio modo poteſt dici, quod intellectus cogitur ab intelligibili, voluntas autem non poteſt cogi ab appetibili: & ideo abſque uſu liberi arbitrii poteſt infundi ſapientia, quæ eſt rectitudo intellectus, non autem iuſtitia, quæ eſt rectitudo voluntatis.

Ad ſeptimum dicendum, quod motus liberi arbitrii qui præcedit in vigilante, non poteſt facere ut actus dormientis ſit meritorius, vel demeritorius ſecundum ſe conſideratus; poteſt tamen facere quod habeat aliquam rationem bonitatis, vel malitiæ, inquantum virtus actus vigilantis relinquitur in operibus dormientium, ſicut virtus cauſæ relinquitur in effectu. Et inde eſt quod virtuoſi naſcuntur in dormiendo meliora theoremata præ aliis non virtuoſis, ut dicitur in I. Ethic. (cap. ult. a med.) & inde eſt etiam quod nocturna pollutio interdum culpabilis imputatur. Et ſic etiam Salomon in vigilando potuit ſe diſponere ad ſapientiam accipiendam in dormiendo.

Ad octavum dicendum, quod ſacramentum baptiſmi non eſt exhibendum ægroto dum non eſt ſuæ mentis compos, etiam ſi prius habuit votum baptiſmi, niſi quando timetur periculum mortis, quod quidem de dormiente non timetur: unde quantum ad hoc eſt diſſimile, quantum vero ad alia ſimile.

Ad nonum dicendum, quod aer ſecundum naturam ſuæ ſpeciei eſt in ultima diſpo-

(a) Vulgata: *quando irruit ſopor ſuper homines, & dormiunt in lectulo, tunc &c.*

diſpoſitione ad lumen ſuſcipiendum ratione diaphaneitatis; & ideo ſtatim ad præſentiam illuminantis illuminatur, nec requiritur aliqua alia præparatio, niſi forte remotio prohibentis. Sed mens intellectualis non eſt in ultima diſpoſitione ad ſuſceptionem iuſtitiæ, niſi cum eſt actu volens: quia potentia completur per actum, per quem determinatur ad alterum oppoſitorum, de ſe in potentia exiſtens ad utrumque, ſicut materia in potentia exiſtens ad plures formas, per diſpoſitiones aptatur ad unam formam magis quam ad aliam.

Ad decimum dicendum, quod Deus infinita bonitate ſe ipſum communicat creaturis ſecundum aliquam ſimilitudinem ſuæ bonitatis, quam eis largitur ex hoc ipſo quod optimo modo ſuam bonitatem communicat: ad quem modum pertinet ut ordinate ſecundum ſuam ſapientiam dona ſua largiatur, hoc eſt unicuique ſecundum ſuam conditionem: & inde eſt quod requiritur diſpoſitio, vel præparatio aliqua ex parte eorum quibus Deus ſua dona largitur. Vel poteſt dici, quod obiectio illa procedit de præparatione quæ tempore præcedit gratiæ infuſionem, ſine qua Deus quandoque gratiam tribuit, ſubito in aliquo motum contritionis operans, & gratiam infundens: quia, ut dicitur Eccleſ. 11. 23. *facile eſt in oculis Dei* (*a*) *honeſtare pauperem*. Non autem per hoc excluditur uſus liberi arbitrii qui eſt in ipſo inſtanti quo gratia infunditur: in hoc enim oſtenditur perfectior communicatio divinæ bonitatis quod ſimul facit in homine habitum, & actum iuſtitiæ, quam ſi faceret habitum tantum.

Ad undecimum dicendum, quod ſicut Sol eſt cauſa luminis non ſolum quantum ad eſſe, ſed quantum ad fieri; ita etiam Deus eſt cauſa gratiæ & quantum ad eſſe, & quantum ad fieri. Aliquid autem requiritur ad fieri rei quod importat quamdam imitationem, quod non requiritur ad eſſe ipſius, ſicut cum ſit lumen in aere, requiritur quod aer ſe habeat in alio reſpectu ad Solem quam ante, quod fit per motum Solis, ſine quo poſſet eſſe conſervatio luminis in aere, Sole ſemper præſente. Et ſimiliter ad fieri ipſius gratiæ requiritur quod voluntas alio modo ſe habeat ad Deum quam prius, ad quod exigitur immutatio voluntatis, quæ ſine uſu liberi arbitrii non eſt in adultis, ut dictum eſt.

Ad duodecimum dicendum, quod aliqua diſpoſitio requiritur ad fieri rei, quæ non requiritur ad eſſe rei, ſicut patet præcipue in generatione animalium, & plantarum: unde nihil prohibet talibus diſpoſitionibus ceſſantibus, poſtquam res iam facta eſt, eam nihilominus in ſuo eſſe conſervari. Et ſic ceſſante motu liberi arbitrii, qui erat neceſſarius ad iuſtificationem, poteſt iuſtitia habitualiter remanere.

Ad decimumtertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid naturaliter prius non poſſe fieri ſine poſteriori, quod tamen ſine poſteriori eſſe poteſt; ſicut anima, quæ cum ſit cauſa corporis formalis, efficiens, & finalis, ut dicitur in II. de Anima, eſt naturaliter prior corpore, poteſt eſſe ſine corpore, cum tamen ſecundum ordinem naturæ non poſſit fieri niſi in corpore; & ſimiliter eſt de gratia, & uſu liberi arbitrii.

Ad decimumquartum dicendum, quod corpus inficit animam originali peccato ex hoc ipſo quod ei unitur. Hoc autem peccatum non reſpicit voluntatem ipſius qui inficitur, ſed naturam: & ideo non eſt mirum, ſi ad huiuſmodi infectionem uſus liberi arbitrii non requiratur. Similiter autem anima pueri gratiam conſequitur ex hoc ipſo quod Chriſto per ſacramentum baptiſmi unitur abſque uſu liberi arbitrii. In adultis vero requiritur uſus liberi arbitrii ratione iam dicta (in corp. art.)

Ad decimumquintum dicendum, quod ex hoc quod dicitur Deus pronior ad miſerendum quam ad puniendum, non excluditur tam bonum quod miſerendo Deus in nobis operatur, quam malum quod Deus in nobis punit: quia bonum, ſecundum Dionyſium (cap. IV. de div. Nom.) conſiſtit ex una & integra cauſa, malum autem ex ſingularibus defectibus. Sed ex hoc oſtenditur quod Deus miſeretur ſecundum id quod ex eo eſt, punit autem ſecundum id quod ex nobis eſt, quod eſt tale ut ordinatum eſſe non poſſit niſi in pœnam: unde ex principali intentione miſeretur, ſed punit quaſi præter intentionem voluntatis antecedentis, ſecundum voluntatem conſequentem. Et tamen ad propoſitum poteſt dici, quod infectioni peccati originalis, qua anima inficitur antequam uſum liberi arbitrii habeat, reſpondet per quamdam ſimilitudinem iuſtificatio puerorum ante uſum liberi arbitrii.

Ad decimumſextum dicendum, quod res naturales per quamdam violentiam poſ-

(a) Vulgata *ſubito honeſtare*.

poſſunt diſponi ad formam, ut ſcilicet principium diſpoſitionis ſit extra, nil conferente vim paſſo: unde in eis diſpoſitio ad formam non eſt ab aliquo principio intrinſeco, ſed ab extra. Voluntas vero violentiam pati non poteſt: & ideo non eſt ſimilis ratio.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod Deus virtutes in nobis operatur ſine nobis virtutes cauſantibus, non tamen ſine nobis conſentientibus.

Ad decimumoctavum dicendum, quod actus liberi arbitrii qui eſt in iuſtificatione impii, alio modo ſe habet ad habitum iuſtitiæ generalis, de qua dictum eſt (art. 1. huius quæſt.) & alio modo ſe habet ad eius executionem, & augmentum. Ad habitum quidem ſe non poteſt habere ut meritum, eo quod in ipſo inſtanti iuſtitia infunditur, quæ eſt principium merendi; ſed ſe habet ut diſpoſitio tantum. Ad executionem vero iuſtitiæ, & eius augmentum ſe habet in ratione meriti: quia per primum actum gratia informatum homo meretur divinum auxilium in prædictis. Sic ergo iuſtitia non redditur humanis operibus quaſi merces, ſed iuſtitiæ augmentum, & continuatio aliquo modo habet rationem mercedis in comparatione ad actus meritorios præcedentes.

Ad decimumnonum dicendum, quod licet Paulus antequam iuſtificatus eſſet, immediate gratiam fidei impugnaret, tamen in ipſo inſtanti iuſtificationis ſuæ conſenſit per liberum arbitrium divina gratia commotum. Motum enim gratuitæ voluntatis in inſtanti poteſt Deus alicui mittere, ſine quo non eſt iuſtificatio; ſed ſine præparatione præcedenti iuſtificatio eſſe poteſt.

Ad vigeſimum dicendum, quod iſta diſpoſitio non requiritur propter impotentiam agentis, ſed propter conditionem recipientis, ſcilicet voluntatis, quæ immutari non poteſt per violentiam, ſed proprio motu immutatur. Iſte autem motus liberi arbitrii non ſolum ſe habet ad gratiam ut diſpoſitio, ſed ut complementum; operationes enim ſunt quædam complexiones habituum: unde perfectionem agentis atteſtatur quod habitus inducatur ſimul cum ſua operatione; quia perfectio effectus demonſtrat perfectionem cauſæ.

ARTICULUS IV.

Utrum motus liberi arbitrii in Deum ad iuſtificationem requiratur.

1. 2. *quæſt.* CXIII. *art.* 4.

QUarto quæritur, quis motus liberi arbitrii ad iuſtificationem requiratur, utrum ſcilicet requiratur motus in Deum. Et videtur quod non. Illud enim quod iuſtificationem ſequitur, non requiritur ad iuſtificationem. Sed moveri in Deum, tum ſit ex gratia, iuſtificationem ſequitur: unde dicitur Threnor. v. 21. *Converte nos, Domine, ad te, & convertemur.* Ergo motus liberi arbitrii in Deum non eſt de his quæ requiruntur ad iuſtificationem.

2. Præterea. Motus liberi arbitrii requiritur ad iuſtificationem ut diſpoſitio quædam ex parte liberi arbitrii. Id autem ad quod homo trahi indiget, non pertinet ad liberum arbitrium. Cum ergo ad hoc quod homo convertatur in Deum, indigeat trahi, ſecundum illud Ioan. vi. 44. (a) *Nemo venit ad me, niſi Pater, qui miſit me, traxerit eum;* videtur quod motus liberi arbitrii in Deum non ſit de his quæ ad iuſtificationem impii requiruntur.

3. Præterea. Ad iuſtitiam homo pervenit per viam timoris: nam *qui ſine timore eſt, non poterit iuſtificari*, ut dicitur Eccli. 1. 28. Sed per timorem homo non movetur in Deum, ſed magis in pœnas. Ergo motus liberi arbitrii qui requiritur ad iuſtificationem impii, non eſt motus in Deum.

4. Sed dicendum, quod hoc verum eſt de timore ſervili, non autem de filiali. Contra. Omnis timor fugam in ſui ratione includit. Sed per fugam aliquis recedit ab eo quod fugitur, non autem accedit ad ipſum. Ergo ex hoc quod homo timet Deum, non movetur in Deum, ſed magis recedit a Deo.

5. Præterea. Si motus liberi arbitrii in Deum ad iuſtificationem requiritur, præcipue ille deberet requiri per quem homo in Deum completiſſime movetur. Completius autem movetur homo in Deum per caritatem quam per fidem. Si ergo motus liberi arbitrii in Deum ad iuſtificationem requiritur, non deberet attribui iuſtificatio fidei, ſed magis caritati; cuius con-

(a) Vulgata: *Nemo poteſt venire &c.*

contrarium apparet Rom. v. 1. *Iuſtificati ex fide pacem habeamus ad Deum.*

6. Præterea. Motus liberi arbitrii qui in iuſtificatione requiritur, eſt ſicut ultima diſpoſitio ad gratiam, cum qua gratia infunditur. Diſpoſitio autem ad formam cum qua inducitur ſorma, talis eſt quod ſine forma eſſe non poteſt, cum ſit neceſſitas ad formam. Cum igitur motus fidei poſſit eſſe ſine gratia, videtur quod iuſtificatio non debeat attribui motui fidei.

7. Præterea. Homo naturali ratione poteſt Deum cognoſcere. Sed fides non requiritur ad iuſtificationem, niſi inquantum facit Deum cognoſcere. Ergo videtur quod ſine motu fidei poſſit homo iuſtificari.

8. Præterea. Sicut per motum fidei homo cognoſcit Deum, ita per actum ſapientiæ. Non ergo magis fidei quam ſapientiæ iuſtificatio debet adſcribi.

9. Præterea. In fide mulri articuli continentur. Si ergo motus fidei requiritur ad iuſtificationem, videtur quod oporteat omnes articulos fidei cogitare; quod non poteſt ſubito fieri.

10. Præterea. Iac. IV. 6. dicitur, quod Deus *humilibus dat gratiam;* & ſic ad iuſtificationem impii requiritur motus humilitatis, qui non eſt motus in Deum: alias humilitas haberet Deum pro obiecto, & fine; & eſſet virtus theologica. Ergo motus qui requiritur ad iuſtificationem impii, non eſt motus liberi arbitrii in Deum.

11. Præterea. In iuſtificatione impii voluntas hominis ad iuſtitiam immutatur. Ergo motus liberi arbitrii debet eſſe actus iuſtitiæ, qui non eſt motus in Deum.

12. Præterea. Ad iuſtificationem impii ſe habet homo ut removens prohibens, ſicut ille qui aperit feneſtram, dicitur cauſa illuminationis domus. Sed impedimentum gratiæ eſt peccatum. Ergo ex parte iuſtificati non requiritur motus liberi arbitrii in Deum, ſed ſolum in peccatum.

Sed contra eſt quod dicitur Iac. IV. 8. *Appropinquate Deo, & appropinquabit vobis.* Appropinquat autem Deus nobis per gratiæ infuſionem. Ergo ad hoc quod iuſtificemur per gratiam, requiritur quod nos appropinquemus Deo per motum liberi arbitrii in Deum.

Præterea. Iuſtificatio impii eſt quædam hominis illuminatio. Sed in Pſalm. XXXIII. 6. dicitur: *Accedite ad eum, & illuminamini.* Cum ergo ad Deum non accedat homo paſſibus corporis, ſed motibus mentis, ut Auguſtinus dicit (VII. de Trinit. par. ante fin.) videtur quod motus liberi arbitrii requiratur ad iuſtificationem impii.

Præterea. Rom. IV. 5. dicitur: *Reputabitur fides ad iuſtitiam credentibus in eum qui iuſtificat impium.* Ergo ad hoc quod impius iuſtificetur, requiritur motus fidei in Deum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra (art. præc.) dictum eſt, motus liberi arbitrii qui eſt in iuſtificatione, requiritur ad hoc quod homo cauſam iuſtificantem contingat per actum proprium. Cauſa autem iuſtificationis Deus eſt, qui noſtram operatus eſt iuſtificationem per myſterium incarnationis ſuæ, per quam factus eſt Dei & hominum mediator. Et ideo motus liberi arbitrii in Deum ad iuſtificationem impii requiritur.

Sed cum liberum arbitrium multipliciter in Deum moveri poſſit, ille motus de neceſſitate ad iuſtificationem requiri videtur qui eſt primus inter alios, & in omnibus aliis includitur: hic autem eſt motus fidei: *accedentem enim ad Deum oportet* primo *credere quia eſt*, ut habetur Heb. 11. 6. Nullus quocumque alio motu poteſt in Deum moveri, niſi ſimul cum hoc motu fidei moveatur: quia omnes alii motus mentis in Deum iuſtificantem pertinent ad affectum, ſolus autem fidei motus ad intellectum pertinet. Affectus autem non movetur in ſuum obiectum niſi ſecundum quod eſt apprehenſum: bonum enim apprehenſum movet affectum, ut dicitur in III. de Anima (com. XLIX. & LIV.) Unde motus apprehenſivæ requiritur ad motum affectivæ, ſicut motio moventis ad moveri mobilis. Et per hunc modum motus fidei includitur in motu caritatis, & in quolibet alio motu quo mens movetur in Deum. Sed quia iuſtitia completive in affectu exiſtit, ideo ſi homo ſecundum intellectum tantum converteretur in Deum, non contingeret Deum ſecundum id quod iuſtitiam recipit, ideſt ſecundum affectum; & ſic iuſtificari non poſſet. Requiritur ergo quod non ſolum intellectus convertatur in Deum, ſed affectus. Primus autem motus affectus in aliquid eſt motus amoris, ut in quæſtione de paſſionibus animæ dictum eſt: qui quidem motus in deſiderio includitur ſicut cauſa in effectu: deſideratur enim aliquid quaſi amatum. Ipſa vero ſpes deſiderium quoddam importat cum quadam animi erectione, quaſi in quoddam arduum tendens. Sicut ergo

ſimul

ſimul eſt motus cognitionis cum motu amoris, ita motus amoris cum motu ſpei, vel deſiderii: ſicut enim apprehenſum movet amorem, ita amor movet deſiderium, ſeu ſpem.

Sic ergo liberum arbitrium in iuſtificatione impii movetur in Deum motu fidei, caritatis, & ſpei: oportet enim iuſtificatum in Deum converti amando ipſum cum ſpe veniæ. Et hæc tria computantur pro uno motu completo, inquantum unum includitur in alio; denominatur tamen iſte motus a fide, eo quod virtute continet in ſe illos motus, & in eis includitur.

Ad primum ergo dicendum, quod moveri in Deum per liberum arbitrium, ſequitur quodammodo ordine naturæ gratiæ infuſionem, non autem tempore, ut infra (art. 7.) patebit. Gratiæ autem infuſio eſt unum eorum quæ requiruntur ad iuſtificationem: unde non ſequitur propter hoc, quod motus liberi arbitrii in Deum iuſtificationem ſequatur.

Ad ſecundum dicendum, quod tractus ille non importat violentiam, ſed operationem divinam qua operatur in liberum arbitrium vertendo id quocumque voluerit: & ſic illud ad quod homo trahitur, aliquo modo ad liberum arbitrium pertinet.

Ad tertium dicendum, quod timor ſervilis, qui habet oculum ad pœnam tantum, requiritur ad iuſtificationem ut diſpoſitio præcedens, non autem ut intrans ſubſtantiam iuſtificationis: quia ſimul cum caritate eſſe non poteſt, ſed introeunte caritate timor diſcedit: unde I. Ioan. IV. 18. *Timor non eſt in caritate*. Timor autem filialis, qui timet ſeparationem, includitur virtute in motu amoris: eiuſdem enim rationis eſt deſiderare coniunctionem amati, & timere ſeparationem.

Ad quartum dicendum, quod timor filialis includit aliquam fugam, non tamen fugam Dei, ſed fugam ſeparationis a Deo, vel adæquationis ad Deum, ſecundum quod timor importat quamdam reverentiam, per quam homo non audet divinæ maieſtati ſe comparare, ſed ei ſe ſubiicit.

Ad quintum dicendum, quod motus caritatis in Deum requiritur, ſed tamen in hoc motu includitur motus fidei, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad ſextum dicendum, quod licet credere Deo, vel Deum poſſit eſſe ſine iuſtitia, tamen credere in Deum, quod eſt actus fidei formatæ, ſine gratia, vel iuſtitia eſſe non poteſt: & tale credere requiritur ad iuſtificationem, ut patet Rom. IV. 5. *Credenti in eum qui iuſtificat impium, fides reputatur ad iuſtitiam*.

Ad ſeptimum dicendum, quod quia poſt lapſum humanæ naturæ, homo non poteſt reparari niſi per mediatorem Dei & hominum Ieſum Chriſtum, quod quidem ſacramentum, ſcilicet mediationis Chriſti, ſola fide tenetur: ideo ad iuſtificationem impii non ſufficit cognitio naturalis, ſed requiritur fides Ieſu Chriſti vel explicite, vel implicite ſecundum diverſa tempora, & diverſas perſonas. Et hoc eſt quod dicitur Rom. III. 22. *Iuſtitia autem Dei per fidem Ieſu Chriſti*.

Ad octavum dicendum, quod ſicut intellectus principiorum naturaliter cognitorum ſe habet ad ſapientiam, vel ſcientiam ratione acquiſitam in ratione principii, ita fides ad ſapientiam infuſam: unde primus motus cognitionis gratuitæ in Deum non eſt ſapientiæ, vel ſcientiæ infuſæ, ſed fidei.

Ad nonum dicendum, quod licet ſint multi articuli fidei non tamen oportet quod actu omnes cogitentur in ipſo inſtanti iuſtificationis, ſed ſolum quod cogitetur Deus ſecundum hunc articulum, quod eſt iuſtificans, & peccata remittens, in quo includitur implicite articulus incarnationis, & paſſionis Chriſti, & aliorum quæ ad noſtram iuſtificationem requiruntur.

Ad decimum dicendum, quod motus humilitatis conſequitur motum fidei, ſecundum quod aliquis conſiderata altitudine divinæ maieſtatis ſe ipſum ei ſubiicit; & ita motus humilitatis non eſt primus qui requiritur in iuſtificatione.

Ad undecimum dicendum, quod in iuſtitia generali, de qua nunc loquimur, includitur ordinatio debita hominis ad Deum, ut ſupra (art. I. huius quæſt.) dictum eſt; & ſic tam fides, quam ſpes, quam caritas ſub huiuſmodi iuſtitia continentur.

Ad duodecimum dicendum, quod peccatum prohibet gratiam præcipue ratione averſionis; & ideo ad removendum hoc prohibens, requiritur converſio liberi arbitrii in Deum.

Digitized by Google

ARTICULUS V.

Utrum in impii iuſtificatione requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.

1. 2. *quaſt.* CXIII. *art.* 5.

QUinto quæritur, utrum in iuſtificatione impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Et videtur quod non. Motus enim caritatis ad remiſſionem peccatorum ſufficit: Luc. VII. 47. *Dimiſſa ſunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum.* Sed motus caritatis eſt directe in Deum. Ergo ad iuſtificationem impii ſufficit motus in Deum, & non requiritur motus in peccatum.

2. Præterea. Bonum incommutabile eſt efficacius quam bonum commutabile. Sed converſio ad bonum commutabile ſufficit ad hoc quod homo incurrat peccatum. Ergo converſio ad bonum incommutabile ſufficit ad hoc quod homo iuſtificetur.

3. Præterea. Homo non poteſt moveri in peccatum, niſi de peccato cogitet. Nullus autem cogitare poteſt de eo quod memoria non tenet: contingit autem aliquem oblitum eſſe peccati commiſſi. Si ergo ad iuſtificationem impii requiritur motus liberi arbitrii in peccatum, videtur quod talis qui eſt peccatorum ſuorum oblitus, numquam poſſit iuſtificari.

4. Præterea. Contingit aliquem multis eſſe criminibus involutum. Si ergo motus liberi arbitrii in iuſtificatione requiritur, videtur pari ratione quod eum oporteat in illo iſtanti de ſingulis ſuis peccatis cogitare, quod eſt impoſſibile: non enim eſt maior ratione de uno quam de alio.

5. Præterea. Quicumque convertitur in aliquid ſicut in finem ultimum, ex hoc ipſo ab alio fine avertitur ultimo: quia impoſſibile eſt unius eſſe multos fines ultimos. Sed homo quando movetur per fidem formatam in Deum, movetur in ipſum ſicut in finem ultimum. Ergo ex hoc ipſo avertitur a peccato; & ita non videtur eſſe neceſſarius aliquis motus liberi arbitrii in peccatum.

6. Præterea. Non eſt idem motus a peccato, & in peccatum, ſicut nec ab albo, & in album. Sed iuſtificatio eſt motus a peccato. Ergo non eſt motus ad peccatum.

Sed contra eſt quod in Pſalm. XXXI. 5. dicitur: *Confitebor adverſum me in iuſtitiam meam Domino; & tu remiſiſti impietatem peccati mei.* Sed homo non poteſt hoc dicere niſi de peccato cogitando. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum ad iuſtificationem requiritur.

Præterea. Ad iuſtificationem impii contritio requiritur, quæ eſt prima pœnitentiæ pars, per quam peccata tolluntur. Sed contritio eſt dolor de peccato. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum requiritur in iuſtificatione impii.

Reſpondeo dicendum, quod iuſtificatio impii addit aliquid ſupra iuſtificationem ſimpliciter. Nam iuſtificatio ſimpliciter importat ſolummodo iuſtitiæ infuſionem, ſed ſuper hoc addit iuſtificatio impii remiſſionem culpæ: quæ quidem remiſſio non fit ſolum per hoc quod homo deſiſtit a peccato, ſed aliquid amplius requiritur. Unde Auguſtinus dicit in Lib. de nup & concup. (I. cap. XXVIII.) *Si a peccando deſiſtere, hoc eſſet non habere peccata, ſufficeret ut hoc nos moneret Scriptura, Fili peccaſti; non autem ſufficit, ſed addidit, & de præteritis deprecare, ut tibi remittantur.* Sic ergo ad iuſtificationem ſimpliciter requiritur converſio hominis per liberum arbitrium in cauſam iuſtificantem, quæ eſt motus liberi arbitrii in Deum. Sed ſupra hoc in iuſtificatione impii requiritur quod convertatur ad deſtructionem peccati præteriti. Sicut autem converſio in Deum fit per hoc quod homo cognoſcit Deum per fidem, & eum amat, & gratiam deſiderat, ſeu ſperat; ita oportet quod converſio liberi arbitrii in peccatum fit per hoc quod homo ſe peccatorem recognoſcit, quod eſt humilitatis, & peccatum præteritum deteſtatur, ut pigeat feciſſe, & iterare non velit.

Ad primum ergo dicendum, quod dilectio non poteſt eſſe ſine deteſtatione eius quod a Deo ſeparat: & ideo præter motum dilectionis in Deum requiritur in iuſtificatione peccati deteſtatio. Unde & Magdalena, cui dictum eſt, *Dimiſſa ſunt ei peccata multa*, lacrymas emiſerat pro peccatis.

Ad ſecundum dicendum, quod converſio in bonum incommutabile ſufficit ad iuſtificationem ſimpliciter, ſed ad iuſtificationem impii requiritur etiam motus in peccatum, ut dictum eſt (in corp. art.) quia ad hoc quod homo iuſtificetur a peccato præterito, non ſolum ſufficit quod iuſtitiam velit, & non peccet, ſed quod contra præteritam iniquitatem operetur deteſtando ipſam. Non autem in eo qui peccat, requiritur deteſtatio Dei, vel iuſti-

ſtitiæ, niſi ex conſequenti: quia id quod eſt bonum, nullus habet odio, niſi inquantum eſt incompoſſibile alteri bono quod diligit: unde peccator non niſi per accidens odit iuſtitiam, & Deum, ex hoc ipſo videlicet quod amat immoderate bonum commutabile.

Ad tertium dicendum, quod non eſt neceſſarium quod aliquis in ipſo momento iuſtificationis de hoc vel illo peccato determinate cogitet; ſed ſolum quod doleat ſe propria culpa a Deo eſſe averſum vel abſolute, vel ſub conditione, ſi ſcilicet averſus eſt, quando ſcilicet aliquis ignorat an umquam per peccatum mortale a Deo averſus fuerit: & per huiuſmodi motum ille qui oblitus eſt de peccato, conteri poteſt.

Ad quartum dicendum, quod omnia peccata conveniunt in averſione a Deo, ratione cuius gratiam impediunt: unde ad iuſtificationem non requiritur quod in ipſo iuſtificationis momento aliquis de peccatis ſingulis cogitet, ſed ſufficit quod cogitet de hoc quod per culpam ſuam eſt averſus a Deo. Recogitatio autem ſingulorum peccatorum debet vel præcedere, vel ſaltem ſequi iuſtificationem.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc quod aliquis ſibi Deum finem conſtituit, ſequitur quod non conſtituat ſibi finem in peccato, & ita quod avertatur a propoſito peccandi. Hoc autem non ſufficit ad deletionem peccati præteriti, ut dictum eſt (in corp. artic.) & ideo ratio non ſequitur.

Ad ſextum dicendum, quod motus liberi arbitrii in peccatum proſequendum, vel amplectendum iuſtificationi opponitur, non autem motus liberi arbitrii in peccatum fugiendum: hic enim motus cum iuſtificatione convenit, quæ eſt motus a peccato: nam fuga alicuius eſt motus ab illo.

ARTICULUS VI.

Utrum gratiæ infuſio, & culpæ remiſſio idem ſint.

1. 2. *quaſt.* CXIII. *art.* 6.

Sexto quæritur, utrum gratiæ infuſio, & culpæ remiſſio ſint idem. Et videtur quod ſic. Idem enim eſt poſitio affirmationis, & remotio negationis. Sed culpa nihil aliud eſſe videtur quam defectus gratiæ. Ergo idem videtur eſſe remotio culpæ, & infuſio gratiæ.

2. Præterea. Gratia, & culpa opponuntur ſicut tenebra, & lux. Sed remotio tenebræ, & inductio lucis ſunt idem. Ergo remiſſio culpæ, & infuſio gratiæ ſunt idem.

3. Præterea. Remotio culpæ præcipue attenditur quantum ad deletionem maculæ. Macula autem non videtur eſſe aliquid poſitive in anima, quia ſic aliquo modo eſſet a Deo, & ſic videtur quod ſit privatio ſola: non autem eſt privatio niſi eius cum quo ſimul eſſe non poteſt, quod eſt gratia. Remotio ergo culpæ nihil eſt aliud quam infuſio gratiæ.

4. Sed diceretur, quod macula non ſolum ponit abſentiam gratiæ, ſed aptitudinem, & debitum reſpectu gratiæ habendæ. Sed contra. Omnis privatio ponit aptitudinem in ſubiecto, cum remotio privationis, & inductio habitus ſint idem. Ergo hoc non impedit quin remotio culpæ, & infuſio gratiæ ſint idem.

5. Præterea. Secundum Philoſophum (I. de gener. comm. XVII.) generatio unius eſt corruptio alterius. Cum ergo remotio culpæ ſit quædam ipſius corruptio, infuſio gratiæ eſt quædam ipſius generatio. Ergo idem eſt infuſio gratiæ quod remotio culpæ.

Sed contra eſt quod inter quatuor quæ requiruntur ad iuſtificationem impii, connumerantur duo, infuſio gratiæ, & culpæ remiſſio.

Præterea. Quæcumque ſic ſe habent quod unum poteſt eſſe ſine altero, non ſunt idem. Sed infuſio gratiæ poteſt eſſe ſine remiſſione alicuius culpæ, ſicut in Angelis beatis, & in primo homine ante caſum, & in Chriſto. Ergo remiſſio culpæ, & infuſio gratiæ non ſunt idem.

Reſpondeo dicendum, quod remiſſio culpæ, & infuſio gratiæ non ſunt idem: & hoc ſic patet. Mutationes enim penes terminos diſtinguuntur. Infuſionis autem gratiæ terminus eſt gratiam inesse, remiſſionis vero culpæ culpam non eſſe. Eſt autem oppoſitorum quantum ad hoc attendenda quædam differentia. Nam quædam oppoſita ſunt quorum utrumque ponit naturam aliquam, ut album, & nigrum; & in talibus oppoſitis negatio utriuſque eſt negatio realis, ideſt alicuius rei. Et ideo cum affirmatio non ſit negatio, quia eſſe album non eſt idem

Digitized by Google

idem quod non eſſe nigrum, ſed realiter differunt; ideo corruptio nigri, cujus terminus eſt non eſſe nigrum, & generatio albi, cuius terminus eſt eſſe album, ſunt realiter diverſæ mutationes, quamvis ſit unus motus, ut ſupra (art. 1. huius quæſt.) dictum eſt. Quædam vero oppoſita ſunt quorum alterum tantum eſt natura quædam, reliquum vero non eſt niſi remotio, vel negatio ipſius, ſicut patet in oppoſitis ſecundum affirmationem, & negationem, vel ſecundum privationem, & habitum; & in talibus negatio oppoſiti, quod ponit naturam aliquam, eſt realis, quia eſt alicuius rei; negatio vero alterius oppoſiti non eſt realis, quia non eſt alicuius rei. Eſt enim negatio negationis, quæ eſt negatio alterius oppoſiti: & ideo hæc negatio negationis nihil differt ſecundum rem a poſitione alterius: unde ſecundum rem idem eſt generatio albi, & corruptio non albi. Sed quia negatio, quamvis non ſit res naturæ, eſt tamen res rationis; ideo negatio negationis ſecundum rationem, ſive ſecundum modum intelligendi, eſt aliud a poſitione affirmationis: & ſic corruptio non albi ſecundum modum intelligendi eſt aliud quam generatio albi.

Patet igitur quod ſi culpa omnino non eſt aliquid poſitive, idem eſt infuſio gratiæ, & remiſſio culpæ ſecundum rem, ſecundum rationem vero non idem. Si autem culpa aliquid ponit non ſecundum rationem, ſed re, eſt aliud remiſſio culpæ, & infuſio gratiæ, ſi conſiderenrur ut mutationes, quamvis in ratione motus ſint unum, ut ſupra dictum eſt. Culpa autem aliqnid ponit, & non ſolam (a) abſentiam gratiæ. Abſentia enim gratiæ ſecundum ſe conſiderata habet tantum rationem pœnæ, non autem rationem culpæ, niſi ſecundum quod relinquitur ex actu voluntario præcedente, ſicut tenebra non habet rationem umbræ, niſi ſecundum quod relinquitur ex interpoſirione corporis opaci. Sicut ergo ablatio umbræ importat non ſolum remotionem tenebræ, ſed remotionem corporis impedientis; ita remiſſio culpæ non ſolum importat ablationem abſentiæ gratiæ, ſed ablationem impedimenti gratiæ, quod erat ex actu peccati præcedente, non ut actus ille non fuerit, quia hoc eſt impoſſibile, ſed ut propter illum influxus gratiæ non impediatur.

(a) *Al.* ſubſtantiam.

Patet igitur quod remiſſio culpæ, & infuſio gratiæ non ſunt idem ſecundum rem.

Et per hoc patet ſolutio ad prima quatuor.

Ad quintum dicendum, quod generatio unius dicitur eſſe a Philoſopho corruptio alterius per concomitantiam, quia de neceſſitate ſunt ſimul, vel propter unitatem motus qui ad has duas mutationes terminatur.

ARTICULUS VII.

Utrum culpæ remiſſio infuſionem gratiæ præcedat.

1. 2. *quæſt.* CXIII. *art.* 8.

SEptimo quæritur, utrum remiſſio culpæ naturaliter præcedat infuſionem gratiæ. Et videtur quod ſic. Quia ſuper illud Pſal. LXII. *Sic in ſancto apparui tibi*, dicit Gloſſa: „ Niſi quis prius deficiat in malo, numquam perveniet ad bonum. “ Sed remiſſio culpæ facit deficere a malo, infuſio autem gratiæ pervenire ad bonum. Ergo prius naturaliter eſt remiſſio culpæ quam infuſio gratiæ.

2. Præterea. Prius in ordine naturæ eſt intelligere recipiens quam ipſam receptionem. Sed forma non recipitur niſi in propria materia. Ergo prius eſt intelligere materiam propriam quam receptionem formæ. Sed ad hoc quod materia ſir propria alicui formæ, requiritur quod ſit denudata a forma contraria. Ergo prius naturaliter materia denudatur ab una forma quam recipiat aliam; & ſic naturaliter prius eſt remiſſio culpæ quam infuſio gratiæ.

3. Sed diceretur, quod gratia, ſecundum quod habet reſpectum ad Deum infundentem gratiam, eſt prior naturaliter quam remiſſio culpæ; ſecundum vero quod habet ordinem ad ſubiectum, ſic eſt poſterior quam remiſſio culpæ. Sed contra. In infuſione gratiæ includitur reſpectus gratiæ ad ſuum ſubiectum cui infunditur. Si ergo ſecundum hunc reſpectum ad ſubiectum eſt poſterior, videtur quod ſimpliciter infuſio gratiæ naturaliter ſit poſt remiſſionem culpæ.

4. Sed diceretur, quod gratia habet duplicem reſpectum ad ſubiectum: unum, ſecundum quod informat ſubiectum, & quantum ad hunc reſpectum eſt

eſt poſterior quam remiſſio culpæ ; alium quo culpam expellit a ſubiecto, & ſic infuſio gratiæ naturaliter præcedit remiſſionem culpæ . Sed contra . Gratia expellit culpam ratione oppoſitioois quam habet ad ipſam . Oppoſita autem mutuo ſe expellunt , ex hoc quod non patiuotur ſe in eodem ſubiecto . Ergo ex hoc ipſo quod gratia informat ſubiectum , expellit culpam ; & ſic noo poteſt eſſe quod gratia ſecundum reſpectum quem habet ad ſubiectum quod informat , ſit poſterior , & ſecundum reſpectum quem habet ad culpam quam expellit, ſit prior.

5. Præterea. Eſſe rei naturaliter prius eſt quam agere ipſius . Sed gratia , cum ſit accidens , eius eſſe eſt ineſſe . Ergo prior eſt naturaliter reſpectus quem habet gratia ad ſubiectum quod informat , quam reſpectus quem habet ad contrarium quod expellit ; & ſic prædicta reſponſio non videtur poſſe ſtare.

6. Præterea . Prius naturaliter eſt declinare a malo quam facere bonum. Sed remiſſio culpæ pertioet ad declinationem mali, infuſio autem gratiæ ordinatur ad operationem boni . Ergo prius naturaliter eſt remiſſio culpæ quam infuſio gratiæ .

7. Præterea . Secundum ordinem effectuum eſt ordo cauſarum . Sed effectus remiſſionis culpæ eſt eſſe mundum , effectus autem infuſionis gratiæ eſt eſſe gratum : prius autem eſt naturaliter eſſe mundum quam eſſe gratum : nam omne gratum eſt mundum , ſed noo convertitur ; prius autem ſecundum Philoſophum (io Poſtprædicamentis capit. de prioritate) eſt *a quo non convertitur ſubſiſtendi conſequentia* . Ergo prius naturaliter eſt remiſſio culpæ quam iofuſio gratiæ .

8. Præterea . Culpa, & gratia ſe habent ad invicem ſicut formæ contrariæ in natura . Sed in rebus oaturalibus prius naturaliter eſt expulſio unius formæ quam introdnctio alterius , eo quod non contingit formas contrarias eſſe ſimul in materia : unde oportet qnod forma quæ prius erat, iotelligatur expulſa antequam nova forma introducatur. Ergo & remiſſio culpæ oaturaliter prius eſt quam infuſio gratiæ.

9. Præterea . Prius naturaliter eſt recedere a termino *a quo* quam pervenire ad terminum *ad quem* . Sed in iuſtificatione impii culpa ſe habet ut terminus *a quo* receditur per culpæ remiſſionem ; terminus autem *ad quem* eſt ipſa gratia , ad quam pervenitur per eius iofuſionem . Ergo prius naturaliter eſt culpæ remiſſio quam gratiæ infuſio.

10. Sed diceretur, quod gratiæ infuſio eſt poſterior , inquantum gratia eſt termious iuſtificationis ; ſed inquantum eſt priocipium diſpooeos removendo contrarinm , ſic eſt prius . Sed cootra . Agens infioitæ virtutis non exigit diſpoſitionem io materia in quam operatur . Sed gratiæ infuſio eſt ab agente iofinitæ virtutis , ſcilicet a Deo . Ergo non exigitur aliqua diſpoſitio.

11. Præterea . Nulla forma quæ totaliter eſt ab extrinſeco , exigit diſpoſitionem io materia. Sed gratia eſt huiuſmodi. Ergo &c.

12. Præterea . Remiſſio culpæ, & infoſio gratiæ ſe habent ſicut purgatio, & illuminatio . Sed ſecundum Dionyſium (cap. III. cæleſt. Hierar.) purgatio anteponitur illuminationi . Ergo remiſſio culpæ oaturaliter præcedit gratiæ infuſionem .

13. Præterea. Si Deus ſucceſſive operaretur in iuſtificatione impii , prius tempore removeret culpam quam infunderet gratiam , ſicut in dealbatione natura prius removet nigredioem quam inducat albedinem . Sed hoc quod Deus ſubito operatur iuſtificationem, removet ordinem temporis , non naturæ . Ergo naturaliter prius eſt remiſſio culpæ quam infuſio gratiæ.

Sed contra . Cauſa naturaliter præcedit effectum. Sed gratia eſt cauſa remiſſionis culpæ , oonniſi ſecundum quod eſt infuſa . Ergo gratiæ infuſio naturaliter præcedit culpæ remiſſionem.

Præterea . Agens naturale non expellit formam contrariam a materia oiſi per hoc quod inducit ſimilitudinem ſuæ formæ in materia . Ergo eadem ratione & Deus non removet culpam ab anima niſi per hoc quod ſimilitudinem ſuæ bonitatis, ſcilicet gratiam, in ea inducit ; & ſic infuſio gratiæ oaturaliter præcedit culpæ remiſſionem.

Præterea . Sicut quandoqoe culpa remittitur per gratiam, ita aliquando gratia expellitur per culpam. Sed gratia expellitur per culpam præcedentem expulſiooem gratiæ . Ergo ſimiliter culpa remittitur per gratiam præcedeotem culpæ remiſſionem.

Præterea. Gratia creando infunditur , & infundendo creatur . Sed creatio gratiæ eſt prius naturaliter quam remiſſio cul-

cul-

Digitized by Google

culpæ. Ergo infuſio gratiæ naturaliter prior eſt quam culpæ remiſſio.

Præterea. Agens naturaliter eſt prius patiente. Sed in iuſtificationo impii gratia eſt ex parte agentis, culpa ex parte patientis, ſeu recipientis. Ergo prius naturaliter eſt gratiæ infuſio quam culpæ remiſſio.

Reſpondeo dicendum, quod in quolibet genere cauſæ cauſa naturaliter eſt prior cauſato. Contingit autem ſecundum diverſa genera cauſarum idem reſpectu eiuſdem eſſe cauſam, & cauſatum; ſicut purgatio eſt cauſa ſanitatis in genere cauſæ efficientis, ſanitas vero eſt cauſa purgationis ſecundum geuus cauſæ finalis; ſimiliter materia cauſa eſt formæ aliquo modo inquantum ſuſtinet formam, & forma eſt aliquo modo cauſa materiæ inquantum dat materiæ eſſe actu. Et ideo nihil prohibet aliquid altero eſſe prius, & poſterius ſecundum diverſum genus cauſæ. Sed tamen illud eſt prius ſimpliciter dicendum ordine naturæ quod eſt prius ſecundum genus illius cauſæ quæ eſt prior in ratione cauſalitatis, ſicut finis, qui dicitur cauſa cauſarum, quia a cauſa finali omnes aliæ cauſæ recipiunt quod ſint cauſæ, quia efficiens non agit niſi propter finem, & ex actione efficientis forma perficit materiam, & materia ſuſtinet formam.

Sic ergo dicendum, quod quandocumque a materia una forma expellitur, & alia inducitur, expulſio formæ præcedentis eſt prior naturaliter in ratione cauſæ materialis: omnis enim diſpoſitio ad formam reducitur ad cauſam materialem: denudatio autem materiæ a forma contraria, eſt quædam diſpoſitio ad formæ ſuſceptionem. Subiectum etiam, ideſt materia, ut dicitur in I. Phyſic. (com. lxxxii.) numerabilis eſt: numeratur enim ſecundum rationem, inquantum in eo præter ſubiecti ſubſtantiam invenitur privatio, quæ ſe tenet ex parte materiæ & ſubiecti. Sed in ratione cauſæ formalis eſt prior naturaliter introductio formæ, quæ formaliter perficit ſubiectum, & expellit contrarium. Et quia forma, & finis in idem numero incidunt, forma vero, & efficiens in idem ſpecie, inquantum forma eſt ſimilitudo agentis; ideo formæ introductio eſt prior naturaliter ſecundum ordinem cauſæ efficientis, & finalis: & ex hoc patet ſecundum prædicta, quod ordine naturæ ſit ſimpliciter prior.

Sic ergo patet quod ſimpliciter loquendo ſecundum ordinem naturæ, prior eſt gratiæ infuſio quam culpæ remiſſio, ſed ſecundum ordinem cauſæ materialis eſt e converſo.

Ad primum ergo dicendum, quod Gloſſa illa loquitur quantum ad vitationem operis mali, & operationem operis boni: minus eſt enim dimittere malum quam operari bonum, & ideo naturaliter prius: non autem loquitur quantum ad habitus qui infunduntur, vel expelluntur.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit ſecundum ordinem cauſæ materialis, ſecundum quem in reſpectu ad ſubiectum infuſio gratiæ poſterior eſt.

Unde patet ſolutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod obiectio illa procedit ſecundum ordinem cauſæ formalis: formaliter enim gratia inbærendo expellit culpam.

Ad quintum dicendum, quod gratia non expellit culpam effective, ſed formaliter: unde non eſt prius quam expellat culpam, ſed ſimul.

Ad ſextum dicendum, quod obiectio illa procedit quantum ad operationes, & non quantum ad habitus, ſicut & prima.

Ad ſeptimum dicendum, quod eſſe mundum non eſt proprius effectus remiſſionis culpæ, quia poteſt eſſe, non intellecta remiſſione culpæ, ut in homine in ſtatu innocentiæ; ſed proprius effectus remiſſionis culpæ eſt fieri mundum, & hoc non eſt communius quam eſſe gratum, quia nullus poteſt fieri mundus niſi per gratiam. Sciendum tamen, quod per hoc non probaretur prioritas naturalis niſi ſecundum ordinem cauſæ materialis: nam genera ſe habent per modum materiæ in comparatione ad ſpecies.

Ad octavum dicendum, quod eadem diſtinctione opus eſt in formis naturalibus, & in propoſito.

Ad nonum dicendum, quod receſſus a termino *a quo* eſt prius in via generationis, & motus, cum reducatur ad ordinem materiæ (nam motus eſl actus exiſtentis in potentia) ſed acceſſus ad terminum *ad quem* eſt prior ſecundum ordinem cauſæ finalis.

Ad decimum dicendum, quod in operibus Dei non requiritur diſpoſitio propter impotentiam agentis, ſed propter conditionem effectus, & præcipue talis diſpoſitio, ſcilicet remotio contrarii, quia contraria ſimul eſſe non poſſunt.

Ad undecimum dicendum, quod forma quæ eſt totaliter ab extrinſeco, requirit diſpoſitionem debitam in ſubiecto vel præexiſtentem, ſicut lumen diaphaneitatem

in

Digitized by Google

in aere, vel ſimul impreſſam ab eodem agente, ſicut calor conſummatus ſimul introducitur cum forma ignis: & ſimiliter a Deo ſimul cum infuſione gratiæ expellitur culpa.

Ad duodecimum dicendum, quod ſimili diſtinctione utendum eſt in ordine purgationis, & illuminationis, ſicut in propoſito.

Ad decimumtertium dicendum, quod ſi Deus ſucceſſive iuſtificationem operaretur, expulſio culpæ eſſet prior tempore, ſed poſterior natura: ordo enim temporis ſequitur ordinem motus, & materiæ. Et ſecundum hunc modum Philoſophus dicit (III. de Anima text. xx. & xxvii.) quod in eodem actus eſt poſterior tempore quam potentia, ſed natura prior: quia ſecundum illud dicitur aliquid eſſe ſimplicitet natura prius, quod eſt prius ſecundum ordinem cauſæ finalis, ut dictum eſt (in corp. art.)

ARTICULUS VIII.

Utrum in impii iuſtificatione motus liberi arbitrii gratiæ infuſionem præcedat.

1. 2. *quæſt.* cxiii. *art.* 8.

Octavo quæritur, utrum in iuſtificatione impii motus liberi arbitrii naturaliter præcedat gratiæ infuſionem. Et videtur quod ſic. Cauſa enim naturaliter præcedit effectum. Sed contritio eſt cauſa remiſſionis culpæ. Ergo naturaliter eam præcedit, (a) & per conſequens gratiæ infuſionem, quia ſe concomitantur.

2. Sed diceretur, quod contritio non eſt cauſa remiſſionis culpæ niſi per modum diſpoſitionis materialis. Sed contra. Contritio eſt cauſa ſacramentalis remiſſionis culpæ, & infuſionis gratiæ. Pœnitentia enim, cum ſit ſacramentum novæ legis, gratiam cauſat, & ſic remiſſionem culpæ: nec hoc facit ratione aliarum ſuarum partium, ſcilicet confeſſionis, & ſatisfactionis, quæ gratiam, & culpæ remiſſionem præſuppoaunt: & ſic relinquitur quod ipſa contritio ſit ſacramentalis cauſa remiſſionis culpæ, & infuſionis gratiæ. Sed cauſa ſacramentalis eſt cauſa inſtrumentalis, ut ex præcedenti quæſt. patet. Ergo cum inſtrumentum reducatur ad genus cauſæ efficientis, contritio non erit cauſa remiſſionis culpæ ut diſpoſitio materialis, ſed magis in genere cauſæ efficientis.

3. Præterea. Attritio præcedit gratiæ infuſionem, & culpæ remiſſionem. Sed contritio ab attritione non differt niſi ſecundum intenſionem doloris, quæ ſpeciem non variat. Ergo contritio naturaliter ad minus præcedit gratiæ infuſionem, & culpæ remiſſionem.

4. Præterea. In Pſalm. lxxxviii. 15. dicitur: *Iuſtitia, & iudicium præparatio ſedis eius*. Anima autem efficitur ſedes Dei per gratiæ infuſionem, & culpæ remiſſionem. Cum ergo homo iuſtitiam, & iudicium faciat per hoc quod de peccato conteritur, videtur quod contritio ſit præparatio ad gratiæ infuſionem; & ita naturaliter eſt prior.

5. Præterea. Motus ad terminum naturaliter præcedit terminum. Sed contritio eſt quidam motus tendens in deſtructionem peccati. Ergo naturaliter præcedit remiſſionem culpæ.

6 Præterea. Auguſtinus dicit (ut colligitur ex tract. lxxii. in Ioann.) *Qui creavit te ſine te, non iuſtificabit te ſine te*: & ita motus liberi arbitrii, qui ex parte noſtra eſt, requiritur ad iuſtificationem, & naturaliter præcedit eam. Sed iuſtificatio terminatur in remiſſionem culpæ. Ergo motus liberi arbitrii præcedit naturaliter remiſſionem culpæ.

7. Præterea. In matrimonio carnali conſenſus mutuus naturaliter matrimonii copulam præcedit. Sed per gratiæ infuſionem contrahitur quoddam ſpirituale matrimonium animæ cum Deo, ſecundum illud Oſeæ ii. 19. *Sponſabo te mihi in iuſtitia*. Ergo motus liberi arbitrii, per quem eſt animæ conſenſus in Deum, præcedit naturaliter gratiæ infuſionem.

8. Præterea. Sicut in his quæ moventur ab alio, ſe habet motio moventis exterioris ad moveri mobilis, ita in his quæ moventur a ſe ipſis. Sed motio qua exterius agens movet, ſive moveat ut principale agens, ſive ut coadiuvans, naturaliter præcedit moveri ipſius mobilis. Ergo cum in iuſtificatione impii anima non totaliter moveatur, ſed ipſa quodammodo ſe moveat ut coadiuvans, ſecundum illud I. Cor. iii. 9. *Dei adiutores ſumus*: videtur quod ipſa operatio animæ, ſcilicet motus liberi arbitrii, naturaliter præcedat remiſſionem culpæ, ſecundum quam movetur anima de vitio in virtutem.

1. Sed contra. Contritio eſt actus meritorius. Sed actus meritorius non eſt ni-

(a) *Al.* & per conſequens infuſionem.

Digitized by Google

ſi a gratia. Ergo gratia eſt cauſa contritionis. Sed cauſa naturaliter præcedit effectum. Ergo gratiæ infuſio naturaliter præcedit contritionem.

2. Præterea. Rom. v. 3. ſuper illud, *Iuſtificati igitur ex fide &c.* dicit Gloſſa (ordin.) „ Gratiam Dei non præcedit „ aliquod meritum humanum". Sed contritio eſt quoddam humanum meritum. Ergo non præcedit gratiæ infuſionem.

3. Sed diceretur, quod præcedit ſicut quædam diſpoſitio. Sed contra. Diſpoſitio eſt minus perfecta quam forma ad quam diſponit. Sed contritio dicit aliquid magis perfectum quam gratia. Ergo contritio non eſt diſpoſitio ad gratiam. Probatio mediæ. Actus ſecundus eſt maioris perfectionis quam primus, cum ſe habeat per modum habitus. Contritio autem eſt actus ſecundus, cum ſit operatio gratiæ, ſicut conſiderare eſt operatio ſcientiæ. Ergo ſicut conſideratio eſt perfectius quam ſcientia, ita contritio eſt perfectius quam gratia.

4. Præterea. Effectus cauſæ efficientis numquam eſt diſpoſitio ad cauſam efficientem, quia in via motus ſequitur efficientem; cum tamen in eadem via diſpoſitio præcedat id ad quod diſponit. Sed contritio ſe habet ad gratiam ſicut effectus cauſæ efficientis ad ſuam cauſam efficientem. Ergo contritio non eſt diſpoſitio ad gratiam, & ſic idem quod prius. Probatio mediæ. Habitus, & potentia ad idem genus cauſæ reducuntur; cum habitus ſuppleat quod potentiæ deeſt. Sed potentia eſt cauſa actus in genere cauſæ efficientis. Ergo & habitus. Sed gratia comparatur ad contritionem ſicut habitus ad actum. Ergo contritio comparatur ad gratiam ſicut effectus ad cauſam efficientem.

5. Præterea. Quod nihil facit ad introductionem formæ, non eſt diſpoſitio ad formam. Sed contritio nihil facit ad gratiæ infuſionem, quia ſine contritione poteſt eſſe gratiæ infuſio, ſicut patet in Chriſto, Angelis, & primo homine in ſtatu innocentiæ. Ergo contritio non eſt diſpoſitio ad gratiam, & ſic idem quod prius.

6. Præterea. Bernardus dicit (Lib. de gratia & lib. arbit. fere in princ.) quod ad opus ſalutis noſtræ duo requiruntur, ſcilicet Deus dans, & liberum arbitrium recipiens. Sed datio naturaliter eſt prius quam receptio. Ergo gratia, quæ in iuſtificatione noſtra eſt ex parte Dei dantis, naturaliter præcedit contritionem, quæ eſt ex parte liberi arbitrii recipientis.

7. Præterea. Contritio non poteſt eſſe ſimul cum peccato. Ergo remiſſio peccati naturaliter contritionem præcedit.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod motus liberi arbitrii naturaliter præcedit gratiæ infuſionem abſolute: dicunt enim, quod ille motus liberi arbitrii non eſt contritio, ſed attritio, quæ non eſt actus fidei formatæ, ſed fidei informis. Sed hoc non videtur eſſe ad propoſitum. Nam omnis dolor de peccato in habente gratiam eſt contritio, & ſimiliter omnis actus fidei gratiæ coniunctus eſt fidei formatæ actus. Ergo actus fidei informis, & attritio, de quibus iſti loquuntur, tempore præcedunt gratiæ infuſionem. Et de talibus motibus liberi arbitrii ad præſens non loquimur, ſed de illis qui ſunt ſimul cum gratiæ infuſione, ſine quibus iuſtificatio eſſe non poteſt in adultis: nam ſine præcedentibus poteſt, ut ex ſupra dictis patet.

Et ideo alii dicunt, quod motus iſti ſunt meritorii, & gratia informati, unde naturaliter gratiam ſequuntur. Præcedunt autem remiſſionem culpæ naturaliter, quia gratia per hos actus remiſſionem culpæ operatur. Sed hoc non poteſt eſſe. Nam quod cauſat aliquid per operationem, cauſat per modum cauſæ efficientis. Gratia igitur, ſi per actum contritionis, & fidei formatæ, remiſſionem culpæ cauſat, cauſabit eam per modum cauſæ efficientis; quod eſſe non poteſt. Nam cauſa effective deſtruens aliquid, prius ponitur in eſſe quam hoc quod deſtruit, ſit in non eſſe: non enim ageret ad eius deſtructionem quod iam non eſt. Unde ſequeretur quod gratia prius eſſet in anima quam culpa eſſet remiſſa; quod eſt impoſſibile. Unde patet quod gratia non per aliquam operationem eſt cauſa remiſſionis culpæ, ſed per informationem ſubiecti, quæ importatur per gratiæ infuſionem, & culpæ remiſſionem: & ideo inter gratiæ infuſionem & culpæ remiſſionem nihil cadit medium.

Oportet igitur dicere ſecundum aliam opinionem, quod prædicti motus eodem ordine ſe habeant ad utrumque, ut quodammodo præcedant, quodammodo ſequantur ordine naturæ. Nam ſi ordo naturæ attendatur ſecundum rationem cauſæ materialis, ſic motus liberi arbitrii præcedit naturaliter gratiæ infuſionem ſicut diſpoſitio materialis formam. Si autem at-

Digitized by Google

attendatur ſecundum rationem cauſæ formalis, eſt e converſo. Et eſt ſimile in rebus naturalibus de diſpoſitiooe quæ eſt oeceſſiras ad formam, quæ quodammodo præcedit formam ſubſtantialem, ſcilicet ſecundum rationem cauſæ materialis. Diſpoſitio enim materialis ex parte materiæ ſe tenet; ſed alio modo, ſcilicet ex parte caoſæ formalis, forma ſubſtantialis eſt prior, inquantum perficit & materiam, & accidentia materialia.

Ad primum ergo dicendum, quod contritio eſt cauſa remiſſioois culpæ, ioquantum eſt diſpoſitio ad gratiam.

Ad ſecundum dicendum, quod pœnitentiæ ſacrameotum habet conferre gratiam ex virtute clavium, qoibus ſe pœnitens ſubiicit. Contritio igitur, ſi ſecundum ſe conſideretur, oon ſe habet ad gratiam, niſi per modum diſpoſitioois; ſed ſi conſideretur inquantum habet virtutem clavium in voto, ſic ſacramentaliter operatur in virtute ſacramenti pœnitentiæ, ſicut & in virtute baptiſmi, ut patet in adulto qui habet ſacramentum baptiſmi in voto tantum. Ex hoc igitur non habetur quod coutritio ſit cauſa efficieos remiſſionis culpæ, per ſe loquendo, ſed virtus clavis, vel baptiſmus. Vel poteſt dici, quod contritio ad remiſſionem culpæ quo ad reatum temporalis pœnæ ſe habet per modum cauſæ efficientis, ſed quantum ad maculam, & reatum pœnæ æternæ ſe habet ſolum per modum diſpoſitionis.

Ad tertium dicendum, quod contritio ab attritiooe præcedenti non differt ſolum ſecundum intenſionem doloris, ſed ſecuodum informatiooem gratiæ; & ita contritio habet aliquem ordinem poſterioritatis ad gratiam, quod non habet attritio.

Ad quartum dicendum, quod præparatio illa eſt per modum diſpoſitioois materialis.

Ad quintum dicendum, quod contritio eſt motus ad remiſſionem culpæ noo quaſi ab ea diſtans, ſed ut ei coniuncta: unde magis conſideratur ot in motum eſſe quam ut in moveri; & tamen motus præcedit terminum in ordine cauſæ materialis, quia motus eſt exiſtentis in potentia.

Ad ſextum dicendum, quod intelligendum eſt, *Non iuſtificabit te ſine te*, diſponente aliqualiter ad gratiam; & ſic non oportet quod motus liberi arbitrii præcedat niſi per modum diſpoſitionis.

Ad ſeptimum dicendum, quod conſenſus eſt cauſa efficiens matrimonii carnalis; motus autem liberi arbitrii oon eſt cauſa efficieos infuſionis gratiæ: & ideo ooo eſt ſimile.

Ad octavum dicendum, quod in iuſtificatiooe impii homo non eſt adiutor Dei quaſi cum eo ſimul efficiens gratiam, ſed ſolum ſicut præparans ſe ad gratiam.

Ad primum quod in contrariuoi obiicitur, dicendum, quod contritio eſt a gratia ſicut ab ioformante; & ita ſequitur quod in ratione cauſæ formalis gratia ſit prior.

Ad ſecundum dicendum, quod meritum humanum non præcedit gratiam in ratione mereodi, ita ſcilicet quod gratia cadat ſub merito; poteſt tameo præcedere actus humaous gratiam ut diſpoſitio materialis.

Ad tertium dicendum, quod contritio eſt a libero arbitrio, & a gratia. Secundum quod procedit a libero arbitrio, eſt diſpoſitio ad gratiam ſimul exiſtens cum gratia, ſicut diſpoſitio quæ eſt neceſſitas, ſimul eſt cum forma; ſed ſecundum quod eſt a gratia, comparatur ut actus ſecundus ad gratiam.

Ad quartum dicendum, quod ſicut actus formaliter perficit potentiam, ita id quod ex habitu relinquitur in actu, eſt formale reſpectu ſubſtantiæ actus, quam potentia miniſtrat, & ſic habitus eſt formale principium actus formati, quamvis reſpectu formationis habeat ratiooem cauſæ efficientis.

Ad quintum dicendum, quod diſpoſitio non facit aliquid ad formam effective, ſed materialiter tantum, inquantum per diſpoſitionem materia efficitur congrua ad receptionem formæ; & ſic contritio facit ad gratiæ infuſionem in eo qui culpam habet, quamvis non requiratur in innocente. Plura enim requiruntur diſpoſitive ad remotionem formæ contrariæ, & ad introductionem formæ ſimul, quam ad ſolam formæ introductionem.

Ad ſextum dicendum, quod illud quod eſt ex parte dantis, eſt prius formaliter; ſed quod eſt ex parte recipientis, prius materialiter.

Ad ſeptimum dicendum, quod ex illa ratione non ſequitur quod remotio culpæ præcedat contritionem, quia per ipſam contritionem quodammodo culpa remittitur; ſicut per calorem in ſummo expellitur forma aquæ, & ita non ſunt ſimul; & ſimiliter nec culpa, & contritio.

ARTICULUS IX.

Utrum iuſtificatio impii fiat in inſtanti.

NOno quæritur, utrum iuſtificatio impii fiat in inſtanti. Et videtur quod non. Impoſſibile enim eſt eiuſdem potentiæ ſimul & ſemel eſſe plures motus, ſicut nec una materia ſimul & ſemel eſt ſub formis diverſis diſparatis. Sed in iuſtificatione impii requiritur duplex motus liberi arbitrii, ut ex dictis (art. 4. & 5. huius quæſt.) patet. Ergo iuſtificatio impii non poteſt eſſe in inſtanti.

2. Sed diceretur, quod illi duo motus ſunt diverſarum potentiarum: nam motus liberi arbitrii in Deum eſt concupiſcibilis; motus autem liberi arbitrii in peccatum, cum ſit quædam deteſtatio peccati, eſt in iraſcibili. Sed contra. Deteſtari eſt idem quod odire. Sed odium eſt in concupiſcibili, ſicut & amor, ſecundum Philoſophum in II. Top. (cap. 111. parum ante med.) Ergo deteſtari non eſt in iraſcibili.

3. Præterea. Iraſcibilis, & concupiſcibilis ſecundum Damaſcenum ſunt partes ſenſibilis appetitus. Sed ſenſibilis appetitus non ſe extendit niſi in bonum quod eſt ei conveniens, vel in eius contrarium: huiuſmodi autem non ſunt ipſe Deus, & peccatum ſub ratione peccati inquantum eſt deteſtabile. Ergo non pertinent iſti motus ad concupiſcibilem, & iraſcibilem, ſed ad voluntatem; & ſic ſunt unius potentiæ.

4. Sed diceretur, quod motus liberi arbitrii in Deum eſt motus fidei, qui ad intellectum pertinet; contritio autem pertinet ad voluntatem, cuius eſt de peccato dolere, & ſic non ſunt unius potentiæ. Sed contra. Secundum Auguſtinum (tract. xxvi. in Ioannem aliquantulum a princ.) *credere non poteſt homo niſi volens*. Ergo licet in credendo requiratur actus intellectus, nihilominus requiritur ibi actus voluntatis; & ſic relinquitur quod duo motus eiuſdem potentiæ ad iuſtificationem impii requiruntur.

5. Præterea. Eiuſdem eſt moveri a termino, & ad terminum. Sed deteſtari peccatum eſt moveri a termino, moveri autem in Deum eſt moveri ad terminum. Ergo contritio, quæ eſt peccati deteſtatio, eſt eiuſdem potentiæ cuius eſt motus in Deum; & ſic non poſſunt eſſe ſimul.

6. Præterea. Nihil movetur ſimul ad diverſos, & contrarios terminos. Sed Deus, & peccatum ſunt diverſi, & contrarii termini. Ergo anima non poteſt ſimul in Deum, & in peccatum moveri: & ſic idem quod prius.

7. Præterea. Gratia non datur niſi digno. Sed quamdiu aliquis eſt ſubiectus culpæ, non eſt dignus gratia. Ergo oportet quod prius expellatur culpa quam infundatur gratia; & ſic iuſtificatio, quæ hæc duo includit, non eſt in inſtanti.

8. Præterea. Forma quæ recipit magis & minus ſucceſſive, ut videtur, debet in ſubiecto fieri, ſicut forma quæ non recipit magis, & minus recipitur ſubito in ſubiecto, ut patet de formis ſubſtantialibus. Sed gratia intenditur in ſubiecto. Ergo videtur quod ſucceſſive introducatur; & ita infuſio gratiæ non eſt in inſtanti, & per conſequens nec iuſtificatio impii.

9. Præterea. Sicut in qualibet mutatione, ita & in iuſtificatione impii neceſſe eſt ponere duos terminos, ſcilicet terminum *a quo*, & terminum *ad quem*. Sed cuiuslibet mutationis duo termini ſunt incontingentes, ideſt qui non poſſunt ſimul eſſe. Ergo in iuſtificatione impii includuntur duo quæ ſe habent ſecundum prius & poſterius; & ita iuſtificatio impii eſt ſucceſſiva, & non in inſtanti.

10. Præterea. Nihil quod prius eſt in fieri quam in facto eſſe, fit in inſtanti. Sed gratia prius eſt in fieri quam in facto eſſe. Igitur infuſio gratiæ non eſt in inſtanti; & ſic idem quod prius. Probatio mediæ. In permanentibus, quod fit, non eſt; cum vero factum eſt, iam eſt. Sed gratia eſt permanentium. Si ergo ſimul fit, & facta eſt, ſimul eſt, & non eſt; quod eſt impoſſibile.

11. Præterea. Omnis motus eſt in tempore. Sed in iuſtificatione impii requiritur quidam motus liberi arbitrii. Ergo iuſtificatio impii fit in tempore, & ita non in inſtanti.

12. Præterea. Ad iuſtificationem impii requiritur contritio de peccatis. Sed quando aliquis multa peccata commiſit, non poteſt de omnibus peccatis in eodem inſtanti conteri, nec cogitare. Ergo iuſtificatio impii non poteſt eſſe in inſtanti.

13. Præterea. Quandocumque inter extrema mutationis eſt aliquod medium, mutatio eſt ſucceſſiva, non momentanea. Sed inter culpam & gratiam eſt aliquid medium, ſcilicet ſtatus naturæ conditæ. Ergo iuſtificatio impii eſt mutatio ſucceſſiva.

14. Præ-

14. Præterea. Culpa, & gratia non ſunt ſimul in anima. Ergo inſtans in quo ultimo culpa ineſt, eſt aliud ab inſtanti in quo primo gratia ineſt. Sed inter quælibet duo inſtantia cadit tempus medium. Ergo inter expulſionem culpæ & infuſionem gratiæ cadit tempus medium. Sed iuſtificatio utrumque horum includit. Ergo iuſtificatio eſt in tempore, & non in inſtanti.

Sed contra. Iuſtificatio impii eſt quædam ſpiritualis illuminatio. Sed illuminatio corporalis fit in inſtanti, non in tempore. Cum ergo ſpiritualia ſint ſimpliciora corporalibus, & minus tempori ſubiecta, videtur quod iuſtificatio impii ſit in inſtanti.

Præterea. Quanto aliquod agens eſt potentius, tanto in minori tempore ſuum effectum producit. Sed actor iuſtificationis eſt Deus, qui eſt infinitæ virtutis. Ergo iuſtificatio eſt in inſtanti.

Præterea. In Lib. de cauſis (propoſit. xxxi.) dicitur, quod *ſubſtantia ſpiritualis, cuiuſmodi eſt anima, & ſubſtantia, & actio eſt in momento aeternitatis, & non in tempore.*

Præterea. In eodem inſtanti in quo eſt diſpoſitio completa in materia, eſt & forma. Sed motus liberi arbitrii, qui in iuſtificatione requiritur, eſt diſpoſitio completa ad gratiam. Ergo in eodem inſtanti in quo ſunt illi motus, eſt gratia.

Reſpondeo dicendum, quod iuſtificatio impii eſt in inſtanti,

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod quando dicitur aliqua mutatio eſſe in inſtanti, non intelligitur quod duo termini eius ſint in inſtanti, hoc enim eſt impoſſibile, cum omnis mutatio ſit inter terminos oppoſitos per ſe loquendo; ſed intelligitur quod tranſitus de uno termino in alium eſt in inſtanti; quod quidem in aliquibus oppoſitis contingit, in aliquibus non contingit. Quando enim inter terminos motus eſt accipere aliquod medium, oportet quod tranſitus de uno termino in alium ſit ſucceſſivus, quia medium eſt in quod primo mutatur quod movetur continue, quam in ultimum, ut patet per Philoſophum in V. Phyſ. (com. xxii.) & intelligo medium per qualemcumque diſtantiam ab extremis; ſive ſit diſtantia in ſitu, ſicut in motu locali; ſive ſit diſtantia ſecundum rationem quantitatis, ſicut in motu augmenti, & diminutionis; ſive ſecundum rationem formæ, ut in alteratione: & hoc ſive illud medium ſit alterius ſpeciei, ſicut pallidum inter album & nigrum; ſive einſdem ſpeciei, ſicut minus calidum inter magis calidum & frigidum. Quando vero inter duos terminos mutationis, vel motus non poteſt eſſe medium aliquo prædictorum modorum, tunc tranſitus de uno termino in alterum non eſt in tempore, ſed in inſtanti. Hoc autem eſt quando duo termini motus, vel mutationis ſunt affirmatio, & negatio, ſive privatio, & forma. Nam inter affirmationem & negationem nullo modo eſt medium; neque inter privationem & formam circa proprium ſuſceptibile. Et hoc dico per modum quo aliquid alterius ſpeciei eſt medium inter extrema. Sed per modum quo aliquid eſt medium ſecundum intenſionem, & remiſſionem, etſi non poſſit eſſe medium per ſe, poteſt tamen eſſe medium per accidens. Nam negatio, ſive privatio, per ſe loquendo, non intenditur, neque remittitur, ſed per accidens ſecundum ſuam cauſam poteſt conſiderari aliqua eius intenſio, vel remiſſio, ut dicatur magis eſſe cæcus ille qui habet oculum erutum, quam qui habet aliquem pannum in oculo, ex eo quod cauſa cæcitatis eſt efficacior.

Sic igitur accipiendo huiuſmodi mutationes ſecundum proprios terminos, per ſe loquendo, oportet eas eſſe inſtantaneas, & non in tempore, ſicut eſt illuminatio, generatio, & corruptio, & alia huiuſmodi. Accipiendo vero eas quantum ad cauſas ſuorum terminorum, poteſt in eis conſiderari ſucceſſio, ſicut patet in illuminatione. Nam quamvis aer ſubito tranſeat de tenebris ad lumen, tamen cauſa tenebroſitatis ſucceſſive tollitur, ſcilicet abſentia Solis, qui per motum localem ſucceſſive fit præſens: & ſic illuminatio eſt terminus motus localis, & eſt indiviſibilis, ſicut & quilibet terminus continui.

Dico igitur, quod extrema iuſtificationis ſunt gratia, & privatio gratiæ, inter quæ non cadit medium circa proprium ſuſceptibile: unde oportet quod tranſitus de uno in alterum ſit in inſtanti, quamvis cauſa huius privationis ſucceſſive tollatur, vel ſecundum quod homo cogitando diſponit ſe ad gratiam, vel ſaltem ſecundum quod tempus præterit poſtquam Deus ſe gratiam daturum præordinavit; & ſic gratiæ infuſio fit in inſtanti. Et quia expulſio culpæ eſt formalis effectus gratiæ infuſæ, inde eſt quod tota iuſtificatio impii in inſtanti eſt. Nam forma, & diſpoſitio ad formam completam, & abie-

ctio

ctio alterius formæ, totum eſt in inſtanti.

Ad primum ergo dicendum, quod quando duo ſunt motus omnino diſparati, non poſſunt eſſe ſimul in eadem potentia, niſi unum ſit ratio alterius. Tunc enim ſimul eſſe poſſunt, quia quodammodo ſunt unus motus; ſicut cum aliquis appetit aliquid propter finem, & id quod eſt ad finem; & ſimiliter cum aliquis fugit illud quod eſt fini repugnans, ſimul appetit finem, & fugit contrarium: & ſimiliter voluntas ſimul movetur in Deum, & odit peccatum, quia eſt contra Deum.

Ad ſecundum dicendum, quod huiuſmodi motus liberi arbitrii ad voluntatem pertinent, non ad iraſcibilem, & concupiſcibilem; & hoc ideo quia obiectum eorum eſt aliquid intelligibile, non aliquid ſenſibile: inveniuntur tamen aliquando attribui iraſcibili, & concupiſcibili, inquantum voluntas ipſa dicitur iraſcibilis, & concupiſcibilis propter ſimilitudinem actus: & tunc contritio poteſt attribui & concupiſcibili inquantum homo odit peccatum, & iraſcibili inquantum contra peccatum iraſcitur, vindictam de eo ſumere proponens.

Et per hoc patet ſolutio ad tertium, ad quartum, & ad quintum.

Ad ſextum dicendum, quod voluntas non movetur ſimul ad contraria proſequenda: ſed ſimul poteſt moveri ad unum fugiendum, & aliud proſequendum, & præcipue ſi proſecutio unius ſit ratio fugæ alterius.

Ad ſeptimum dicendum, quod gratia datur digno, non ita quod aliquis ſit ſufficienter dignus antequam gratiam habeat, ſed quia ex hoc ipſo quod datur; facit hominem dignum: unde ſimul eſt dignus gratia, & gratiam habens.

Ad octavum dicendum, quod ad hoc quod aliqua forma ſucceſſive recipiatur in ſubiecto, nihil operatur intenſio, vel remiſſio eius in ſubiecto, ſed intenſio, vel remiſſio formæ contrariæ, vel oppoſiti termini. Privatio autem gratiæ non ſuſcipit magis vel minus niſi per accidens ratione ſuæ cauſæ, ut iam dictum eſt (in corp. art.) & ideo non oportet quod gratia ſucceſſive recipiatur in ſubiecto. Si autem in ſubiecto remitteretur, poſſet hoc aliquid conferre ad hoc quod ſucceſſive gratia abiiceretur. Sed gratia non remittitur in eodem ſubiecto; & ideo nec ſucceſſive abiicitur, propter hoc quod ipſa non remittitur; nec ſucceſſive inducitur, propter hoc quod eius privatio non remittitur.

Ad nonum patet ſolutio ex prædictis: nam non ideo dicitur mutatio eſſe in inſtanti, quia duo termini eius ſint in eodem inſtanti, ut dictum eſt (in corp. art.)

Ad decimum dicendum, quod fieri alicuius rei permanentis poteſt accipi dupliciter. Uno modo proprie; & ſic dicitur res fieri quamdiu durat motus, cuius terminus eſt rei generatio; & ſic quod fit, non eſt in permanentibus, ſed fieri eſt rei per ſucceſſionem, ſecundum quod Philoſophus dicit in VI. Phyſ. *Quod fit, fiebat, & fiet*. Alio modo dicitur fieri improprie, ut ſcilicet dicatur aliquid fieri in illo inſtanti in quo primo factum eſt; & hoc ideo quia illud inſtans, inquantum eſt terminus prioris temporis, in quo fiebat, uſurpat ſibi hoc quod priori tempori debetur. Et ſic non eſt verum quod id quod fit, non eſt; ſed quod nunc primo eſt, & ante hoc non erat; & ſic eſt intelligendum quod in his quæ fiunt ſubito, ſimul eſt fieri, & factum eſſe.

Ad undecimum dicendum, quod motus non accipitur hic ſecundum quod eſt exitus de potentia in actum, ſic enim tempore menſuratur; ſed accipitur motus liberi arbitrii pro ipſa eius operatione, quæ eſt actus perfecti, ut dicitur in III. de Anima (com. XXVIII.) & ita poteſt eſſe in inſtanti, ſicut perfectum eſt in inſtanti.

Ad duodecimum dicendum, quod in illo inſtanti quo homo iuſtificatur, non requiritur quod ſit contritio ſpecialiter de ſingulis peccatis, ſed generaliter de omnibus, contritione ſpeciali de ſingulis peccatis præcedente, vel ſubſequente.

Ad decimumtertium dicendum, quod poſtquam homo in culpam incidit, non poteſt eſſe medium inter gratiam & culpam, quia culpa non aufertur niſi per gratiam, ut ex ſupradictis patet: nec gratia perditur niſi per culpam, quamvis ante culpam eſſet ſtatus medius inter gratiam & culpam ſecundum quorumdam opinionem.

Ad decimumquartum dicendum, quod non eſt accipere ultimum inſtans in quo culpa fuit, ſed ultimum tempus, ut ſupra dictum eſt.

QUAE-

Digitized by Google

QUAESTIO XXIX.

De gratia Chriſti,

in octo articulos diviſa.

PRimo quæritur, utrum in Chriſto ſit gratia creata.

Secundo. Utrum ad hoc quod natura humana Verbo uniretur in perſona, requiratur habitualis gratia.

Tertio. Utrum gratia Chriſti ſit infinita.

Quarto. Utrum gratia capitis Chriſto conveniat ſecundum humanam naturam.

Quinto. Utrum in Chriſto requiratur habitualis gratia ad hoc quod ſit caput.

Sexto. Utrum Chriſtus mereri potuit.

Septimo. Utrum Chriſtus aliis mereri potuit.

Octavo. Utrum Chriſtus in primo inſtanti ſuæ conceptionis mereri potuit.

ARTICULUS I.

Utrum in Chriſto ſit gratia creata.

III. Part. quæſt. VII. *art.* 1.

QUæſtio eſt de gratia Chriſti: & primo quæritur, utrum in Chriſto ſit gratia creata. Et videtur quod non. Homo enim dicitur per gratiam creatam filius adoptivus. Sed Chriſtus ſecundum Sanctos non fuit filius adoptivus. Ergo non habuit gratiam creatam.

2. Præterea. Ubi eſt coniunctio rei per eſſentiam, non eſt neceſſaria coniunctio per ſimilitudinem; ſicut ad cognoſcendum requiritur unio cognoſcibilis ad rem cognitam, & tamen quando aliqua ſunt in anima per ſui eſſentiam, non eſt neceſſarium ad cognitionem quod ſint in ea per ſimilitudinem. Sed Deus eſt animæ Chriſti unitus per eſſentiam realiter in unitate perſonæ. Ergo non requiritur quod uniatur per gratiam, quæ eſt unio per ſimilitudinem.

3. Præterea. Ad ea quæ poſſumus per noſtra naturalia, non indigemus gratia. Sed Chriſtus poterat pervenire ad gloriam per id quod erat ſibi naturale: eſt enim filius naturalis; & ſi filius, & hæres. Cum ergo gratia infundatur mentibus ad conſequendam gloriam, videtur quod Chriſtus gratia creata non indiguerit.

4. Præterea. Subiectum poteſt ſine accidente intelligi. Sed gratia, ſi fuit in Chriſto, accidens fuit. Poteſt ergo Chriſtus intelligi ſine gratia: ſic ergo intellecto, aut ei debetur vita æterna, aut non. Si ſic, ergo fruſtra addetur ei gratia: ſi autem non, cum filiis adoptivis vita æterna debeatur ex hoc quod ſunt filii, videtur quod filiatio adoptionis præponderet filiationi naturali; quod eſt inconveniens.

5. Præterea. Quod eſt bonum per eſſentiam, non indiget bonitate participata. Sed Chriſtus eſt bonus per eſſentiam, quia eſt verus Deus. Ergo non indiget gratia, quæ eſt bonitas participata.

6. Præterea. Plus ſuperat bonitas increata bonitatem gratiæ quam lumen Solis lumen candelæ. Sed ille cui adeſt lumen Solis, non indiget lumine candelæ. Ergo cum Chriſto affuerit bonitas increata per unionem, videtur quod non indiguerit gratia.

7. Præterea. Unio Divinitatis ad Chriſtum aut ſufficit ei, aut non. Si non, prædicta unio imperfecta fuit; ſi autem ſufficit, ergo appoſitio gratiæ ſuperflueret. Nihil autem in operibus Dei ſuperfluum invenitur. Ergo Chriſtus creatam gratiam non habuit.

8. Præterea. Qui ſcit aliquid notitia nobiliori, utpote per medium demonſtrativum, non indiget ut cognoſcat idem notitia minus nobili, utpote per medium probabile. Sed Chriſtus erat bonus bonitate nobiliſſima, ſcilicet bonitate increata. Ergo non indiguit ut eſſet bonus bonitate minus nobili, ſcilicet bonitate creata.

9. Præterea. Inſtrumentum non indiget habitu ad ſuam operationem, præcipue ſi agens cuius eſt inſtrumentum, ſit perfectæ virtutis. Sed humanitas Chriſti eſt ſicut inſtrumentum Divinitatis ſibi unitæ, ut Damaſcenus dicit in III. Lib. (cap. xv. a med.) Cum ergo virtus divina ſit perfectiſſima, videtur quod humanitas Chriſti gratia non indiguerit.

10. Præterea. Habenti plenitudinem omnis boni, nihil ſuperaddi eſt neceſſe. Sed anima Chriſti omnis boni plenitudinem habuit ex hoc ipſo quod Verbum fuit ſibi unitum, in quo eſt theſaurus omnis boni. Ergo non fuit neceſſarium quod ſuperadderetur bonitas gratiæ.

11. Præterea. Id quo aliquid ſit melius,

lius, eſt nobilius eo. Sed nulla creatura eſt nobilior anima Verbo unita. Ergo per nullam gratiam creatam anima Chriſti poteſt fieri melior: fruſtra igitur in ea creata gratia eſſet.

12. Præterea. Duplex eſt imago Dei in nobis, ut habetur ex Gloſſa (Caſſiodori) ſuper illud Pſalm. IV. 7. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui, Domine:* una creationis, quæ conſiſtit in mente ſecundum unam eſſentiam, & tres potentias; alia recreationis, quæ attenditur ſecundum lumen gratiæ. Aut ergo imago gratiæ eſt Deo ſimilior quam imago mentis Chriſti, aut non. Si eſt Deo ſimilior, ergo gratia eſt nobilior creatura quam anima Chriſti; ſi vero non eſt ſimilior, ergo per eam mens Chriſti non propinquius accederet ad Dei conformitatem, ad quod ſolum gratia menti infunditur. Fruſtra igitur gratia in anima Chriſti poneretur.

13. Præterea. Si effectus ſunt repugnantes, & cauſas repugnantes habebunt: ſicut enim congregatio, & diſgregatio viſus ad invicem repugnant; ita albedo, & nigredo. Sed filiatio naturalis, cuius principium eſt nativitas æterna, repugnat filiationi adoptionis, cuius principium eſt infuſio gratiæ. Ergo & gratia infuſa repugnat nativitati æternæ: cum ergo nativitas æterna Chriſto conveniat, videtur quod gratia ei infuſa non ſit.

Sed contra. Ioannis I. 14. dicitur: *Vidimus eum plenum gratia, & veritatis.* Sed in Chriſto fuit ſcientia creata, ad quam pertinet veritas. Ergo & gratia creata.

Præterea. Meritum requirit gratiam. Sed Chriſtus meruit ſibi, & nobis, ut Sancti dicunt. Ergo Chriſtus habuit gratiam creatam, nam Creatoris non eſt mereri.

Præterea. Chriſtus fuit ſimul viator, & comprehenſor. Sed perfectio viatoris eſt gratia creata. Ergo Chriſtus gratiam creatam habuit.

Præterea. Nulla perfectio animæ Chriſti defuit quæ aliis inſit, cum ſit perfectiſſima. Sed aliæ Sanctorum animæ non ſolum habent perfectionem naturæ, ſed gratiæ. Ergo utraque perfectio fuit in Chriſto.

Præterea. Sicut ſe habet gloria ad comprehenſorem, ita gratia ad viatorem. Sed in Chriſto, qui erat viator, & comprehenſor fuit gloria creata, quia per actum creatum Divinitate fruebatur. Ergo fuit in eo gratia creata.

Reſpondeo dicendum, quod neceſſe eſt ponere in Chriſto gratiam creatam. Cuius ratio neceſſitatis hinc ſumi poteſt quod animæ ad Deum duplex poteſt eſſe coniunctio: una ſecundum eſſe in una perſona, quæ ſingulariter eſt animæ Chriſti; alia ſecundum operationem, quæ eſt communis omnibus cognoſcentibus, & amantibus Deum. Prima quidem coniunctio ſine ſecunda ad beatitudinem non ſufficit: quia nec ipſe Deus beatus eſſet, ſi ſe non cognoſceret, & amaret: non enim in ſe ipſo delectaretur, quod ad beatitudinem requiritur. Ad hoc ergo quod anima Chriſti ſit beata, præter unionem ipſius ad Verbum in perſona, requiritur unio per operationem, ut ſcilicet videat Deum per eſſentiam, & videndo fruatur. Hoc autem excedit naturalem potentiam cuiuslibet creaturæ, ſoli autem Deo ſecundum naturam ſuam conveniens eſt. Oportet igitur ſupra naturam animæ Chriſti aliquid ſibi addi, per quod ordinetur ad prædictam beatitudinem; & hoc dicimus gratiam. Unde neceſſe eſt in anima Chriſti gratiam creatam ponere.

Ex quo patet falſitas cuiuſdam opinionis, quæ poſuit, in ſuperiori parte animæ Chriſti gratiam habitualem non eſſe, ſed immediate uniri Verbo, & ex tali unione effluere gratiam in inferiores vires. Nam ſi loquatur de unione in perſona, non ſolum pars ſuperior animæ Chriſti unitur Verbo, ſed tota anima. Si autem loquatur de unione per operationem, ad hanc requiritur habitualis gratia, ut dictum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quæ nata ſunt perſonæ convenire ratione ſui ipſius, non poſſunt dici de Chriſto, ſi habent repugnantiam ad proprietates perſonæ æternæ, quæ ſola in eo eſt, ſicut patet de hoc nomine *creatura*. Ea vero quæ non ſunt nata convenire perſonæ, niſi ratione naturæ, vel partis naturæ, poſſunt dici de Chriſto, quamvis habeant repugnantiam ad perſonam æternam, & hoc propter dualitatem naturarum, ſicut pati, & mori, & alia huiuſmodi. Filiatio autem per prius reſpicit perſonam; gratia autem non reſpicit perſonam niſi ratione mentis, quæ eſt pars naturæ: & ideo filiatio adoptionis nullo modo convenit Chriſto, convenit tamen gratiam habere.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit quando unio per eſſentiam, & per ſimilitudinem ad idem ordinantur. Hoc autem non eſt in propoſito: nam rea-

realis unio Divinitatis ad animam Chriſti ordinatur ad unitatem perſonæ; unio autem per ſimilitudinem gratiæ ad fruitionem beatitudinis.

Ad tertium dicendum, quod beatitudo eſt naturalis Chriſto ſecundum naturam divinam, non autem ſecundum humanam; & ideo ad hoc indiget grata.

Ad quartum dicendum, quod ſi ponatur anima Chriſti non habere gratiam, tunc Chriſto conveniet beatitudo increata inquantum eſt Filius naturalis, non autem beatitudo creata, quæ debetur filiis adoptivis.

Ad quintum dicendum, quod Chriſtus ſecundum divinam naturam eſt bonus per eſſentiam, non autem ſecundum humanam naturam; & quantum ad hanc indiget participatione gratiæ.

Ad ſextum dicendum, quod lumen Solis, & candelæ ad idem ordinantur, non autem unio Divinitatis (a) ad animam Chriſti, & perſonam per gratiam: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſeptimum dicendum, quod unio Divinitatis ad animam Chriſti ſufficit ad hoc quod eſt, non tamen ſequitur quod unio gratiæ ſuperfluat, quia ad aliud ordinatur.

Ad octavum dicendum, quod ſcientia nobilior, & ignobilior ad idem ordinantur, ſcilicet ad cognitionem rei; non autem ita eſt in propoſito: unde ratio non ſequitur.

Ad nonum dicendum, quod duplex eſt inſtrumentum: quoddam inanimatum, quod agitur, & non agit, ut ſecuris; & tale non indiget habitu: quoddam vero animatum, ut ſervus, quod agit, & agitur; & hoc indiget habitu: & tale inſtrumentum eſt humanitas Divinitatis.

Ad decimum dicendum, quod animæ Chriſti unita erat plenitudo omnis boni ex ipſa perſonali Verbi unione, non tamen formaliter, ſed perſonaliter; & ideo indigebat informari per gratiam.

Ad undecimum dicendum, quod anima unita Verbo perſonaliter nulla creatura eſt melior ſimpliciter loquendo, ſed ſecundum quid nihil prohibet: ſicut enim eius corpore nobilior fuit color ſecundum quid, prout ſcilicet erat actus eius; ita & anima Chriſti melior eſt gratia eius, inquantum eſt perfectio ipſius.

Ad duodecimum dicendum, quod gratia eſt ſimilior quantum ad aliquid, inquantum comparatur ad animam Chriſti ut actus ad potentiam, & ſecundum hoc per gratiam anima Chriſti Deo conformabatur; ſed quantum ad alia ipſa mens eſt ſimilior, ſcilicet quantum ad naturales proprietates, in quibus Deum imitatur.

Ad decimumtertium dicendum ſicut ad primum.

ARTICULUS II.

Utrum ad hoc quod humana natura Verbo uniretur in perſona, requiratur habitualis gratia.

III. Part. quæſt. VII. *art.* 13.

SEcundo quæritur, utrum ad hoc quod humana natura Verbo uniretur in perſona, requiratur habitualis gratia. Et videtur quod non. Prius enim eſt intelligere ſubſtantiam in eſſe ſuppoſiti, quam aliquod accidens ei inhærens. Sed per unionem humanæ naturæ cum Verbo conſtituitur humana natura in eſſe ſuppoſiti. Cum ergo gratia ſit accidens, videtur quod prius ſit intelligere unionem humanæ naturæ ad Verbum quam gratiam; & ita gratia non requiritur ad unionem.

2. Præterea. Humana natura eſt aſſumptibilis a Verbo inquantum eſt rationalis. Hoc autem non datur ſibi per gratiam. Ergo per gratiam non diſponitur ad unionem.

3. Præterea. Anima ad hoc infunditur corpori ut in ea perficiatur ſcientia, & virtutibus, ut patet per Magiſtrum 11. diſtinc. II. Lib. Sentent. Sed per prius unitur Verbo quam corpori anima Chriſti; alias ſequeretur quod ſuppoſitum eſſet aſſumptum, nam ex unione animæ ad corpus conſtituitur ſuppoſitum. Ergo prius eſt intelligere unionem animæ Chriſti ad Verbum quam ſit intelligere gratiam in ipſa; & ſic gratia ad unionem prædictam non diſponit.

4. Præterea. Inter naturam & ſuppoſitum non cadit aliquod accidens medium. Sed natura humana unitur Verbo ſicut ſuppoſito. Non ergo cadit ibi gratia ſicut medium diſponens.

5. Præterea. Natura humana unitur Verbo non ſolum ſecundum animam, ſed etiam ſecundum corpus. Corpus autem non eſt gratiæ ſuſceptivum. Ergo ad unionem humanæ naturæ ad Verbum non exigitur gratia ſicut diſpoſitio media.

(a) *Num* ad perſonam, & animam Chriſti? *vel omittendum* & perſonam?

6. Præterea. Sicut dicit Auguſtinus in epiſtola ad Voluſianum (ep. cxxxvii. al. iii. n. 8.) *In his quæ mirabiliter fiunt, tota ratio facti eſt potentia facientis*. Sed unio humanæ naturæ ad divinam eſt ſuper omnia mirabiliter facta. Ergo non oportet ex parte facti aliquam diſpoſitionem ponere, ſed ſufficit potentia facientis; & ſic non requiritur aliqua gratia media.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit (Ench. cap. xl.) quod quidquid convenit Filio Dei per naturam, convenit Filio hominis per gratiam. Sed eſſe Deum convenit Filio Dei per naturam. Ergo & Filio hominis convenit per gratiam. Convenit autem ei per unionem. Ergo ad unionem requiritur gratia.

Præterea. Excellentior eſt unio in perſona quam per fruitionem. Sed ad hanc ſecundam unionem requiritur gratia. Ergo & ad primam.

Reſpondeo dicendum, quod habitualem gratiam ad unionem prædictam requiri, poteſt intelligi dupliciter. Uno modo per modum principii cauſantis; & ſic ponere unionem in Chriſto eſſe factam per gratiam, ſonat hæreſim Neſtorii, qui ponebat non aliter humanitatem eſſe in Chriſto Verbo unitam niſi ſecundum perfectam ſimilitudinem gratiæ. Alio modo per modum diſpoſitionis; & hoc poteſt eſſe dupliciter, vel ſecundum modum diſpoſitionis neceſſitatis, vel congruitatis. Neceſſitatis quidem, ſicut calor eſt diſpoſitio ad formam ignis, vel raritas: quia materia non poteſt eſſe propria materia ignis, niſi intelligatur cum calore, & raritate. Congruitatis vero, ſicut pulchritudo eſt quædam diſpoſitio ad matrimonium.

Dicunt ergo quidam, quod gratia habitualis eſt diſpoſitio per modum neceſſitatis, quaſi faciens humanam naturam eſſe aſſumptibilem. Sed iſtud non videtur. Nam gratia magis eſt finis aſſumptionis quam diſpoſitio ad aſſumptionem: dicit enim Damaſcenus, quod Chriſtus ad hoc aſſumpſit humanam naturam, ut eam curaret; quæ quidem curatio eſt per gratiam: unde gratia habitualis in Chriſto magis intelligitur ut effectus unionis quam ut præparatio ad unionem; & hoc ſignificatur Ioan. 1. 14. (a) *Vidimus eum quaſi unigenitum a Patre, plenum gratiæ, & veritatis*; quaſi ex hoc ipſo plenitudo gratiæ Chriſto conveniat quod eſt unigenitus Patris per unionem.

Et ſic habitualis gratia non intelligitur diſpoſitio ad unionem niſi per modum congruitatis: & per hunc modum habitualis gratia poteſt dici gratia unionis, quamvis convenientius, & magis ſecundum intentionem Sanctorum, gratia unionis intelligatur ipſum eſſe in perſona Verbi, quod humanæ naturæ abſque meritis præcedentibus collatum eſt; ad quod non requiritur gratia habitualis, ſicut ad fruitionem, quæ in operatione conſiſtit: nam habitus non eſt principium eſſendi, ſed operandi.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

ARTICULUS III.

Utrum gratia Chriſti ſit infinita.

III. Part. quæſt. vii. *art.* ii.

Tertio quæritur, utrum gratia Chriſti ſit infinita. Et videtur quod ſic. Omne enim finitum eſt menſuratum. Sed gratia Chriſti non eſt menſurata, quia ſpiritus datus eſt Chriſto non ad menſuram, ut dicitur Ioan. iii. Ergo gratia Chriſti eſt infinita.

2. Præterea. Quolibet finito Deus poteſt quodlibet maius facere. Sed Deus non potuiſſet maiorem gratiam dare Chriſto, ut Magiſter dicit III. Lib. diſt. xiii. Ergo gratia Chriſti eſt infinita.

4. Sed dicendum, quod hoc non dicitur pro tanto quod Deus non poſſet maiorem gratiam facere, ſed quia anima Chriſti non poterat maiorem recipere, erat enim tota capacitas eius gratia repleta. Sed contra. Auguſtinus dicit in Lib. de natura boni (cap. iii.) quod bonum conſiſtit in modo, ſpecie, & ordine; & ubi hæc tria magna ſunt, ibi magnum bonum eſt; ubi parva, parvum. Ergo ſecundum hoc quod creſcit creatura aliqua in bonitate, ſecundum hoc & modus eius creſcit, & per conſequens eius capacitatis menſura ampliatur: nam modus menſuram ſequitur, ut Auguſtinus dicit III. ſuper Geneſim ad litteram (cap. iii. circa med.) Et ita quanto plus augetur gratia, tanto plus augetur capacitas in anima Chriſti.

4. Præterea. Anſelmus in Lib. *Cur Deus homo* (Lib. II. cap. viii. xiv. & xv.) probat quod oportuit Deum incarnari, quia ſatisfactio pro natura humana non poterat fieri niſi per meritum infinitum, quod non poteſt eſſe hominis puri. Ex quo patet quod meritum hominis Chriſti fuit in-

(a) Vulgata: *Vidimus gloriam eius, gloriam quaſi unigeniti a Patre &c.*

Digitized by Google

infinitum. Sed cauſa meriti eſt gratia. Ergo gratia Chriſti eſt infinita, quia a cauſa finita non poteſt egredi effectus infinitus.

5. Præterea. Caritas viatoris in infinitum augeri poteſt: quia quantumcumque homo in hac vita proficiat, ſemper poteſt in amplius proficere. Si ergo gratia Chriſti eſſet finita, gratia alterius hominis poſſet tantum creſcere, quod eſſet maior gratia Chriſti; & ſic ille eſſet melior Chriſto; quod eſt inconveniens.

6. Præterea. Aut capacitas animæ Chriſti eſt finita, aut infinita. Si infinita, & tota ſua capacitas plena eſt; ergo habet gratiam infinitam: ſi autem ſit finita, quolibet autem finito poteſt Deus quodlibet maius facere; ergo poteſt facere maiorem capacitatem quam habeat anima Chriſti, & ſic poteſt facere meliorem Chriſtum; quod eſt abſurdum.

7. Sed dicendum, quod Deus poſſet facere maiorem capacitatem quantum in ſe eſt, ſed creatura non poſſet maiorem recipere. Sed contra. Optima creatura diſtat a Deo in infinitum. Ergo ſunt infiniti gradus medii inter Deum & creaturam optimam; & ſic qualibet bonitate, vel capacitate creata poteſt Deus facere meliorem.

8. Præterea. Nullum finitum poteſt ſuper infinita. Sed gratia Chriſti poterat ſuper infinita, poterat enim ſuper ſalutem infinitorum hominum, & ſuper abolitionem infinitorum peccatorum. Ergo gratia Chriſti erat infinita.

Sed contra. Nullum creatum eſt infinitum; alias creatura Creatori adæquaretur. Sed gratia Chriſti erat quid creatum. Ergo finita.

Præterea. Sap. XI. 21. dicitur: *Omnia in pondere, numero, & menſura diſpoſuiſti*. Sed nullum infinitum habet pondus, & menſuram determinatam. Ergo omnia quæ ſunt facta a Deo, ita ſunt finita; & ita gratia non eſt infinita.

Reſpondeo dicendum, quod quæſtio iſta introducitur occaſione illorum verborum quæ habentur Ioan. III. 34. *Non ad menſuram dat Deus ſpiritum*: & ideo horum verborum intellectum accipere oportet ad veritatem præſentis quæſtionis conſiderandam.

Poteſt autem in primis occurrere talis intellectus verborum dictorum, ut dicatur ſpiritus non ad menſuram Chriſto datus, quia Spiritus ſanctus, qui in ſe eſt infinitus, Chriſtum replevit per gratiam. Sed iſte intellectus non eſt ſecundum intentionem litteræ. Nam verba præmiſſa inducuntur ad diſtinguendum inter Chriſtum, & Ioannem, & omnes Sanctos, ut Gloſſa ibidem dicit. Secundum autem intellectum prædictum Chriſtus quantum ad hoc non differt a creaturis. Nam Spiritus ſanctus, qui eſt tertia perſona in Trinitate, & eſt in ſe infinitus, & quemlibet Sanctorum inhabitat.

Et ideo ponitur in Gloſſa (ſuper illud *Dedit omnia in manu eius*) alius intellectus, ut prædicta verba referantur ad generationem æternam, ſecundum quam Pater dedit Filio naturam infinitam, ut ſic per Spiritum ſpiritualis natura divina intelligatur: unde dicit Gloſſa ibidem: *Ut tantus ſit Filius, quantus & Pater: æqualem enim ſibi genuit Filium*. Sed hic ſenſus verbis ſequentibus non concordat, quia ſubiungitur, *Pater diligit Filium*, ut quaſi dilectio Patris ad Filium ratio prædictæ donationis intelligatur. Nec poteſt dici, quod dilectio ſit ratio generationis æternæ, cum magis dilectio perſonalis ex generatione ſit; dilectio autem eſſentialis ad voluntatem pertinet. Non autem conceditur quod Pater genuit Filium voluntate.

Et ideo ponitur in Gloſſa alius intellectus, ut referatur ad unionem Verbi ad humanam naturam. Ipſum enim Dei Verbum, quod eſt divina ſapientia, ſingulis creaturis ſecundum aliquam determinatam menſuram communicatur, inquantum Deus per omnia opera ſua ſuæ ſapientiæ ſparſit indicia, ſecundum illud Eccli. I. 10. *Effudit Deus illam*, ſcilicet ſapientiam, *ſuper omnia opera ſua, & ſuper omnem carnem, ſecundum datum ſuum præbens illam diligentibus ſe*. Sed humanæ naturæ in Chriſto ipſum Verbum abſque menſura plenarie eſt unitum, ut ſic per Spiritum, qui non eſt ad menſuram datus, ipſum Dei Verbum intelligatur: unde Gloſſa ibidem dicit: *Sicut Pater plenum & perfectum genuit Verbum, ſic plenum & perfectum eſt unitum humanæ naturæ*. Sed hic etiam intellectus ſequentibus verbis non uſquequaque concordat. Hæc enim datio, de qua præmiſſa verba loquuntur, Filio facta eſſe oſtenditur cum ſubiungitur: *Pater diligit Filium, & omnia dedit in manu eius*. Per unionem autem non eſt aliud datum Filio, ſed datum eſt homini ut ſit Filius.

Et ideo proprie prædicta verba videntur ad gratiam habitualem pertinere, in qua ſcilicet Spiritus ſanctus animæ Chriſti datus eſſe oſtenditur, præſuppoſita unione, per quam ille homo erat Filius

 Dei,

Dei. Hæc autem gratia, ſimpliciter loquendo, finita erat, ſed quodammodo infinita.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod finitum, & infinitum circa quantitatem intelliguntur, ut patet per Philoſophum in I. Phyſic. Eſt autem duplex quantitas, ſcilicet dimenſiva, quæ ſecundum extenſionem conſideratur; & virtualis, quæ attenditur ſecundum intenſionem: virtus enim rei eſt ipſius perfectio, ſecundum illud Philoſophi in VII. Phyſic. (com. xxv.) *Unumquodque perfectum eſt quando attingit propriæ virtuti*. Et ſic quantitas virtualis uniuſcuiuſque formæ attenditur ſecundum modum ſuæ perfectionis. Utraque autem quantitas per multa diverſificatur: nam ſub quantitate dimenſiva continetur longitudo, latitudo, & profundum, & numerus in potentia. Quantitas autem virtualis in tot diſtinguitur, quot ſunt naturæ, vel formæ quarum perfectionis modus totam menſuram quantitatis facit. Contingit autem id quod eſt ſecundum unam quantitatem finitum, eſſe ſecundum aliam infinitum. Poteſt enim intelligi aliqua ſuperficies finita ſecundum latitudinem, & infinita ſecundum longitudinem. Patet etiam hoc, ſi accipiatur una quantitas dimenſiva, & alia virtualis. Si enim intelligatur corpus album infinitum, non propter hoc albedo intenſive infinita erit, ſed ſolum extenſive, & per accidens poterit enim aliquid albius inveniri. Patet nihilominus idem, ſi utraque quantitas ſit virtualis. Nam in uno & eodem diverſa quantitas virtualis attendi poteſt ſecundum diverſas rationes eorum quæ de ipſo prædicantur; ſicut ex hoc quod dicitur ens, conſideratur in eo quantitas virtualis quantum ad perfectionem eſſendi; & ex hoc quod dicitur ſenſibilis, conſideratur in eo quantitas virtualis ex perfectione ſentiendi; & ſic de aliis. Quantum igitur ad rationem eſſendi, infinitum eſſe non poteſt niſi illud in quo omnis eſſendi perfectio includitur, quæ in diverſis infinitis modis variari poteſt. Et hoc modo ſolus Deus infinitus eſt ſecundum eſſentiam, quia eius eſſentia non limitatur ad aliquam determinatam perfectionem, ſed in ſe includit omnem modum perfectionis, ad quem ratio entitatis ſe extendere poteſt; & ideo ipſe eſt infinitus ſecundum eſſentiam. Hæc autem infinitas nulli creaturæ competere poteſt: nam cuiuslibet creaturæ eſſe eſt limitatum ad perfectionem propriæ ſpeciei. Si ergo intelligatur aliqua anima ſenſibilis quæ habeat in ſe quidquid poteſt concurrere ad perfectionem ſentiendi qualitercumque, illa quidem anima erit finita ſecundum eſſentiam, quia eſſe ſuum eſt limitatum ad aliquam perfectionem eſſendi, ſcilicet ſenſibilem, quam excedit perfectio intelligibilis; eſſet tamen infinita ſecundum rationem ſenſibilitatis, quia eius ſenſibilitas ad nullum determinatum modum eſſendi limitaretur.

Et ſimiliter dico de gratia habituali Chriſti, quod eſt finita ſecundum eſſentiam, quia eſſe ſuum eſt limitatum ad aliquam ſpeciem entis, ſcilicet ad rationem gratiæ; eſt tamen infinita ſecundum rationem gratiæ: quia cum infinitis modis poſſit conſiderari perfectio alicuius quantum ad gratiam, nullus eorum defuit Chriſto, ſed habuit in ſe gratiam ſecundum omnem plenitudinem, & perfectionem ad quam ratio huius ſpeciei, quæ eſt gratia, poteſt ſe extendere. Et hunc intellectum manifeſte ponit Gloſſa ibidem dicens: *Ad menſuram dat Deus Spiritum hominibus, Filio autem non ad menſuram; ſed ſicut totum ex ſe ipſo genuit Filium ſuum, ita incarnato Filio ſuo totum Spiritum ſuum dedit, non particulariter, nec per ſubdiviſionem, ſed univerſaliter, & generaliter*. Et Auguſtinus dicit ad Dardanum (epiſt. clxxxvii. al. lvii. num. 40.) quod Chriſtus eſt caput, in quo ſunt omnes ſenſus, ſed in Sanctis quaſi ſolus tactus eſt, quibus datus eſt Spiritus ad menſuram.

Sic ergo dicendum eſt, quod gratia Chriſti fuit finita ſecundum eſſentiam, ſed infinita fuit ſecundum perfectionem rationis gratiæ.

Ad primum ergo patet ſolutio ex dictis.

Ad ſecundum dicendum, quod gratia eſt finita ſecundum eſſentiam, ſed infinita ſecundum rationem gratiæ. Poteſt enim Deus facere meliorem eſſentiam quam ſit eſſentia gratiæ, non tamen aliquid melius in genere gratiæ; cum gratia Chriſti omnia includat ad quæ ratio gratiæ ſe poteſt extendere.

Ad tertium dicendum, quod capacitas creaturæ dicitur ſecundum potentiam receptibilitatis quæ eſt in ipſa. Eſt autem duplex potentia creaturæ ad recipiendum. Una naturalis, quæ poteſt tota impleri, quia hæc non ſe extendit niſi ad perfectiones naturales. Alia eſt potentia obedientiæ, ſecundum quod poteſt recipere aliquid a Deo; & talis capacitas non poteſt impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in poten-

tia

tia recipiendi a Deo. Modus autem, qui creſcente bonitate creſcit, ſequitur magis menſuram perfectionis receptæ quam capacitatis ad recipiendum.

Ad quartum dicendum, quod forma eſt principium actus; ſecundum autem quod habet eſſe in actu, non eſt poſſibile quod a forma cuius eſt eſſentia finita, procedat actio infinita ſecundum intenſionem: unde & meritum Chriſti non fuit infinitum ſecundum intenſionem actus, finite enim diligebat, & cognoſcebat; ſed habuit quamdam infinitatem ex circumſtantia perſonæ, quæ erat dignitatis infinitæ: quanto enim maior eſt qui ſe humiliat, tanto eius humilitas laudabilior eſt.

Ad quintum dicendum, quod quamvis caritas, vel gratia viatoris in infinitum augeri poſſit, numquam tamen poteſt pervenire ad æqualitatem gratiæ Chriſti. Quod enim finitum aliquid per continuum augmentum poſſit attingere ad quantumcumque finitum, veritatem habet, ſi accipiatur eadem ratio quantitatis in utroque finito, ſicut ſi comparemus lineam ad lineam, vel albedinem ad albedinem, non autem ſi accipiatur alia, & alia ratio quantitatis. Et hoc patet in quantitate dimenſiva: quantumcumque enim linea augeatur in longum, numquam perveniet ad latitudinem ſuperficiei. Et ſimiliter patet in quantitate virtuali, vel intenſiva: quantumcumque enim cognitio cognoſcentis Deum per ſimilitudinem proficiat, numquàm poteſt adæquari cognitioni comprehenſoris, qui videt Deum per eſſentiam. Et ſimiliter caritas viatoris non poteſt adæquari caritati comprehenſoris: aliter enim aliquis afficitur ad præſentia, & aliter ad abſentia. Similiter etiam quantumcumque creſcat gratia alicuius hominis, qui gratiam ſecundum aliquam particularem participationem poſſidet, numquam poteſt adæquare gratiam Chriſti, quæ univerſaliter plena exiſtit.

Ad ſextum dicendum, quod capacitas animæ Chriſti eſt finita, & poteſt Deus maiorem capacitatem facere, & meliorem creaturam quam ſit anima Chriſti, ſi per intellectum ſeparetur a Verbo. Non tamen ſequitur quod poſſit facere meliorem Chriſtum, quia Chriſtus habet ex alio bonitatem, ſcilicet ex unione ad Verbum, ex qua parte eius bonitas maior intelligi non poteſt.

Et per hoc patet ſolutio ad ſeptimum.

Ad octavum dicendum, quod ex circumſtantia perſonæ habet anima Chriſti quod poſſit ſuper infinita, ex quo meritum eius habet infinitatem, ut prius dictum eſt (in corp. art.)

ARTICULUS IV.

Utrum gratia capitis conveniat Chriſto ſecundum humanam naturam.

III. Part. quaſt. VIII. *art.* I.

QUarto quæritur, utrum gratia capitis conveniat Chriſto ſecundum humanam naturam. Et videtur quod non. Capitis enim eſt influere in membra. Sed Chriſtus non influit in homines ſecundum humanam naturam per ſpiritualem influxum, qui præcipue ad animam; pertinet: quia, ſicut dicit Gloſſa Auguſtini (ex tract. XIX. in Ioannem a med. & tract. XXIII. ante med.) Ioan. V. *per Verbum Dei vivificantur animæ, ſed per Verbum carnem factum vivificantur corpora.* Ergo Chriſtus ſecundum humanam naturam non eſt caput Eccleſiæ.

2. Sed dicendum, quod Chriſtus influit in animas effective ſecundum divinam naturam, ſed diſpoſitive ſecundum humanam. Sed contra. Miniſtri Eccleſiæ, inquantum ſacramenta diſpenſant, ad vitam ſpiritualem diſponunt: nam ſacramentum eſt cauſa diſpoſitiva gratiæ. Sed miniſtri Eccleſiæ non dicuntur Eccleſiæ caput. Ergo nec Chriſtus ſecundum hoc caput Eccleſiæ dicetur.

3. Præterea. Eccleſia fuiſſet, etiamſi homo non peccaſſet. Non autem Verbum Dei humanam naturam aſſumpſiſſet, ut dicit quædam Gloſſa (Auguſt.) ſuper illud I. Tim. I. *Chriſtus Ieſus venit in hunc mundum &c.* Eccleſia autem ſine capite eſſe non poteſt. Ergo Chriſtus non eſt caput Eccleſiæ ſecundum humanam naturam.

4. Sed diceretur, quod homine non peccante Chriſtus fuiſſet caput Eccleſiæ inquantum eſt Verbum Dei, poſt peccatum autem inquantum eſt Verbum caro factum. Sed contra. Ad plenam reparationem humani generis requiritur quod homo non ſit debitor ſuæ ſalutis alieni cui prius non fuiſſet; & propter hoc, ut Anſelmus dicit in Lib. *Cur Deus homo* (Lib. I. cap. II. & Lib. II. cap. VI.) reparatio per Angelum fieri non potuit. Sed ſi Chriſtus ante peccatum fuiſſet caput Eccleſiæ ſolum inquantum eſt Verbum,

Digitized by Google

bum, homo ante peccatum nulli creaturæ debitor fuiſſet pro ſua ſalute; eſt autem poſt peccatum debitor Chriſto ſecundum humanam naturam, ſi ſecundum eam eſt caput. Ergo videtur quod non ſit plena reparatio humani generis facta; quod eſt inconveniens.

5. Præterea. Boni Angeli, & homines ad unam Eccleſiam pertinent. Unius autem Eccleſiæ unum eſt caput. Cum ergo Chriſtus non ſit caput bonorum Angelorum, qui numquam peccaverunt, nec ſunt ei in natura conformes, videtur quod nec hominum caput ſecundum humanam naturam exiſtat.

6. Præterea. Caput eſt corporis membrum. Sed Chriſtus, ut videtur, non eſt membrum Eccleſiæ, quia membrum partialitatem quamdam importat, & per conſequens imperfectionem. Ergo Chriſtus non eſt caput Eccleſiæ.

7. Præterea. Secundum Philoſophum in III. de animalibus (cap. iv.) *Cor eſt principium ſenſuum, & motus, & vitæ.* Si igitur ratione ſpiritualis influentiæ Chriſto aliquod nomen debetur, magis debetur ei nomen cordis quam capitis, præcipue cum caput a corde recipiat; Chriſtus autem a nullo Eccleſiæ membro.

8. Præterea. Eccleſia eſt congregatio fidelium. Sed Chriſtus non habuit fidem. Si ergo Chriſtus ſit caput Eccleſiæ, non erit caput conforme membris; quod eſt contra rationem capitis.

9. Præterea. Caput non eſt poſterius membris. Sed multa membra Eccleſiæ præceſſerunt Chriſtum. Ergo Chriſtus non eſt caput Eccleſiæ.

10. Sed diceretur, quod quamvis Chriſtus non eſſet tunc in rerum natura, erat tamen in fide patrum. Contra. Chriſtus, ſecundum quod eſt caput Eccleſiæ, gratiam membris Eccleſiæ infundit. Si ergo ad rationem capitis ſufficit quod Chriſtus ſit in fide credentium, videtur quod æqualis copia gratiæ fuerit in veteri teſtamento ſicut in novo; quod eſt falſum.

11. Præterea. Quod non eſt, non poteſt agere. Sed Chriſtus quando erat in fide patrum tantum, non habebat eſſe in ſe ipſo ſecundum humanam naturam. Ergo non poterat influere, & ita non poterat eſſe caput.

12. Præterea. Omnis propoſitio cuius ſubjectum eſt res rationis, & prædicatum eſt res naturæ, eſt falſa; ſicut ſi dicatur, quod genus, vel ſpecies currit. Sed Chriſtus, ſecundum quod eſt in fide, ſignificatur ut res rationis. Cum igitur eſſe caput, vel influere dicat rem naturæ, videtur quod hæc propoſitio ſit falſa: Chriſtus, ſecundum quod eſt in fide, eſt caput Eccleſiæ.

13. Præterea. Unius corporis unum eſt caput. Sed Chriſtus eſt caput Eccleſiæ ſecundum Divinitatem. Non ergo ſecundum humanitatem.

14. Præterea. Capitis non eſt caput. Sed caput Chriſti eſt Deus: I. Corinth. 11. Ergo Chriſtus non eſt caput Eccleſiæ.

15. Præterea. De ratione capitis eſt quod habeat omnes ſenſus qui ſunt in corpore, ut dicit Auguſtinus ad Dardanum (epiſt. clxxxvii. al. lvii.) Sed aliquis ſenſus ſpiritualis eſt in Eccleſia qui non in Chriſto, ſcilicet fides, & ſpes. Ergo Chriſtus non eſt caput Eccleſiæ.

16. Præterea. Epheſ. 1. ſuper illud, *Ipſum dedit caput ſupra omnem Eccleſiam*, dicit Gloſſa (interlin. quoad ſenſum:) Illi ſubiiciuntur tamquam capiti a quo habent originem. Non tamen habent originem homines, & Angeli a Chriſto ſecundum humanam naturam, ſed ſecundum divinam. Ergo Chriſtus non eſt caput Eccleſiæ ſecundum humanam naturam, ſed ſecundum divinam.

17. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. lxxxiii. Quæſtionum (quæſt. lxi.) quod illuminare animas eſt actus ſoli Deo conveniens. Ergo non convenit Chriſto ſecundum humanam naturam: ergo Chriſtus ſecundum humanam naturam non eſt caput Eccleſiæ.

Sed contra. Epheſ. 1. ſuper illud, *Ipſum dedit caput ſuper omnem Eccleſiam*, dicit Gloſſa (ordin.) „ ſecundum humanitatem. “

Præterea. Capitis ad corpus eſt unio ſecundum conformitatem naturæ. Non autem eſt conformitas Chriſti ad Eccleſiam ſecundum divinam naturam, ſed ſecundum humanam naturam. Ergo Chriſtus ſecundum humanam naturam eſt caput Eccleſiæ.

Reſpondeo dicendum, quod in ſpiritualibus caput dicitur per tranſumptionem a capite corporis naturalis: & ideo conſideranda eſt habitudo capitis ad membra, ut appareat qualiter Chriſtus ſit Eccleſiæ caput. Invenitur autem caput ad alia membra eſſe in duplici habitudine, ſcilicet diſtinctionis, & conformitatis: diſtinctionis quidem quantum ad dignitatem, quia caput plene poſſidet omnes ſenſus, non autem alia membra. Secundo ratione gubernationis, quia caput

Digitized by Google

put omnia alia membra in ſuis actibus gubernat, & regulat tam per ſenſus exteriores, quam per interiores, qui in capite ſedem habent. Tertio ratione cauſalitatis, nam caput influit omnibus membris ſenſum, & motum: unde & Medici dicunt, nervos a capite originem ducere, & quidquid pertinet ad vires animales apprehenſivas, & motivas. Invenitur etiam triplex conformitas capitis ad membra. Prima quidem ſecundum naturam: nam caput, & cetera membra partes ſunt unius naturæ. Secunda ratione ordinis: eſt enim quædam unio ordinis inter caput & membra, inquantum membra ſubſerviunt ſibi invicem, ſecundum quod dicitur I. Corinth. xii. Tertia eſt ratione continuitatis: nam caput ceteris membris in corpore naturali continuatur. Secundum has ergo conformitates, & diſtinctiones nomen capitis diverſimode ſecundum metaphoram diverſis attribuitur.

Quædam enim ſunt inter quæ eſt conformitas ſecundum naturam; & in his alicui eorum nomen capitis attribuitur ratione ſolius eminentiæ, ſeu dignitatis, ſicut dicitur leo caput eſſe animalium, vel civitas aliqua caput regni ratione ſuæ dignitatis: Iſa. vii, 8. *Caput Syriæ Damaſcus*. Quædam vero habent conformitatem ad invicem ſecundum ordinis unionem, quia ſcilicet ad unum finem ordinantur; & iſtis attribuitur nomen capitis ratione gubernationis, quæ eſt per ordinem ad finem, & ſic principes dicuntur capita populi, ſecundum illud Amos vi. v. *Optimates capita populorum*. Sed ubi eſt continuitas, dicitur caput ratione influentiæ, ſicut fons dicitur caput fluminis. Et iſtis tribus modis Chriſtus ſecundum humanam naturam dicitur Eccleſiæ caput. Eſt enim eiuſdem naturæ ſecundum ſpeciem cum ceteris hominibus; & ſic competit ei caput ratione dignitatis, ſecundum quod gratia in eo abundantior invenitur. Eſt etiam in Eccleſia invenire ordinis unitatem, ſecundum quod membra Eccleſiæ ſibi invicem deſerviunt, & ordinantur in Deum; & ſic Chriſtus dicitur Eccleſiæ caput ut gubernator. Eſt etiam in Eccleſia continuitas quædam ratione Spiritus ſancti, qui unus & idem numero totam Eccleſiam replet, & unit: unde etiam & Chriſtus ſecundum humanam naturam dicitur caput ratione influentiæ.

Sed ad ſpiritualem ſenſum, & motum poteſt aliquis intelligi influere dupliciter: uno modo ſicut principale agens, & ſic ſolius Dei eſt influere gratiam in membra Eccleſiæ; alio modo inſtrumentaliter, & ſic etiam humanitas Chriſti cauſa eſt influentiæ prædictæ: quia, ut Damaſcenus dicit (Lib. III. cap. xv. circa med. & cap. xvii. in fin. & cap. viii. circa fin.) ſicut ferrum urit propter ignem ſibi coniunctum, ita actiones humanitatis Chriſti erant propter Divinitatem unitam, cuius quaſi organum erat ipſa humanitas. Et hoc ad rationem capitis ſufficere videtur. Nam & caput naturalis corporis non influit in membra niſi ratione latentis virtutis. Chriſtus tamen ſecundum duas ultimas conditiones capitis poteſt dici caput Angelorum ſecundum humanam naturam, & caput utrorumque ſecundum divinam; non autem ſecundum primam, niſi accipiatur communitas quantum ad naturam generis, ſecundum quod homo, & Angelus in natura rationali conveniunt, & ulterius communitas analogiæ, ſecundum quod Filio cum omnibus creaturis commune eſt a Patre accipere, ut Baſilius dicit (homil. de fide, & eſt xv. circa med.) ratione cuius dicitur primogenitus omnis creaturæ, Coloſſ. i.

Ut ergo proprie loquamur, Chriſtus totus ſecundum utramque naturam ſimul eſt caput totius Eccleſiæ ſecundum tres conditiones prædictas: & per has tres conditiones Apoſtolus probat ad Coloſſ. i. 18. Chriſtum Eccleſiæ caput, ſic dicens: *Ipſe eſt caput corporis Eccleſiæ, qui eſt principium, primogenitus ex mortuis, ut ſit in omnibus ipſe primatum tenens*, quo ad gubernationem; *quia in ipſo complacuit omnem plenitudinem habitare*, quo ad dignitatem; *& per eum reconciliare omnia*, quo ad influentiam.

Ad primum ergo dicendum, quod vivificare tam animas quam corpora attribuitur Divinitati Verbi ſicut principaliter agenti, humanitati vero ſicut inſtrumento. Attribuitur tamen vita animarum Divinitati Verbi, & vita corporum humanitati per quamdam appropriationem, ut attendatur conformitas inter caput & membra; ſicut dicitur quod paſſio eſt cauſa remiſſionis culpæ, & reſurrectio cauſa iuſtificationis.

Ad ſecundum dicendum, quod alii miniſtri Eccleſiæ non diſponunt, nec operantur ad ſpiritualem vitam quaſi ex propria virtute, ſed virtute aliena; Chriſtus autem virtute propria: & inde eſt quod Chriſtus poterat per ſe ipſum effectum

ſa-

ſacramentorum præbere, quia tota efficacia ſacramentorum in eo originaliter erat; non autem hoc poſſunt alii qui ſunt Eccleſiæ miniſtri: unde non poſſunt dici caput, niſi forte ratione gubernationis, ſicut quilibet princeps dicitur caput.

Ad tertium dicendum, quod ſuppoſita illa opinione, quod Chriſtus non fuiſſet incarnatus, ſi homo non peccaſſet, Chriſtus ante peccatum fuiſſet caput Eccleſiæ ſecundum divinam naturam ſolum; ſed poſt peccatum oportet quod ſit Eccleſiæ caput etiam ſecundum humanam. Nam per peccatum natura humana vulnerata eſt, & ad ſenſibilia demerſa, ut ad inviſibilem Verbi gubernationem non ſit ſufficienter idonea. Unde oportuit medicinam vulneri adhiberi per humanitatem Chriſti, per quam Chriſtus ſatisfecit, & oportuit quod viſibilem naturam aſſumeret, ut per viſibilem gubernationem ad inviſibilia homo revocaretur.

Ad quartum dicendum, quod humana natura quamdam infinitatem dignitatis ſortitur ex hoc ipſo quod divinæ unita eſt in perſona, ut non ſit iniurioſum homini, quod Chriſto ſecundum humanam naturam debitor efficiatur ſuæ ſalutis, quia humana natura operatur per virtutem divinæ, ut dictum eſt (in corp. art.) unde & una veneratione Chriſtum in utraque natura veneramur, ſcilicet latria.

Ad quintum dicendum, quod Chriſtus non ſolum ſecundum divinam naturam, ſed etiam ſecundum humanam eſt Angelorum caput, quia eos illuminat ſecundum humanam naturam, ut Dionyſius dicit VII. cap. de div. Nom. (cap. IV. cæleſt. Hierar. non procul a fin.) unde & ad Coloſſ. I. dicitur, quod ipſe eſt caput omnis principatus, & poteſtatis. Sed tamen humanitas Chriſti aliter ſe habet ad Angelos quam ad homines quantum ad duo. Primo quantum ad naturæ conformitatem, per quam eſt in eadem ſpecie cum hominibus, non autem cum Angelis. Secundo quantum ad finem incarnationis, quæ quidem principaliter facta eſt propter hominum liberationem a peccato: & ſic humanitas Chriſti ordinatur ad influentiam quam facit in homines, ſicut ad finem intentum; influxus autem in Angelos non eſt ut finis incarnationis, ſed ut incarnationem conſequens.

Ad ſextum dicendum, quod Chriſtus ab Apoſtolo expreſſe dicitur Eccleſiæ membrum I. Corinth. XII. 27. *Vos eſtis corpus Chriſti, & membrum de membro*. Dicitur autem membrum ratione diſtinctionis ab aliis Eccleſiæ membris: diſtinguitur autem ab aliis membris ratione ſuæ perfectionis, quia in Chriſto eſt univerſaliter gratia, non autem in aliquo aliorum; ſicut & caput corporis naturalis ab aliis membris diſtinguitur: unde non oportet quod Chriſto attribuatur aliqua imperfectio.

Ad ſeptimum dicendum, quod cor eſt membrum latens, caput autem apparens: unde per cor poteſt ſignificari Divinitas Chriſti, vel Spiritus ſancti; per caput autem ipſe Chriſtus ſecundum naturam viſibilem, cui natura Divinitatis inviſibilis influit.

Ad octavum dicendum, quod Chriſtus habuit cognitionem perfectam eorum de quibus alii fidem habent; & ita quantum ad cognitionem aliis conformatur ſicut perfectum imperfecto. Talis autem conformitas inter caput & membrum attenditur.

Ad nonum dicendum, quod Chriſtus, ſecundum quod homo, mediator eſt inter Deum & homines, ut dicitur I. Timoth. II. Unde ſicut Deus dupliciter nos iuſtificare dicitur, principaliter ſcilicet per actionem ſuam, inquantum eſt cauſa efficiens noſtræ ſalutis, & etiam per operationem noſtram, inquantum eſt finis a nobis cognitus, & amatus; ita etiam Chriſtus, ſecundum quod homo, dupliciter nos iuſtificare dicitur. Uno modo ſecundum ſuam actionem, inquantum nobis meruit, & pro nobis ſatiſfecit; & quantum ad hoc non poterat dici caput Eccleſiæ ante incarnationem. Alio modo per operationem noſtram in ipſum, ſecundum quod dicimur per fidem eius iuſtificari; & per hunc modum etiam poterat eſſe caput Eccleſiæ ante incarnationem ſecundum humanitatem. Utroque autem modo eſt caput Eccleſiæ ſecundum divinitatem & ante, & poſt.

Ad decimum dicendum, quod quia nondum erat meritum Chriſti in actu, nec ſatiſfactio ante incarnationem; ideo non erat tanta gratiæ plenitudo ſicut & poſt.

Ad undecimum dicendum, quod Chriſto convenit ratio capitis non ſolum per actionem ſuam, ſed per actionem noſtram in ipſum: unde ratio non ſequitur.

Ad duodecimum dicendum, quod eſſe

ca-

caput, vel influere per operationem noſtram in ipſum, inquantum in eum credimus, non eſt prædicatum quod ſit res naturæ, ſed quod ſit res rationis: unde ratio non ſequitur.

Ad decimumtertium dicendum, quod Deus, & homo unus eſt Chriſtus: unde per hoc quod Chriſtus eſt caput ſecundum humanitatem, & ſecundum Divinitatem, non ſequitur quod Eccleſia habeat duo capita.

Ad decimumquartum dicendum, quod non ſecundum eamdem rationem omnino dicitur Deus caput Chriſti, (*a*) & Deus caput Eccleſiæ: unde ratio procedit quaſi ex æquivocatione.

Ad decimumquintum dicendum, quod quidquid eſt perfectionis in fide, & ſpe, totum convenit Chriſto; ſolum autem quantum ad id quod imperfectionis eſt, de ipſo negatur.

Ad decimumſextum dicendum, quod licet Chriſtus uno modo ſit caput ſecundum Divinitatem, non tamen removetur quin ſit caput alio modo ſecundum humanitatem, quia ab ipſo Chriſto ſecundum humanitatem, ſpiritualem originem ſumimus, ſecundum illud Ioan. 1. 16. *De plenitudine eius omnes accepimus*.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod ſolius Dei eſt illuminare animas principaliter, & effective: ſic autem humanitas Chriſti ſpiritualiter non influit in nos, ſed alio modo, ut dictum eſt.

ARTICULUS V.

Utrum in Chriſto requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod ſit caput.

III. Part. quaſt. VIII. *art.* 5.

QUinto quæritur, utrum in Chriſto requiratur aliqua habitualis gratia ad hoc quod ſit caput. Et videtur quod non. Quia Apoſtolus ad Coloſſ. 1. 19. ex hoc ponit in Chriſto capitis rationem, quia *complacuit in ipſo omnem plenitudinem inhabitare*, ut in auctoritate ſupradicta (art. præced. in fin.) patet. Sed omnis plenitudo Divinitatis Chriſtum inhabitavit ex unione. Ergo præter unionem non requiritur alia gratia ad hoc quod ſit caput.

2. Præterea. Chriſtus caput Eccleſiæ eſt ſecundum quod ad noſtram ſalutem operatur. Operatio autem humanitatis eius ſalutem nobis contulit, ut Damaſcenus dicit (Lib. III. cap. xv.) ſecundum quod humanitas quaſi inſtrumentum Divinitatis erat. Cum igitur in inſtrumento non requiratur aliquis habitus, ſed tantum motum a principali agente movetur; videtur quod in Chriſto, ad hoc quod eſſet caput Eccleſiæ, nulla habitualis gratia requireretur.

3. Præterea. Dupliciter alicuius hominis actio alteri poteſt eſſe ſalubris. Uno modo ſecundum quod agit ut perſona ſingularis; & ſic ad hoc quod eius actio ſibi, vel alteri meritoria eſſe poſſit, requiritur gratia. Alio modo ut perſona communis, & ſic ſunt miniſtri Eccleſiæ, qui ſacramenta diſpenſando, & per orationes quas ex perſona Eccleſiæ Deo fundunt, ad ſalutem aliorum operantur; & ad hoc non requiritur aliqua gratia, ſed ſolum modo poteſtas, vel ſtatus: fiunt enim huiuſmodi non ſolum per bonos, ſed etiam per malos. Chriſtus autem, inquantum eſt Eccleſiæ caput, conſideratur ut perſona communis, cuius vicem obtinent omnes Eccleſiæ miniſtri. Ergo ad hoc quod eſſet caput, habituali gratia non indigebat.

4. Præterea. Chriſtus fuit caput Eccleſiæ ſecundum quod eius meritum fuit infinitum: ſic enim in omnia membra Eccleſiæ influere potuit ad deletionem omnium peccatorum. Sed meritum eius infinitatem non habuit ex gratia habituali, quæ finita erat. Ergo Chriſtus non fuit caput ratione alicuius habitualis gratiæ.

5. Præterea. Chriſtus eſt caput Eccleſiæ, inquantum eſt Dei, & hominum mediator. Sed mediator Dei, & hominum eſt, inquantum eſt medius inter Deum & homines, habens cum Deo Divinitatem, cum hominibus humanitatem: quod quidem eſt per unionem. Ergo ſola unio abſque habituali gratia ſufficit ad capitis rationem.

6. Præterea. Unius ſubiecti una eſt vita. Gratia autem eſt vita animæ. Ergo in una anima eſt una gratia; & ita in Chriſto præter gratiam quæ eſt eius ut eſt ſingularis perſona, non requiritur aliqua habitualis gratia, per quam ſit caput.

7. Præterea. Ex hoc Chriſtus eſt caput quod influit in Eccleſiæ membra. Sed Chriſtus influere non poſſet, quantumcumque gratiam haberet, niſi eſſet Deus, & homo. Ergo non requiritur gra-

(*a*) *Forte* & Chriſtus.

gratia habitualis, per quam ſit caput, ſed hoc ex ſola unione habet.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. 1. 16. *De plenitudine eius nos omnes accepimus gratiam pro gratia*; & ita gratiam aliquam habuit, per quam in nos gratiam refudit.

Præterea. Capnt corporis myſtici ſimilitudinem habet cum capite corporis naturalis. Sed ad perfectionem corporis naturalis requiritur quod ſit in eo vis ſenſitiva pleniſſime, ad hoc quod ſenſum in membra refundere poſſit. Ergo in Chriſto, ad hoc quod ſit caput, reqnititur gratiæ plenitudo.

Præterea. Dionyſius 11. cap. cæl. Hierar. (111. parum a fin.) dicit, quod *illi qui ſunt alios illuminantes, perficientes, & purgantes, prahabent lumen, puritatem, & perfectionem*. Sed Chriſtus, inquantum eſt capur Eccleſiæ, purgat, illuminat, & perficit. Ergo oportet, ad hoc quod ſit caput, quod in eo ſit gratiæ plenitudo, per quam ſit purus, lucidus, & perfectus.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dicit Damaſcenus (Lib. III. orthodoxæ Fidei cap. xxv. a med.) humanitas Chriſti quaſi inſtrumentum Divinitatis fuit; & ideo actiones eius nobis poterant eſſe ſalubres. Inquantum ergo ſpeciale Divinitatis inſtrumentum fuit, oportuit quamdam ſpecialem coniunctionem ipſius ad Divinitatem eſſe. Unaquæque autem ſubſtantia tanto a Deo plenius bonitatem eius participat, quanto ad eius bonitatem appropinquat, ut patet per Dionyſium xii, cap. cæleſt. Hierar. (iv. non remote a princip.) Unde & humanitas Chriſti ex hoc ipſo quod præ aliis vicinius, & ſpecialius Divinitati erat coniuncta, excellentius bonitatem divinam participavit per gratiæ donum. Ex quo idoneitas in ea fuit ut non ſolum gratiam haberet, ſed etiam per eam gratia in alios transfunderetur, ſicut per corpora magis lucentia lumen Solis ad alia rranſit. Et quia Chriſtus in omnes creaturas rationales quodammodo effectus gratiarum influit, inde eſt quod ipſe eſt principium quodammodo omnis gratiæ ſecundum humanitatem, ſicut Deus eſt principium omnis eſſe: unde ſicut in Deo omnis eſſendi perfectio adunatur, ita in Chriſto omnis gratiæ plenitudo virtutis invenitur, per quam non ſolum ipſe poſſit in gratiæ opus, ſed etiam alios in gratiam adducere; & per hoc haber capiris rationem. In capite enim naturali non ſolum eſt vis ſenſitiva, ad hoc quod ſentiat per viſum, auditum, & tactum, & huiuſmodi ſenſus; ſed etiam eſt in eo ut in radice, a qua in alia membra ſenſus effluunt. Sic ergo una & eadem graria habitualis in Chriſto dicitur unionis, inquantum congruit naturæ Divinitati unitæ: & capitis, inquantum per eam ſit refuſio in alios ad ſalutem; ſingularis vero perſonæ, inquantum ad opera meritoria perficiebat.

Ad primum ergo dicendum, quod in Chriſto intelligitur duplex plenitudo: una Divinitatis, ſecundum quam Chriſtus eſt plenus Deus; alia gratiæ, ſecundum quam dicitur plenus grariæ, & veritatis: & de hac plenitudine loquitur Apoſtolus ad Coloſſ. 1. de prima autem Coloſſ. 11. Hæc autem ſecunda a prima derivatur, & per eam gratia capitis completur.

Ad ſecundum dicendum, quod inſtrumentum inanimatum, quale eſt ſecuris, habitu non indiget; inſtrumentum autem animatum, qnale eſt ſervus, indiget: & tale inſtrumentum Divinitatis eſt humana natura in Chriſto.

Ad tertium dicendum, quod miniſter Eccleſiæ non agit in ſacramentis quaſi ex propria virtute, ſed ex virtute alterius, ſcilicet Chriſti: & ideo in eo non requiritur gratia perſonalis, ſed ſolum auctoritas ordinis, per quam quaſi Chriſti Vicarius conſtituitur. Chriſtus autem operatus eſt noſtram ſalutem quaſi ex propria virtute; & ideo oportuit quod in eo eſſet gratiæ plenitudo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis meritum Chriſti qnamdam infinitatis rationem habeat ex dignitate perſonæ, tamen rationem meriti habet ex gratia habituali, ſine qua meritum eſſe non poteſt.

Ad quintum dicendnm, quod Chriſtus eſt mediator Dei, & hominum etiam ſecundum humanam naturam, inquantum cum hominibus habet paſſibilitatem, cum Deo vero iuſtitiam, quæ eſt in eo per gratiam: & ideo requiritur præter unionem habitualis gratia in Chriſto ad hoc qnod ſit mediator, & caput.

Ad ſextum dicendum, quod una & eadem gratia habitualis diverſa ratione eſt gratia capiris, & ſingnlaris perſonæ, & unionis, per modum ſuperius dictum (in corp. art.)

Ad ſeptimum dicendum, quod licet in Chriſro requiratur, ad hoc quod ſit caput, utraque natura; tamen ex ipſa unio-

Digitized by Google

nione divinæ naturæ ad humanam ſequitur in humana quædam gratiæ plenitudo, ex qua in alios redundantia fiat a capite Chriſto.

ARTICULUS VI.

Utrum Chriſtus mereri potuit.

III. Part. quæſt. XIX. *art.* 3.

SExto quæritur, utrum Chriſtus mereri potuerit. Et videtur quod non. Omne enim meritum ex libertate arbitrii procedit, quia indeterminate ſe habet ad multa. Sed liberum arbitrium in Chriſto determinate ſe habebat ad bonum. Ergo mereri non potuit.

2. Præterea. Quæ eſt comparatio recipientis ad receptum, eadem eſt comparatio merentis ad præmium: quia ad hoc meretur aliquis ut recipiat quod meretur. Sed recipiens debet eſſe denudatum a recepto, ut patet in Lib. de Anima. Ergo ille qui meretur, debet eſſe abſque præmio: quod de Chriſto dici non poteſt, cum ipſe fuerit verus comprehenſor. Ergo videtur quod Chriſtus mereri non potuit.

3. Præterea. Id quod debetur alicui, non oportet quod mereatur. Sed ex hoc ipſo quod Chriſtus comprehenſor erat, debebatur ei impaſſibilitas mentis, & corporis. Ergo iſta non meruit.

4. Præterea. Meritum non eſt reſpectu eorum quæ neceſſario conſequuntur quaſi naturali ordine, quia meritum eſt reſpectu eius quod ex voluntate alterius redditur quaſi merces. Sed gloria corporis quodam naturali ordine ex gloria animæ habetur per Auguſtinum in epiſtola ad Dioſcorum (epiſt. CXVIII. al. LVI.) Ergo cum Chriſtus eſſet beatus quantum ad animam, utpote qui Divinitate fruebatur, videtur quod gloriam corporis mereri non potuerit.

5. Præterea. Sicut Chriſtus ante paſſionem habuit gloriam animæ, & non corporis, ita & Sancti qui nunc ſunt in gloria. Sed ſancti nunc non merentur gloriam corporis. Ergo nec Chriſtus meruit.

6. Præterea. Non poteſt eſſe idem principium meriti, & terminus, & ſic non poteſt eſſe idem præmium, & principium merendi. Sed caritas quæ erat in Chriſto, ad præmium eius pertinebat, quia erat de perfectione beatitudinis, cum per eam frueretur. Ergo non poterat eſſe principium merendi. Omne autem meritum eſt ex caritate. Ergo in Chriſto meritum eſſe non potuit.

7. Præterea. Remoto priori removetur poſterius. Sed meritum per prius reſpicit beatitudinem animæ, quam Chriſtus non meruit, quia ab inſtanti conceptionis eam habuit. Ergo nec aliquid aliud mereri potuit.

Sed contra eſt quod in Pſal. XV. ſuper illud, *Conſerva me Domine*, dicit Gloſſa: „Præmium, quoniam ſperavi in te etiam meritum.“ Ergo Chriſtus meruit.

Præterea. Cuicumque redditur merces aliqua pro ſuis operibus, meretur. Sed Chriſto propter ſuam humilitatem paſſionis, reddita eſt merces exaltationis, ut patet Phil. II. 9. *Propter quod Deus exaltavit illum, & donavit illi nomen quod eſt ſuper omne nomen*. Ergo Chriſtus meruit.

Præterea. Sicut fruitio eſt actus comprehenſoris, ita meritum viatoris. Sed Chriſtus fruebatur inquantum comprehenſor. Ergo merebatur inquantum viator.

Reſpondeo dicendum, quod Chriſtus meruit ante paſſionem, quando erat viator, & comprehenſor: quod ſic patet.

Ad meritum enim duo requiruntur, ſcilicet ſtatus merentis, & facultas merendi. Ad ſtatum quidem merendi requiritur quod deſit ſibi id quod mereri dicitur; quamvis quidam dicant, quod aliquis poteſt mereri id quod iam habet, ſicut dicunt de Angelis, quod beatitudinem, quam ſimul cum gratia acceperunt, meruerunt per opera ſequentia quæ circa nos faciunt. Sed hoc non videtur eſſe verum propter duo. Primo quia contrariatur probationi Auguſtini (in Lib. de bono perſeverantiæ cap. II.) per quam contra Pelagianos probat, gratiam ſub merito cadere non poſſe, quia ante gratiam nulla ſunt merita niſi mala, cum ante gratiam homo ſit impius, & meritis impii non gratia, ſed pœna debetur. Non ergo poſſet dici, quod gratiam quis meretur per opera quæ quis poſt acceptam gratiam facit. Secundo quia eſt contra rationem meriti. Nam meritum eſt cauſa præmii, non quidem per modum finalis cauſæ, ſic enim magis præmium eſt cauſa meriti; ſed magis ſecundum reductionem ad cauſam efficientem, inquantum meritum facit dignum præmio, & per hoc ad præ-

Digitized by Google

mium diſponit. Id autem quod eſt cauſa per modum efficientis, nullo modo poteſt eſſe poſterius tempore eo cuius eſt cauſa: unde non poteſt eſſe quod aliquis mereatur quod iam habet. Quod autem in humanis aliquis pro accepto beneficio domino ſuo ſervit, magis habet rationem gratiarum actionis quam meriti. Facultas vero merendi requiritur ex parte naturæ, & ex parte gratiæ. Ex parte naturæ quidem, quia per actum proprium quis mereri non poteſt, niſi ſit dominus ſui actus, ſic enim ſuum actum quaſi pretium pro præmio dare poteſt. Eſt autem quis dominus ſui actus per liberum arbitrium: unde naturalis facultas liberi arbitrii requiritur ad merendum. Ex parte vero gratiæ, quia cum præmium beatitudinis facultatem humanæ naturæ excedat, per naturalia pura ad illud merendum homo non poteſt ſufficere; & ideo requiritur gratia, per quam mereri poſſit. Hæc autem omnia in Chriſto fuerunt; defuit tamen aliquid eorum quæ ad beatitudinem perfectam requiruntur, ſcilicet impaſſibilitas animæ, & gloria corporis, ratione cuius viator erat. Fuit etiam in eo facultas naturæ ratione voluntatis creatæ, & facultas gratiæ propter plenitudinem gratiarum; & ideo mereri potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod licet anima Chriſti eſſet determinata ad unum ſecundum genus moris, ſcilicet ad bonum, non tamen erat determinata ad unum ſimpliciter: poterat enim hoc vel illud facere, & non facere: & ideo libertas in eo remanebat, quæ requiritur ad merendum.

Ad ſecundum dicendum, quod beatitudinem animæ, ratione cuius erat comprehenſor, non meruit, ſed ſolum beatitudinem corporis, & impaſſibilitatem animæ, quæ ſibi deerant.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus non meruit aliquid quaſi ſibi non debitum, ut fieret ei debitum, ſicut homines in primo actu meritorio merentur; nec iterum ut id quod erat debitum, fiat magis debitum, ſicut in his quorum gratia augetur; ſed ut id quod erat uno modo debitum ratione gratiæ, fieret ei alio modo debitum ratione meriti.

Ad quartum dicendum, quod gloria corporis ſequitur ex gloria animæ, quando anima eſt omni modo glorificata ſecundum ordinem ad Deum, & ſecundum ordinem ad corpus. Sic autem anima Chriſti non erat glorificata, ſed ſolum in ordine ad Deum; ſecundum autem quod erat forma corporis, paſſibilis erat.

Ad quintum dicendum, quod animæ Sanctorum in patria ſunt totaliter extra ſtatum viatorum, quia iam ſunt & beatæ per fruitionem, & impaſſibiles; quod de anima Chriſti non erat: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſextum dicendum, quod caritas, quantum de ſe eſt, ſemper nata eſt eſſe merendi principium; ſed quandoque non eſt merendi principium propter habentem, qui eſt extra merendi ſtatum, ſicut patet de Sanctis in patria. Chriſtus autem non erat extra ſtatum merendi, quia viator erat; & ideo caritate eadem fruebatur, & merebatur, ſicut & eadem voluntate. Nec tamen erat idem principium meriti, & præmii, quia non merebatur gloriam animæ, ad quam pertinet caritas, ſed gloriam corporis, ut dictum eſt (in corp. art. & ad 2. arg.)

Ad ſeptimum dicendum, quod ratio ſequeretur, ſi ex defectu Chriſti contingeret quod gloriam animæ mereri non potuerit: quod patet ex prædictis (ubi ſup.) eſſe falſum.

ARTICULUS VII.

Utrum Chriſtus aliis mereri potuerit.

III. Part. quaſt. XIX. art. 4.

SEptimo quæritur, utrum Chriſtus aliis mereri potuerit. Et videtur quod non. Chriſtus enim non meruit niſi ſecundum quod homo. Sed alii homines non poſſunt aliis mereri ex condigno. Ergo nec Chriſtus.

2. Præterea. Sicut meritum conſiſtit in actu virtutis, ita & laus. Sed nullus laudatur ex opere alterius, ſed ſolum ex proprio. Ergo nec alicui imputatur ad merendum opus alienum; & ita opera Chriſti non ſunt aliis meritoria.

3. Præterea. Chriſtus caput eſt Eccleſiæ, inquantum in Eccleſia primatum tenet, ut patet Epheſ. 1. Sed alii prælati primatum in Eccleſia habentes non poſſunt ſubditis mereri. Ergo nec Chriſtus potuit.

4. Præterea. Meritum Chriſti æqualiter ſe habet ad omnes homines quantum eſt de ſe. Si igitur alicui Chriſtus meruit ſalutem, omnibus meruit. Sed meritum Chriſti fruſtrari non poteſt. Ergo omnes

Digitized by Google

mnes ſalutem conſequuntur; quod patet eſſe falſum.

5. Præterea. Sicut Chriſtus eſt caput hominum, ita & Angelorum. Angelis vero non meruit. Ergo nec hominibus.

6. Præterea. Si Chriſtus aliis mereri potuit, quilibet ſuus actus nobis meritorius fuit. Sed non niſi ſalutis. Ergo eius paſſio non erat neceſſaria ad noſtram ſalutem.

7. Præterea. Quod per unum fieri poteſt, ſuperfluum eſt, ſi per duo fiat. Sed gratia quæ datur homini, ſufficiens eſt ad hoc quod homo pro ſe mereatur vitam æternam. Ergo ſuperfluum eſſet, ſi Chriſtus eam nobis meruiſſet.

8. Præterea. Aut Chriſtus ſufficienter meruit nobis, aut inſufficienter. Si ſufficienter, meritum noſtrum non requiritur ad ſalutem; ſi inſufficienter, inſufficientis gratiæ fuit: quorum utrumque eſt inconveniens. Ergo Chriſtus nobis non meruit.

9. Præterea. Sicut membris Chriſti aliquid ad gloriam deerat ante paſſionem ipſius, ita & nunc. Sed nunc nobis non meretur. Ergo nec tunc merebatur.

10. Præterea. Si Chriſtus nobis meruiſſet, eius merito noſtra conditio immutata fuiſſet. Sed eadem videtur eſſe hominis conditio poſt Chriſtum ſicut ante erat: quia ſicut ante diabolus tentare poterat, ſed non cogere, ita & modo; ſicut etiam peccatoribus pœna debebatur, ita & modo; ſicut in iuſtis opera meritoria requirebantur, ita & modo. Ergo Chriſtus nobis non meruit.

11. Præterea. In Pſalm. lxi. 13. dicitur: *Tu reddes unicuique iuxta opera ſua*. Hoc autem non eſſet, ſi merita Chriſti nobis imputarentur. Ergo Chriſtus nobis non meruit.

12. Præterea. Præmium menſuratur ſecundum radicem meriti. Si ergo Chriſtus nobis meruit, unicuique noſtrum præmium gloriæ reddetur ſecundum quantitatem gratiæ Chriſti: quod patet eſſe falſum.

13. Præterea. Id quod pro meritis datur, potius redditur quam gratis detur. Si ergo Chriſtus nobis iuſtificationem meruit, videtur quod non gratis iuſtificemur a Deo; & ſic gratia non erit gratia. Ergo Chriſtus nihil nobis meruit.

Sed contra. Chriſtus pro nobis ſatisfecit: I. Ioann. II. 2. *Ipſe eſt propitiatio pro peccatis noſtris*. Sed ſatisfactio ſine merito eſſe non poteſt. Ergo Chriſtus nobis meruit.

Præterea. Caput in corpore naturali non ſolum ſibi, ſed membris operatur omnibus. Sed Chriſtus eſt caput corporis ſui, ſcilicet Eccleſiæ. Ergo eius operatio membris meritoria fuit.

Præterea. Chriſtus, & Eccleſia ſunt quaſi una perſona. Sed ratione unitatis prædictæ ex perſona Eccleſiæ loquitur, ut patet in Gloſſa ſuper Pſalm. *Deus Deus meus reſpice &c.* (ſuper illud, *Clamabo, & non exaudies.*) Ergo ſimiliter ratione unitatis prædictæ Chriſtus quaſi ex perſona aliorum mereri potuit.

Reſpondeo dicendum, quod opus humanum gratia informatum ad vitam æternam conſequendam dupliciter valet, ſecundum quod duo ſunt quibus homo deficit a gloriæ conſecutione. Quorum primum eſt indignitas perſonæ, ſicut patet in eo qui non habet caritatem, qui non eſt idoneus, nec dignus quod habeat vitam æternam: & ſecundum hoc opus humanum valet ad vitam æternam conſequendam, inquantum per ipſum quædam dignitas, & idoneitas in homine conſequitur (*a*) ad conſecutionem gloriæ. Sicut enim actus peccati redit in quamdam animæ deformitatem, ita & actus meritorius in quemdam animæ decorem, & dignitatem, & ex hoc dicitur meritum condignum. Aliud per quod deficit homo a conſecutione gloriæ, eſt aliquod impedimentum ſuperveniens, ut homo, qui alias eſt dignus, gloriam non conſequatur: & hoc eſt reatus alicuius pœnæ temporalis. Et ſic opus humanum ordinatur ad gloriam quaſi per modum cuiuſdam pretii, quo a reatu pœnæ abſolvitur; & ex hoc habet opus humanum rationem ſatisfactionis.

Quantum ergo ad utrumque horum opus Chriſti efficacius fuit operibus aliorum hominum. Nam per opus alterius hominis non redditur idoneus ad gloriæ perceptionem niſi ille qui operatur, eo quod unus homo in alium ſpiritualiter influere non poteſt: & ideo unus alio ex condigno mereri non potuit gratiam, vel vitam æternam. Sed Chriſtus ſecundum ſuam humanitatem ſpiritualiter influere potuit in alios homines: unde & eius opus in aliis cauſare potuit idoneitatem ad conſecutionem gloriæ. Et ideo potuit aliis ex condigno mereri, ſecundum quod influere in alios poterat, inquantum erat humanitas eius Divinitatis inſtrumentum ſecun-

(*a*) *Al.* vis conſecutionis gloriæ.

cundum Damaſcenum (Lib. III. cap. xv. a med.) Similiter etiam quantum ad ſecundum maior efficacia conſideratur in Chriſto quam in aliis hominibus. Nam licet unus homo poſſit pro altero ſatisfacere, dummodo ille ſit in gratia conſtitutus, non tamen poteſt ſatisfacere pro tota natura, quia opus unius puri hominis non æquivalet bono totius naturæ. Sed opus Chriſti, inquantum erat Dei, & hominis, habuit quamdam dignitatem, ut æquivaleret bono totius naturæ: & ideo pro tota natura ſatisfacere potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt aliis hominibus dignior: unde non oportet quod aliis conveniat quod Chriſto homini convenit.

Ad ſecundum dicendum, quod actus virtutis habet rationem laudis per comparatinnem ad agentem, & ideo non poteſt unus propter actum alterius laudari; ſed rationem meriti habet ex ordine ad finem, ad quem poteſt aliquis idoneus reddi ex influentia Chriſti: & ideo Chriſtus nobis mereri potuit.

Ad tertium dicendum, quod Chriſtus primatum tenet in Eccleſia per propriam virtutem; ſed alii prælati, inquantum gerunt perſonam & vicem Chriſti: unde Chriſtus pro fidelibus tamquam pro ſuis membris mereri potuit, non autem alii prælati.

Ad quartum dicendum, quod meritum Chriſti quantum ad ſufficientiam æqualiter ſe habet ad omnes, non autem quantum ad efficaciam: quod accidit partim ex libero arbitrio partim ex divina electione, per quam quibuſdam miſericorditer effectus meritorum Chriſti confertur, quibuſdam vero iuſto iudicio ſubtrahitur.

Ad quintum dicendum, quod ſicut mereri eſt viatoris, ita non niſi pro viatore aliquis mereri poteſt: quia oportet ut ei pro quo quis meretur, aliquid deſit eorum quæ ſub merito cadunt. Angeli autem non ſunt viatores quantum ad præmium eſſentiale, & ideo quantum ad nihil eis meruit. Sunt autem aliquo modo viatores reſpectu præmii accidentalis, inquantum nobis miniſtrant, ad quod valet eis meritum Chriſti: unde dicitur Epheſ. 1. quod per eum reſtaurantur quæ in cælis, & quæ in terra ſunt.

Ad ſextum dicendum, quod licet quilibet actus Chriſti eſſet nobis meritorius, tamen ad ſatisfaciendum pro reatu naturæ humanæ quæ erat morti ex divina ſententia obligata, ut patet Geneſ. 11. oportuit quod loco omnium mortem ſuſtineret.

Ad ſeptimum dicendum, quod gratia quæ alicui perſonaliter datur, ſufficit quantum ad id quod ad perſonam ipſius pertinet, non tamen ad abſolutionem reatus totius naturæ: quod patet in antiquis patribus, qui gratiam habentes, propter reatum naturæ ad gloriam pervenire non poterant; & ideo requirebatur meritum Chriſti, & ſatisfactio, ut reatus ille tolleretur. Gratia etiam perſonalis nulli umquam poſt peccatum primi hominis data fuit, niſi per fidem mediatoris explicitam, vel implicitam.

Ad octavum dicendum, quod meritum Chriſti ſufficienter operatur ut quædam cauſa univerſalis ſalutis humanæ; ſed oportet hanc cauſam applicari ſingulis per ſacramenta, & per fidem formatam, quæ per dilectionem operatur. Et ideo requiritur aliquid aliud ad ſalutem noſtram præter meritum Chriſti, cuius tamen meritum Chriſti eſt cauſa.

Ad nonum dicendum, quod ſimilitudo non tenet: quia mereri non convenit niſi viatoribus; Chriſtus autem ante paſſionem erat viator, & comprehenſor, nunc autem eſt tantum comprehenſor: & ideo tunc poterat mereri, licet nunc mereri non poſſit. Deficit etiam illa ratio, quia nunc beatis, qui ſunt membra Chriſti myſtica, nihil deeſt ad gloriam, qui delectantur non ſolum de viſa divina eſſentia, ſed etiam de Chriſti humanitate glorificata.

Ad decimum dicendum, quod poſt paſſionem Chriſti humana conditio eſt multum immutata: quia iam expiato reatu naturæ humanæ homines poſſunt libere ad patriam evolare; pœnæ etiam æternæ pro peccatis perſonalibus debitæ per fidem paſſionis Chriſti remittuntur, & diminuuntur temporales virtute clavium, in quibus Chriſti paſſio operatur; dæmones etiam reprimuntur virtute paſſionis Chriſti, ut non poſſint tam violenter tentare; fidelibus auxilia multa dantur ad reſiſtendum tentationibus; gratia etiam per virtutem paſſionis Chriſti datur in ſacramentis ad merendum.

Ad undecimum dicendum, quod Chriſtus, & membra eius ſunt una perſona myſtica: unde opera capitis ſunt aliquo modo membrorum; & ſic cum propter opera Chriſti aliquid nobis a Deo datur, non fit contra id quod dicitur in Pſal. *Tu reddes unicuique iuxta opera ſua.*

Et

Et tamen ita merita Chriſti nobis proſunt, ut in nobis per ſacramenta gratiam cauſent, per quam ad opera meritoria incitamur.

Ad duodecimum dicendum, quod meritum Chriſti comparatur ad præmium noſtrum ſicut cauſa prima & remota: unde ei non commenſuratur, ſed illi merito quod eſt cauſa proxima, quod conſiſtit in actu proprio illius cui præmium redditur.

Ad decimumtertium dicendum, quod hoc ipſum gratis alieni noſtrum a Deo confertur quod efficaciam meriti Chriſti conſequatur: unde per hoc ratio gratiæ non evacuatur.

ARTICULUS VIII.

Utrum Chriſtus in primo inſtanti ſuæ conceptionis mereri potuerit.

Octavo quæritur, utrum Chriſtus in primo inſtanti ſuæ conceptionis mereri potuerit. Et videtur quod non. Ad meritum enim deliberatio requiritur. Sed deliberatio requirit tempus. Ergo in primo inſtanti ſuæ creationis anima Chriſti mereri non potuit.

2. Præterea. Sicut meritum, ita & demeritum in actu liberi arbitrii conſiſtit. Sed Angelus non potuit peccare in primo inſtanti ſuæ creationis, quia ſic in primo inſtanti ſuæ creationis malus fuiſſet, quod eſt erroneum. Ergo nec anima Chriſti in primo inſtanti ſuæ creationis mereri potuit.

3. Præterea. Quaecumque ſunt duo motus ordinati ad invicem, impoſſibile eſt quod in eodem inſtanti terminetur uterque. Sed creatio animæ Chriſti, & motus liberi arbitrii ipſius ſunt quidam motus ordinati, nam motus liberi arbitrii creationem præſupponit. Ergo impoſſibile eſt quod motus liberi arbitrii terminetur in primo inſtanti in quo creatio terminatur, cum ſcilicet primo creata eſt anima.

4. Sed diceretur, quod anima Chriſti adiuvabatur ad merendum in primo inſtanti per gratiam. Sed contra. Nulla gratia creaturæ collata trahit eam extra limites creaturæ. Sed hoc convenit animæ, inquantum eſt creata, ut in primo inſtanti quo eſt, motum liberi arbitrii habere non poſſit, ut ex ratione inducta patet. Ergo per gratiam non poteſt ad hoc adiuvari ut in primo inſtanti mereatur.

5. Præterea. Gratia perficit animam per modum cuiuſdam habitus. Habitus vero, cum potentiam præſupponat, non dat animæ poſſe agere ſimpliciter quod alias non poſſet agere, ſed poſſe taliter agere, qualiter ſine habitu non poſſet. Ergo ſi anima Chriſti ſecundum ſuam naturam non poterat uſum liberi arbitrii in primo inſtanti ſuæ creationis habere, videtur quod hoc ei gratia non contulit quod in primo inſtanti mereretur.

6. Præterea. Sicut ſe habet punctus ad lineam, ita ſe habet inſtans ad tempus. Sed ſecundum Philoſophum in VIII. Phyſic. *quando aliquod mobile utitur uno puncto ut duobus*, ſcilicet ut principio unius lineæ, & ſine alterius, *de neceſſitate intercedit quies media*, ut patet in motu reflexo. Cum ergo inſtans in quo anima Chriſti creata eſt, accipiatur ut terminus creationis, & ut principium motus liberi arbitrii, & ſic uno inſtanti utimur ut duobus, videtur quod incidit tempus medium; & ſic non in primo inſtanti ſuæ creationis anima Chriſti merebatur.

7. Præterea. Sicut ſe habet natura ad actum naturæ, ita gratia ad actum gratiæ. Sed natura non poteſt in actum gratiæ. Ergo nec gratia poteſt in actum naturæ: ergo non poteſt eſſe quod per gratiam anima Chriſti habuerit actum in primo inſtanti ſuæ conceptionis, qui ei naturaliter competit, ſcilicet eligere.

8. Præterea. Forma habet tres actus, quia dat eſſe, diſtinguit, & ordinat in finem. Hi autem actus ad invicem ordinati ſunt, ſicut eos, & unum, & bonum. Nam ens a primo actu relinquitur, unum a ſecundo, bonum a tertio. Ergo & res aliqua prius eſt ens quam ordinetur in finem. Anima autem Chriſti per actum meritorium in finem ordinabatur. Ergo non poteſt eſſe quod in primo inſtanti ſuæ creationis in quo eſſe habuit, mereretur.

9. Præterea. Meritum conſiſtit in actu virtutis qui præcipue electione perficitur, ſecundum Philoſophum (VIII. Ethic. cap. III. in fin.) Sed anima Chriſti non potuit in primo inſtanti ſuæ creationis actum electionis habere: nam electio præſupponit conſilium, cum ſit appetitus præconſiliati, ut dicitur in III. Ethic. (cap. III. circa fin.) conſilium autem tempore indiget, cum ſit inquiſitio quædam. Ergo anima Chriſti in primo inſtanti ſuæ creationis mereri non potuit.

10. Præterea. Imbecillitas organorum uſum liberi arbitrii impedit, ut patet in pue-

Digitized by Google

pueris recenter natis. Sed hanc imbecillitatem Chriſtus aſſumpſit, ſicut & alias noſtras paſſibilitates. Ergo in primo inſtanti ſuæ creationis anima Chriſti non meruit.

1. Sed contra. Chriſtus in inſtanti ſuæ creationis fuit perfectiſſimus ſecundum animam. Sed maior perfectio eſt quæ eſt ſecundum habitum & actum, quam quæ eſt ſecundum habitum tantum. Ergo in Chriſto fuerunt virtutes in primo inſtanti ſuæ creationis non ſolum ſecundum habitum, ſed ſecundum actum. Actus autem virtutum ſunt meritorii. Ergo Chriſtus in primo inſtanti ſuæ creationis meruit

2. Præterea. Chriſtus in primo inſtanti ſuæ creationis fruebatur ut verus comprehenſor. Fruitio autem eſt per actum caritatis. Ergo in primo inſtanti ſuæ creationis actum caritatis habuit. Actus autem caritatis erat in Chriſto meritorius. Ergo idem quod prius.

3. Sed diceretur, quod actus caritatis non erat meritorius niſi cum deliberatione. Sed contra. Deliberatio, vel conſilium non eſt de fine ultimo, ſed de his quæ ſunt ad finem, ut dicitur in III. Ethic. (cap. II. circa med.) Sed motus caritatis præcipue eſt meritorius ſecundum quod tendit in ipſum finem ultimum. Ergo non requiritur, ad hoc quod ſit meritorius, quod ſit ibi aliqua collatio, vel deliberatio.

4. Sed diceretur, quod motus ille qui eſt in finem ultimum, non eſt meritorius, niſi ſecundum quod aliquis illum refert in finem; & ſic eſt ibi aliqua collatio, quæ non poteſt eſſe in inſtanti. Sed contra. Pars animæ intellectiva potentior eſt in ſua operatione quam ſenſitiva. Sed ſimul dum aliquis ſentit, ſentit ſe ſentire. Ergo ſimul dum affectus fertur in Deum, poteſt fieri comparatio huius motus ad ipſum Deum; & ſic non eſt neceſſarium quod hoc fiat ſucceſſive.

5. Præterea. Quicumque intelligit aliquid, ſimul intelligit quod eſt de intellectu eius; ſicut qui intelligit hominem, ſimul intelligit animal. Sed unum relativorum eſt de intellectu alterius. Ergo quicumque intelligit unum relativorum, ſimul intelligit alterum. Poſſibile eſt ergo ut in eodem inſtanti mens referat motum caritatis in Deum comparando unum ad alterum, & ſic non requiritur ibi tempus.

6. Præterea. Anſelmus dicit (in Monolog. cap. IV. & cap. XIV. a med.) quod quidquid intelligitur eſſe perfectionis, totum Chriſto eſt attribuendum. Sed habere perfectam operationem in primo inſtanti ſuæ creationis ad perfectionem pertinet. Ergo Chriſto eſt attribuendum.

7. Præterea. Chriſtus iuxta animæ meritum non habuit quo poſſet proficere. Habuiſſet autem, ſi in primo inſtanti ſuæ creationis non meruiſſet. Ergo &c.

8. Præterea. Potentia rationalis in Chriſto non fuit minus perfecta quam potentia naturalis alterius creaturæ. Sed aliqua potentia alterius creaturæ in primo inſtanti quo eſſe incipit, poteſt habere ſuam operationem, ſicut patet in candela, quæ in ipſo inſtanti quo accenditur, aerem illuminat. Ergo anima Chriſti in primo inſtanti ſuæ creationis habuit actum potentiæ rationalis, & ita potuit mereri.

9. Præterea. Gregorius dicit in homil. Pentec. (homil. XXX. in Evang. paulo a princ.) *Amor Dei non eſt otioſus: nam operatur magna, ſi eſt; ſi vero deſinit operari, amor non eſt.* Sed Chriſtus habuit perfectam caritatem in primo inſtanti ſuæ creationis. Ergo in eo fuit aliquis actus dilectionis, & ita fuit in eo meritum in illo inſtanti.

10. Præterea. Illud quod eſt poſterius natura, non poteſt eſſe prius tempore, ſed forte ſimul. Meritum autem eſt prius natura quam præmium; Chriſtus autem in primo inſtanti ſuæ conceptionis habuit præmium, quia fuit verus comprehenſor. Ergo ſaltem in eodem inſtanti habuit meritum.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod Chriſtus in primo inſtanti ſuæ conceptionis non meruit, ſed ſtatim poſt primum inſtans mereri incepit. Alii vero dicunt, quod in ipſo primo inſtanti meruit: quæ quidem opinio videtur eſſe rationabilior. Nam quidquid perfectionis ſpiritualis eſt poſſibile alicui creaturæ, totum creditur animæ Chriſti eſſe collatum in primo inſtanti ſuæ creationis. Quod enim in aliquo inſtanti meritum eſſe non poſſit, hoc dupliciter poteſt contingere: uno modo ex parte operantis; alio modo ex parte actus. Ex parte quidem operantis poteſt hoc contingere propter defectum duplicis facultatis: ſcilicet gratuitæ, ſicut ſi dicamus, quod in illo inſtanti quo aliquis mortaliter peccat, non poteſt mereri, quia gratiam non habet: & iterum ex defectu facultatis naturalis, ſicut puer in primo inſtanti quo incipit eſſe, mereri non poteſt, quia non habet uſum liberi arbitrii.

Digitized by Google

trii. Neutrum autem horum poteſt dici in propoſito.

Chriſtus enim in primo inſtanti habuit facultatem gratiæ, utpote gratia plenus, & facultatem naturæ, utpote plenarie uſum liberi arbitrii habens; alias non potuiſſet eſſe comprehenſor. Ergo non fuit ex parte operantis Chriſti aliquid quominus poſſet in primo ſuæ conceptionis inſtanti mereri: ſimiliter nec ex parte actus meritorii. Quod enim aliquis actus in aliquo inſtanti eſſe non poſſit, poteſt contingere dupliciter. Uno modo per hoc quod in actu illo ſucceſſio invenitur, & ſic in inſtanti compleri non poteſt. Secundo per hoc quod actus præſupponit quædam quæ non poſſunt præcedere inſtans aliquod determinatum; ſicut non poteſt eſſe quod ignis primo inſtanti ſuæ generationis, ſi eſt extra locum ſuum generatus, ſit in proprio loco: quia motus præexigitur, qui non poteſt eſſe ante primum inſtans generationis. Neutro autem iſtorum modorum impeditur quin Chriſtus in primo inſtanti meruerit. Primo quidem quia motus liberi arbitrii, in quo meritum conſiſtit, non habet ſucceſſionem, ſed eſt ſimplex & inſtantaneus. Secundo vero quia ad motum voluntatis non præexigitur niſi actus apprehenſivæ virtutis: qui quidem motus in eodem inſtanti eſt cum actu voluntatis, eo quod bonum apprehenſum movet voluntatem. Simul autem eſt motio moventis, & motus mobilis. Ipſa vero apprehenſio boni in Chriſto non præexigebat aliquam inquiſitionem ad hoc quod eſſet de bono certum iudicium: quia ſecundum certitudinem Chriſtus ſtatim de omnibus verum iudicium habuit.

Patet igitur quod nihil prohibet Chriſtum in primo inſtanti meruiſſe. Et ideo concedendum, quod in primo ſuæ conceptionis inſtanti meruit.

Ad primum ergo dicendum, quod deliberatio duo importat: ſcilicet perceptionem rationis cum certitudine iudicii de eo de quo fit deliberatio; & ſic poteſt eſſe in inſtanti in eo in quo non eſt dubitatio de agendis; & ſic fuit in Chriſto. Poteſt etiam dicere diſcuſſionem, ſive inquiſitionem; & ſic importat diſcurſum quemdam, unde non poteſt eſſe in inſtanti: & tali deliberatione Chriſtus non indigebat, quia non erat dubitatio de agendis.

Ad ſecundum dicendum, quod voluntas rationalis naturæ naturaliter ordinatur in bonum, non autem in malum: & ideo in primo inſtanti ſuæ creationis, niſi aliquid impediat, poteſt ferri in bonum, non autem in malum, in quod non fertur niſi per errorem, qui incidit in conferendo, vel inquirendo. Unde præexigitur tempus collationis ad malum, non autem ad bonum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit in motibus ſucceſſivis, non autem in inſtantaneis: cuius ratio eſt, quia quando duo motus ſunt ordinati, idem inſtans quod eſt finis primi motus, poteſt eſſe principium ſecundi; ſicut in eodem inſtanti quo completur generatio ignis extra ſuum locum naturalem, incipit motus localis eiuſdem, niſi ſit aliquid impediens. Si ergo principium ſecundi motus, & terminus eiuſdem ſunt idem, ſicut accidit in motibus inſtantaneis, tunc principium motus ſecundi eſt in eodem inſtanti cum termino motus primi, ſicut illuminatio, & viſio in eodem inſtanti terminantur. Si vero terminus ſecundi motus non poteſt eſſe in eodem inſtanti cum principio eiuſdem, ſicut accidit in omnibus motibus ſucceſſivis; tunc impoſſibile erit quod terminus ſecundi motus ſit in eodem inſtanti cum termino primi motus. Cum igitur motus liberi arbitrii ſit inſtantaneus, nihil prohibet meritum eius eſſe in eodem inſtanti cum termino creationis.

Per hoc patet ſolutio ad quartum: non enim eſt extra facultatem creaturæ ut in primo inſtanti compleatur eius motus inſtantaneus.

Ad quintum dicendum, quod licet potentia rationalis in primo inſtanti ſuæ creationis poſſit habere ſuam operationem quantum eſt de ſe, tamen ſi accipiatur potentia alligata organo, quod nondum eſt aptum ad perfectam operationem, impeditur ex defectu organi ne tunc operationem habere poſſit. Hoc autem impedimentum ab anima Chriſti per gratiam eſt remotum, & ſecundum hoc per gratiam habuit ut in primo inſtanti agere poſſit.

Ad ſextum dicendum, quod non eſt ſimile de inſtanti in tempore, & de puncto in magnitudine, quantum ad propoſitum pertinet. Nam eodem puncto in magnitudine non poteſt aliquid mobile uti ut duobus niſi in eadem ſpecie motus; ſed eodem inſtanti temporis poteſt aliquid mobile uti ut duobus etiam quantum ad diverſas ſpecies motus. In eadem autem motus ſpecie non eſt poſſibile quod ſit continuitas motus, ſi motus uno actu terminetur, & altero actu incipiat, quia ſic

Digitized by Google

ſic intercidit quies media, & per conſequens tempus. Poſſibile autem eſt in diverſis motibus ſecundum ſpeciem quod ſimul ſit terminus unius motus, & principium alterius, eo quod inter eos non requiritur aliqua continuitas, nec aliquis ordo, cum ambo poſſint eſſe ſimul; ſicut ſimul dum aliquid movetur, poteſt dealbari; & in inſtanti in quo incipit dealbari, terminatur motus ſecundum locum. Quandoque vero inter partes einſdem motus eſt ordo, ut duæ earum non poſſint eſſe ſimul: unde nec terminus unius partis eſt ſimul cum principio alterius, ſi accipiantur ambo in actu. Et ſic patet quod uti uno inſtanti ut duobus, non cogit ut ſit tempus medium, ſicut cogit ad hoc uti uno puncto ut duobus in motu locali.

Ad ſeptimum dicendum, quod cum gratia ſit perfectio naturæ, non ſic ſe habet gratia ad naturam, ſicut e converſo. Commutata autem proportio non in omnibus tenet, ſed in menſuris continuis, vel diſcretis.

Ad octavum dicendum, quod illa ratio procedit de ordine naturæ, non de ordine temporis: quod patet ex hoc quod in eodem inſtanti forma dat eſſe, ordinat, & diſtinguit.

Ad nonum dicendnm, quod conſilium requiritur ad electionem, quando aliquis non eſt aptus in agendis; quod in Chriſto locum non habuit.

Ad decimum dicendum, quod Chriſtus non aſſumpſit defectus qui in imperfectionem gratiæ, & ſcientiæ redundare poſſent; huiuſmodi autem defectus eſt ineptitudo organorum ad actum animæ: unde hunc defectum Chriſtus non aſſumpſit; ſed per gratiam conſortabantur organa, ut eſſent idonea ad operationem animæ, ſicut in ſtatn innocentiæ accidiſſet fortaſſis.

Alia concedimus, quia verum concludunt, licet aliqna eorum non ſufficienter.

DISPUTATARUM QUAESTIONUM

FINIS.

Digitized by Google

DIVI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI QUAESTIONES QUODLIBETALES.

QUAESTIO I.

ARTICULUS I.

1.

Utrum Beatus Benedictus viderit divinam eſſentiam.

2. 2. *quaſt.* cxc. *art.* 5. *ad* 3.

QUæſitum eſt de Deo, Angelo, & homine.

De Deo quæſitum eſt & quantum ad divinam naturam, & quantum ad naturam humanam aſſumptam.

Quantum ad divinam naturam quæſitum eſt, utrum Beatus Benedictus in viſione qua vidit totum mundum, divinam eſſentiam viderit. Et oſtendebatur quod ſic. Dicit enim Gregorius IV. Dialogorum de hac viſione loquens: *Animæ videnti Deum anguſta ſit omnis creatura.* Sed videre Deum eſt videre divinam eſſentiam. Ergo Beatus Benedictus vidit divinam eſſentiam.

2. Præterea. Ibidem ſubdit Gregorius, quod *totum mundum vidit in divino lumine* Sed non eſt aliud lumen, vel claritas Dei quam ipſe Deus, ut idem Gregorius dicit, & habetur in Gloſſa Exod. XXXIII. ſuper illud, *Non videbit me homo, & vivet*. Ergo Beatus Benedictus vidit Deum per eſſentiam.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. 1. 18. *Nemo Deum vidit umquam*: ubi dicit Gloſſa, quod „nullus in mortali carne vivens, „ Dei eſſentiam videre poteſt.“

Reſpondeo dicendum, quod *corpus* (*a*) *corruptibile aggravat animam*, ut dicitur Sapient. IX. 15. Summa autem elevatio mentis humanæ eſt ut ad divinam eſſentiam videndam pertingat. Unde impoſſibile eſt ut mens humana corpori unita Dei eſſentiam videat, ut Auguſtinus dicit XII. ſuper Geneſ. ad litteram, niſi huic vitæ mortali funditus homo intereat, vel ſic alienetur a ſenſibus, ut neſciat utrum ſit in corpore, an extra corpus, ſicut de Paulo legitur II. ad Corin. XI. Beatus autem Benedictus, quando illam viſionem vidit, nec huic vitæ funditus mortuus erat, nec a corporeis ſenſibus alienatus: quod patet per hoc quod dum adhuc in eadem viſione perſiſteret, alium ad idem videndum advocavit, ut idem Gregorius refert. Unde manifeſtum eſt quod Dei eſſentiam non vidit.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius ex quadam proportione argumentari intendit in verbis illis. Si enim videntes Dei eſſentiam, in eius comparatione totam creaturam reputant parvum quid ad videndum, non eſt mirum ſi Beatus Benedictus per lumen divinum (*b*) aliquid amplius videre potuit quam homines communiter videant.

Ad ſecundum dicendum, quod lumen Dei quandoque dicitur ipſe Deus, quandoque vero aliud lumen derivatum ab ipſo, ſecundum illud Pſalm. XXXV. 10. *In lumine tuo videbimus lumen*. Hic autem accipitur pro lumine derivato a Deo.

QUAESTIO II.

DEinde quærebantur duo circa humanam naturam in Chriſto.

Primo, utrum fuerit in Chriſto una filiatio, qua refertur ad Patrem & ad matrem, an duæ.

Secundo de morte eius, utrum in cruce mortuus fuerit.

Ff 2 AR-

(a) Vulgata, *quod corrumpitur*. (b) *Al.* aliud.

Digitized by Google

ARTICULUS II.

2.

Utrum in Chriſto ſint duæ filiationes.

3. 2. *art.* 182. 0. *& III. Part. quæſt.* XXXV. *art.* 5. *& IV. diſt.* VIII. *art.* 5. 0. *& opuſc.* III. *cap.* XXVIII.

CIrca primum ſic procedebatur. Videtur quod in Chriſto ſint duæ filiationes. Multiplicata enim cauſa relationum, multiplicantur relationes. Generatio autem eſt cauſa filiationis. Cum ergo alia ſit generatio qua Chriſtus natus eſt æternaliter a Patre, & alia qua natus eſt temporaliter a matre, erit etiam alia filiatio qua refertur ad Patrem, & alia qua refertur ad matrem.

2. Præterea. Quod recipit ex tempore aliquid abſolutum abſque ſui mutatione, multo magis abſque ſui mutatione poteſt recipere temporaliter aliquam proprietatem relativam. Sed Filius Dei ex tempore recepit aliquid abſolutum abſque ſui mutatione: quia ſuper illud Luc. 1. *Magnus erit, & filius Altiſſimi vocabitur*, dicit Ambroſius: ,, Non ideo erit magnus, ,, quod ante partum Virginis magnus non ,, fuerit, ſed quia potentiam quam Dei ,, Filius naturaliter habet, homo erat ex ,, tempore accepturus. " Ergo multo magis ex tempore potuit accipere Filius Dei abſque ſui mutatione novam filiationem, ut ſic ei conveniant duæ filiationes, una æterna, & alia temporalis.

Sed contra. A quo aliquid habet quod ſit tale, ab eius unitate habet quod ſit unum tale. Sed filiatione aliquis habet quod ſit filius. Ergo una filiatione eſt unus filius. Sed Chriſtus eſt unus filius, & non duo. Ergo in Chriſto non ſunt duæ filiationes, ſed una tantum.

Reſpondeo dicendum, quod relationes differunt in hoc ab omnibus aliis rerum generibus, quia ea quæ ſunt aliorum generum, ex ipſa ratione ſui generis habent quod ſint res naturæ, ſicut quantitates ex ratione quantitatis, & qualitates ex ratione qualitatis; ſed relationes non habent quod ſint res naturæ ex ratione reſpectus ad alterum. Inveniuntur enim quidam reſpectus qui non ſunt reales, ſed rationales tantum, ſicut ſcibile refertur ad ſcientiam, non aliqua reali relatione in ſcibili exiſtente, ſed potius quia ſcientia refertur ad ipſum, ſecundum Philoſophum in V. Metaph. (text. com. xx.) Sed relatio habet quod ſit res naturæ ex ſua cauſa, per quam una res naturalem ordinem habet ad alteram; qui quidem ordo naturalis, & realis eſt ipſis ipſa relatio: unde dextrum, & ſiniſtrum in animali ſunt relationes reales, quia conſequitur quaſdam naturales virtutes; in columna autem ſunt reſpectus rationis tantum ſecundum ordinem animalis ad ipſam. Ex eodem autem habet aliquid quod ſit ens, & quod ſit unum; & ideo contingit quod eſt una relatio realis tantum propter unitatem cauſæ, ſicut patet de æqualitate: propter unam enim quantitatem eſt in uno corpore una æqualitas tantum, quamvis ſint reſpectus plures, ſecundum quos diverſis corporibus dicitur eſſe æquale. Si autem ſecundum omnes illos reſpectus multiplicarentur realiter relationes in uno corpore, ſequeretur quod in uno eſſent accidentia infinita, vel indeterminata. Et ſimiliter magiſter eſt una relatione magiſter omnium quos idem docet, quamvis ſint multi reſpectus. Sic etiam unus homo ſecundum unam realem filiationem eſt filius patris ſui, & matris ſuæ, quia una nativitate unam naturam ab utroque accepit.

Sequendo ergo hanc rationem, videtur dicendum, quod alia ſit filiatio realis in Chriſto qua refertur ad Patrem, & alia qua refertur ad matrem, quia alia generatione naſcitur ab utroque: & alia eſt natura quam habet a Patre, & alia quam habet a matre.

Sed alia ratio infringit pactum. Hoc enim eſt univerſaliter tenendum, quod nulla relatio Dei ad creaturam realiter in Deo exiſtit, ſed eſt reſpectus rationis tantum, quia Deus eſt ſupra omnem ordinem creaturæ, & menſura omnis creaturæ, a qua dependet omnis creatura, & non e converſo, multo magis quam hoc conveniat ſcibili reſpectu ſcientiæ, in quo propter has cauſas non eſt relatio realis ad ſcientiam.

Eſt autem conſiderandum, quod ſubiectum filiationis non eſt natura, vel naturæ pars aliqua: non enim dicimus, quod humanitas ſit filia, vel caput, aut oculus. In Chriſto autem non ponimus niſi unum ſuppoſitum, & unam hypoſtaſim, ſicut & unam perſonam, quod eſt ſuppoſitum æternum, in quo nulla relatio realis ad creaturam eſſe poteſt, ut iam dictum eſt. Unde relinquitur quod filiatio qua Chriſtus refertur ad matrem, eſt reſpectus rationis tantum, nec propter hoc ſequitur quod non ſit realiter filius

filius Virginis. Sicut enim Deus eſt realiter Dominus propter realem potentiam qua continet creaturam, ſic realiter eſt filius Virginis propter realem naturam quam accepit a matre. Si autem eſſent in Chriſto plura ſuppoſita, oporteret ponere in Chriſto duas filiationes. Sed hoc reputo erroneum, & in Conciliis invenitur damnatum. Unde dico, quod in Chriſto eſt una relatio realis tantum qua refertur ad Patrem.

Ad primum ergo dicendum, quod non negamus non eſſe in Chriſto realem filiationem qua refertur ad matrem, quia cauſa relationis deficiat, ſed quia deficit ſubiectum talis relationis; cum non ſit in Chriſto aliquod ſuppoſitum creatum, vel hypoſtaſis.

Ad ſecundum dicendum, quod eo modo quo ille homo accepit ex tempore Dei potentiam, eo modo accepit filiationem æternam, inquantum ſcilicet factum eſt ut una eſſet perſona Dei & hominis, ut Ambroſius ibidem ſubdit. Hoc autem non eſt factum per aliquid realiter abſolutum, vel relativum temporaliter inhærens Filio Dei, ſed per ſolam unionem, quæ realiter exiſtit in natura creata, non autem eſt realiter in perſona aſſumente.

Quod vero in contrarium obiicitur, neceſſitatem non habet. Dicitur enim aliquando unus qualis propter unitatem ſubſtantialem ſubiecti, licet ſint multæ qualitates, ut color, & ſapor in pomo.

ARTICULUS III.

3.

Utrum Chriſtus in cruce mortuus fuerit.

III. Part. quaeſt. xlvi. *art.* 4. o. *& opuſc.* lx. *art.* 15. *&* 16.

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus in cruce mortuus non fuerit. Si enim fuit mortuus, aut hoc fuit, quia ipſe animam a corpore ſeparavit, aut propter vulnera. Sed non primo modo: ſic enim ſequeretur quod Iudæi Chriſtum non occidiſſent, ſed quod ipſe ſui ipſius fuiſſet homicida; quod eſt inconveniens: & ſimiliter nec ſecundo modo, quia mors quæ accidit propter vulnera, provenit homini ex ſumma debilitate præveniente; quod in Chriſto non fuit, quia clamans expiravit. Ergo Chriſtus in cruce nullo modo mortuus fuit.

2. Præterea. Natura humana non fuit in Chriſto debilior quam in aliis hominibus, Sed nullus alius homo tam cito moreretur propter vulnera manuum, & pedum: vulnus autem lateris fuit ei inflictum poſt mortem Chriſti. Ergo in cruce mortuus non fuit, cum nulla cauſa mortis eius eſſe videatur.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. xix. 30. quod Chriſtus in cruce pendens, *inclinato capite tradidit ſpiritum*. Mors autem eſt per ſeparationem animæ a corpore. Ergo Chriſtus in cruce mortuus fuit.

Reſpondeo dicendum, quod abſque omni dubio confitendum eſt Chriſtum in cruce vere mortuum fuiſſe.

Sed ad videndum cauſam mortis eius conſiderandum eſt, quod cum Chriſtus fuerit verus Deus & homo, eius poteſtati ſuberat quidquid pertinet ad humanam naturam in Chriſto; quod in aliis puris hominibus non contingit, voluntati enim eorum non ſubiacent quæ naturalia ſunt. Unde hæc cauſa aſſignatur quare anima Chriſti ſimul patiebatur, & fruebatur, quia ſcilicet eo volente hoc factum eſt ut non fieret redundantia a ſuperioribus viribus in inferiores, nec impedirentur ſuperiores virtutes a ſuo actu propter paſſionem inferiorum; quod in aliis hominibus contingere non poteſt propter naturalem coniunctionem potentiarum ad invicem. Et ſimiliter in propoſito eſt dicendum. Mors enim violenta accidit ex hoc quod nocumento illato natura cedit; & quamdiu natura reſiſtere poteſt, tamdiu mors retardatur. Unde in quibus natura eſt fortior, ex æquali cauſa tardius moriuntur. Erat autem ſubiectum voluntati Chriſti quando natura reſiſteret nocumento illato, & quando cederet: unde eo volente natura (a) reſtitit nocivo illato uſque ad finem plus quam in aliis hominibus poſſit, ita quod in finem poſt multam ſanguinis effuſionem quaſi integer viribus clamavit voce magna, & ſtatim eo volente natura ceſſit; & tradidit ſpiritum, ut ſe Dominum naturæ, & vitæ, & mortis oſtenderet. Unde hoc admirans Centurio dixit (Marc. xv. 39.) *Vere hic homo Filius Dei erat*. Sic ergo & Iudæi Chriſtum occiderunt nocumentum mortiferum inferentes, & tamen ipſe animam ſuam poſuit, & tradidit ſpiritum, quia quando

(a) *Al.* reſiſtit.

Digitized by Google

do voluit, natura nocumento illato totaliter ceſſit.

Nec tamen culpandus eſt quaſi ſui homicida, eſt enim corpus propter animam, & non e converſo. Unde iniuria fit animæ, cum propter nocumentum corpori illatum de corpore expellitur contra naturalem appetitum animæ, ſed (a) forte non propter depravatam voluntatem ſe interficientis. Sed ſi anima in ſui poteſtate haberet recedere a corpore quando vellet, & iterum advenire; non maioris eſſet culpæ, ſi corpus deſereret, quam quod habitator deſeruerit domum, culpæ tamen eſt quod inde expellatur invitus.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

QUAESTIO III.

Deinde quærebantur duo de Angelo.

Primo, utrum Angelus dependeat a loco corporali ſecundum ſuam eſſentiam, an ſit in loco ſecundum operationem tantum.

Secundo de motu Angeli, utrum poſſit moveri de extremo in extremum ſine medio.

ARTICULUS IV.

4.

Utrum Angelus ſit in loco per operationem tantum.

I. Part. quaſt. 111. *art.* 1. 2. & 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod Angelus non ſit in loco ſecundum operationem tantum. Prius eſt enim eſſe quam operari. Ergo prius eſt eſſe in loco quam operari in loco. Sed poſterius non eſt cauſa prioris. Ergo operari in loco non eſt cauſa quare Angelus ſit in loco.

2. Præterea. Duo Angeli poſſunt operari in uno loco. Si ergo Angelus eſſet in loco ſolum per operationem, ſequeretur quod plures Angeli eſſent ſimul in uno loco, quod reputatur impoſſibile.

Sed contra. Nobilius non dependet ab ignobiliori. Sed eſſentia Angeli eſt nobilior quam locus corporeus. Ergo non dependet a loco corporeo.

Reſpondeo dicendum, quod qualiter Angelus ſit in loco corporeo, conſiderari poteſt ex modo quo corpus eſt in loco. Eſt enim corpus in loco per contactum loci: contactus autem corporis eſt per quantitatem dimenſivam, quæ in Angelo non invenitur, cum ſit incorporeus, ſed loco eius eſt in eo quantitas virtualis. Sicut ergo corpus eſt in loco per contactum dimenſivæ quantitatis, ita Angelus eſt in loco per contactum virtutis. Si quis autem velit virtutis contactum operationem vocare, propter hoc quod operari eſt proprius effectus virtutis, dicatur, quod Angelus eſt in loco per operationem, ita tamen quod per operationem non intelligatur ſola motio, ſed quæcumque unitio qua ſua virtute ſe corpori unit, præſidendo, vel continendo, vel quocumque alio modo.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil prohibet aliquid eſſe prius ſimpliciter quod non eſt prius quantum ad hoc; ſicut corpus ſubiectum eſt ſimpliciter prius ſuperficie, ſed non quantum ad hoc quod eſt colorari: & ſimiliter prius ſimpliciter eſt corpus quam tactus, tamen ipſum eſt in loco per tactum dimenſivæ quantitatis, & ſimiliter Angelus per contactum virtutis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi aliquid movetur perfecte ab uno motore, non convenit quod ab alio ſimul immediate moveatur: unde ratio magis valet ad oppoſitum eius quam ad propoſitum.

ARTICULUS V.

5.

Utrum Angelus poſſit moveri de extremo ad extremum non tranſeundo per medium.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Angelus non poſſit moveri de extremo ad extremum quin pertranſeat medium. Omne enim quod movetur, prius eſt in mutari quam in mutatum eſſe, ut probatur in VI. Phyſ. (text. com. VIII.) Sed ſi Angelus movetur de extremo in extremum, puta de *a* in *b*, cum eſt in *b*, eſt in mutatum eſſe. Ergo prius erat in mutari. Sed non quando erat in *a*, quia tunc nondum movebatur. Ergo quando erit in *c*, quod eſt medium inter *a* & *b*; & ſic oportet quod pertranſeat medium.

2. Præterea. Si Angelus movetur de *a* in *b*, ſine hoc quod pertranſeat medium,

(a) *Al.* fere.

dium, oportebit quod corrumpatur in *a*, & terminetur in *b*. Sed hoc eſt impoſſibile, qnia ſic non eſſet idem Angelus. Ergo oportet qnod pertranſeat medium.

Sed contra. Omne qnod pertranſit medium, oportet quod prius pertranſeat æquale ſibi, aut minus quam mains, ut dicitnr in VI. Phyſic. (text. com. lxxxix.) & ad ſenſum apparet. Sed non poteſt eſſe minus ſpatium quam Angelus, qui eſt indiviſibilis. Ergo oportet quod pertranſeat æquale, quod eſt locus indiviſibilis, & punctualis. Infinita autem puncta ſunt inter quoslibet duos terminos motus. Si ergo neceſſe eſſet quod Angelus in ſuo motu pertranſiret medium, oporteret quod pertranſiret infinita; quod eſt impoſſibile.

Reſpondeo dicendum, quod Angelus, ſi vult, poteſt moveri de uno extremo ad aliud abſque hoc quod pertranſeat medium; & ſi vult, poteſt pertranſire omnia media. Cuius ratio eſt, quia corpus eſt in loco ſicut contentum ab eo; & ideo oportet quod in movendo ſequatur loci conditionem, ut ſcilicet pertranſeat media priuſqnam ad extrema loci perveniat. Sed cum Angelus ſit in loco per contactum virtutis, non ſubditur loco ut contentus ab eo, ſed magis continet locum, ſua virtute ſupereminens in loco: unde non habet neceſſe ut ſequatur in ſuo motu conditiones loci; ſed voluntati ſuæ ſubeſt quod applicet ſe per contactum virtutis huic loco & illi, & ſi vult abſque medio: ſicut etiam intellectus poteſt applicari intelligendo uni extremo, puta albo, & poſtea nigro indifferenter vel cogitando, vel non cogitando de mediis coloribus, quamvis corpns ſubiectum colori non poſſit moveri de albo in nigrum niſi per medium.

Ad primum ergo dicendnm, quod verbum Philoſophi, & eius probatio locum habet in motu continuo; ſed motus Angeli non oportet quod ſit continuus, ſed ipſa ſucceſſio applicationum prædictarum motus eius dicitur, ſicut & ſucceſſio cogitationum, vel affectionum dicitur motus ſpiritualis creaturæ, ſecundum Auguſtinum ſuper Geneſim ad litteram.

Ad ſecundnm dicendum, quod hoc non accidit per corruptionem Angeli, aut novam creationem, ſed quia eius virtus ſupereminet loco.

Ad illud veto quod in contrarium obiicitur, dicendnm, quod Angelus non eſt in loco per commenſurationem, ſed per applicationem ſuæ virtutis ad locum, quæ quidem poteſt eſſe indifferenter & ad locum diviſibilem, & indiviſibilem: unde poteſt continue moveri, ſicut aliquid in loco indiviſibili exiſtens continue intercipiendo ſpatium; ſecundum vero quod in loco indiviſibili eſt, non poteſt eius motus eſſe continuus, nec pertranſire omnia media.

QUAESTIO IV.

Deinde quærebatur de homine.

Et primo quantum ad bonum naturæ.

Secnndo quantum ad bonum gratiæ.

Tertio quantum ad bonum gloriæ.

Circa primum qnærebantur tria.

Primo de unione animæ ad corpus, utrum ſcilicet anima adveniente corpori corrumpantnr omnes formæ qnæ prius inerant & ſubſtantiales, & accidentales.

Secundo de poteſtate liberi arbitrii, utrum ſcilicet homo abſque gratia poſſit ſe ad gratiam præparare.

Tertio de dilectione natnrali, utrum ſcilicet homo in ſtatu innocenriæ dilexerit Denm plus quam omnia, & ſupra ſe ipſum.

ARTICULUS VI.

6.

Utrum formæ præcedentes corrumpantur per adventum animæ.

1. Part. quaſt. lxvi. *art.* 3. 4. & 6. *ad* 1. *quaſt.* cxviii. *art.* 2.

Ad primum ſic procedebatur. Videtur quod per adventum animæ non excludantur omnes formæ quæ prius inerant. Dicitur enim Geneſ. 11. 7. *Formavit Deus hominem de limo terræ, & inſpiravit in faciem eius ſpiraculum vitæ.* Fruſtra autem formaſſet corpus, ſi inſpirando animam, forma quam formando indiderat, excluderetur. Non ergo adveniente anima tolluntur omnes formæ præcedentes.

2. Præterea. Neceſſe eſt qnod anima ſit in corpore formato, & diſpoſito multis diſpoſitionibus. Si ergo adveniens anima omnes præcedentes formas, & diſpoſitiones amovet, ſequitur quod in inſtanti anima totum corpus formet; quod videtur eſſe ſolius Dei.

3. Præ-

Digitized by Google

3. Præterea. Anima non eſt niſi in corpore mixto. Sed mixtio elementorum non fit ſolum ſecundum materiam, ſed etiam ſecundum formas; alioquin eſſet corruptio. Ergo anima non excludit omnes formas in materia inventas.

4. Præterea. Anima eſt perfectio. Perfectionis autem non eſt corrumpere, ſed perficere. Non ergo adveniens corpori corrumpit formas præexiſtentes.

Sed contra. Omnis forma adveniens exiſtenti in actu, eſt forma accidentalis. Forma enim ſubſtantialis facit eſſe actu ſimpliciter. Sed ſi anima adveniens non deſtrueret præexiſtentes formas, ſed eis ſuperadderetur, ſequeretur quod adveniret exiſtenti in actu, quia quælibet forma, cum ſit actus, facit eſſe in actu. Ergo anima adveniens excludit formas præexiſtentes.

Reſpondeo dicendum, quod impoſſibile eſt in uno & eodem eſſe plures formas ſubſtantiales, & hoc ideo quia ab eodem habet res eſſe, & unitatem. Manifeſtum eſt autem quod res habet eſſe per formam, unde & per formam res habet unitatem: & propter hoc ubicumque eſt multitudo formarum, non eſt unum ſimpliciter, ſicut homo albus non eſt unum ſimpliciter, nec animal bipes eſſet unum ſimpliciter, ſi ab alio eſſet animal, & ab alio bipes, ut Philoſophus dicit. Sed ſciendum eſt, quod formæ ſubſtantiales ſe habent ad invicem ſicut numeri, ut dicitur in VIII. Metaph. (text. comm. x.) vel etiam ſicut figuræ, ut de partibus animæ dicit Philoſophus in II. de Anima (text. comm. xxxi.) Semper enim maior numerus, vel figura virtute continet in ſe minorem, ſicut quinarius quaternarium, & pentagonus tetragonum; & ſimiliter perfectior forma virtute continet in ſe imperfectiorem, ut maxime in animalibus patet. Anima enim intellectiva habet virtutem ut conferat corpori humano quidquid confert ſenſitiva in brutis, & ſimiliter ſenſitiva facit in animalibus quidquid nutritiva in plantis, & adhuc amplius. Fruſtra ergo eſſet in homine alia anima ſenſitiva præter intellectivam, ex quo anima intellectiva virtute continet ſenſitivam, & adhuc amplius, ſicut fruſtra adderetur quaternarius poſito quinario. Et eadem ratio eſt de omnibus formis ſubſtantialibus uſque ad materiam primam, ita quod non eſt in homine diverſas formas ſubſtantiales invenire, ſed ſolum ſecundum rationem; ſicut conſideramus eum ut viventem per animam nutritivam, & ut ſentientem per animam ſenſitivam, & ſic de aliis. Manifeſtum eſt autem quod ſemper adveniente forma perfecta tollitur forma imperfecta, ſicut etiam adveniente figura pentagoni, tollitur quadrati.

Unde dico, quod adveniente anima humana, tollitur forma ſubſtantialis quæ prius inerat; alioquin generatio eſſet ſine corruptione alterius, quod eſt impoſſibile. Formæ vero accidentales quæ prius inerant diſponentes ad animam, corrumpuntur quidem non per ſe, ſed per accidens ad corruptionem ſubiecti: unde manent eædem ſpecie, ſed non eædem numero; ſicut etiam contingit circa diſpoſitiones formarum elementarium, quæ primitus materiæ advenire apparent.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum Baſilium, ſpiraculum vitæ dicitur ibi gratia ſancti Spiritus; & ſic obiectio ceſſat. Si autem, ut Auguſtinus dicit, ſpiraculum vitæ ſit ipſa anima, non oportebit dicere, quod alia forma formatum ſit corpus hominis de limo terræ quam ipſo ſpiraculo vitæ divinitus inſpirato: non enim illa formatio tempore præceſſit inſpirationem. Niſi forte velimus dicere, illam formationem referri ad diſpoſitiones accidentales, puta figuram, & alia huiuſmodi, quæ quodam rationis ordine præintelliguntur in corpore ante animam intellectivam, ſicut materiales diſpoſitiones, quibus tamen præintelligitur ipſa anima intellectiva, non inquantum eſt intellectiva, ſed inquantum continet in ſe virtutem aliquam de imperfectioribus formis.

Ad ſecundum dicendum, quod anima cum advenit corpori, non facit eſſe corpus effective, ſed formaliter tantum. Effective autem facit corpus eſſe illud quod dat corpori formam ut perficiens, ut diſponens autem illud quod præoperatur ad formam, paulatim autem, & ordine quodam inducendo materiam ad propinquiorem formam, aut diſpoſitionem. Quanto enim propinquior fuerit forma, aut diſpoſitio, tanto minor eſt reſiſtentia ad introductionem formæ, & diſpoſitionis completæ: facilius enim fit ignis ex aere quam ex aqua, quamvis utraque forma immediate adſit materiæ.

Ad tertium dicendum, quod Avicenna poſuit formas elementorum actu remanere in mixto; quod non poteſt eſſe, quia formæ elementorum non poſſunt eſſe in una parte materiæ ſimul, & ſic oportet quod ſint in diverſis materiæ partibus, quæ di-

Digitized by Google

diſtinguuotur ſecundum dimenſivæ quantitatis diviſionem: & ſic oportebit quod vel plura corpora ſint ſimul, vel quod non ſit mixtio vera totius ad totum, ſed mixtio ad ſenſum, ſecundum minima iuxta ſe poſita. Averroes autem in III. Lib. de cælo (comm. lxviii.) dicit, quod formæ elementorum ſunt mediæ inter formas accidentales & ſubſtantiales, & quod recipiunt magis, & minus; & ſic formis elementorum remiſſis, & quodam modo ad medium redactis, quodammodo ſit mixtio. Sed hoc eſt minus poſſibile quam primum: nam forma ſubſtantialis eſt terminus quidam eſſe ſpecifici, unde in indiviſibili eſt ratio formæ, ſicut ratio numeri, & figuræ; nec eſt poſſibile ut intendatur, vel remittatur; ſed omnis additio, vel ſubtractio facit aliam ſpeciem.

Et ideo aliter dicendum ſecundum Philoſophum in I. de generatione, quod formæ miſcibilium non manent in mixto actu, ſed virtute, prout ſcilicet virtus formæ ſubſtantialis manet io qualitate elementari, licet remiſſa, & quaſi ad medium (*a*) redacta: qualitas enim elementaris agit in virtute formæ ſubſtantialis, alioquin actio quæ eſt per calorem ignis, non terminaretur ad formam ſubſtantialem.

Ad quartum dicendum, quod anima, cum ſit forma, eſt quidem perfectio quædam particularis, non autem univerſalis: & ideo ea adveniente ſic aliquid perficitur, ut tamen aliquid corrumpatur.

ARTICULUS VII.

7.

Utrum homo abſque gratia per ſolam naturalem arbitrii libertatem poſſit ſe ad gratiam præparare.

1. 2. *quæſt.* cix. *art.* 6. *&* *II. diſt.* v. *quæſt.* 11. *art.* 1. *& diſt.* xxviii. *art.* 4. *& de verit. quæſt.* xxiv. *art.* 15. 0.

AD ſecundum ſic procedebatur. Videtur quod homo abſque gratia per ſolam naturalem arbitrii libertatem poſſit ſe ad gratiam præparare. Quia, ut dicitur Prov. xvi. 1. *hominis eſt præparare animum*. Hoc autem dicitur eſſe alicuius quod eſt in eius poteſtate conſtitutum. Ergo in poteſtate hominis conſtitutum eſt quod poſſit ſe ad gratiam præparare: noo ergo indiget auxilio gratiæ.

2. Præterea. Anſelmus dicit in Lib. de caſu diaboli, quod non ideo aliquis caret gratia, quia Deus non vult dare, ſed quia ipſe non vult accipere. Si ergo vellet accipere, poſſet accipere: poteſt ergo, ſi vult, ſe ad gratiam præparare abſque exteriori auxilio.

3. Sed dicebat, quod homo indiget in hoc auxilio gratiæ quantum ad exterius movens. Sed contra. Homo poteſt moveri ad converſionem non ſolum ex bonis, ſed etiam ex peccatis; ſicut ſi aliquis videat aliquem enormiter peccantem, & ex horrore peccati ad Deum convertitur. Sed peccatum non eſt a Deo. Ergo abſque Dei operatione poteſt ſe homo ad gratiam præparare.

Sed contra. Per hoc ad gratiam præparamur, quod ad Deum convertimur. Sed ad hoc indigemus auxilio divinæ gratiæ: dicitur enim Thren. v. 21. *Converte nos Domine ad te, & convertemur*. Ergo homo indiget auxilio gratiæ divinæ ad hoc quod ſe ad gratiam præparet.

Præterea. Ad nihilum non poteſt homo ſe præparare niſi cogitando. Sed ad hoc ipſum iodiget homo auxilio gratiæ: dicitur enim II. Cor. iii. 5. (*b*) *Non ſufficientes ſumus cogitare aliquid a nobis quaſi ex nobis*. Ergo iodigemus auxilio divinæ gratiæ ad hoc quod nos ad gratiam præparemus.

Reſpondeo dicendum, quod in hac quæſtione cavendus eſt error Pelagii, qui poſuit quod per liberum arbitrium homo poterat adimplere legem, & vitam æternam mereri, nec indigebat auxilio divino, niſi quantum ad hoc quod ſciret quid facere deberet, ſecundum illud Pſal. cxlii. 9. *Doce me facere voluntatem tuam*. Sed quia hoc nimis parum videbatur, ut ſolam ſcientiam haberemus a Deo, caritatem autem, qua præcepta legis implentur, haberemus a nobis; ideo poſtmodum Pelagiani poſuerunt, quod initium boni operis eſt homini ex ſe ipſo, dum conſentit ſidei per liberum arbitrium, ſed conſummatio eſt homini a Deo. Præparatio autem ad initium boni operis pertinet. Unde ad errorem Pelagianum pertinet dicere, quod homo poſſit ſe ad gratiam præparare abſque auxilio divinæ gratiæ, & eſt contra Apoſtolum, qui dicit ad Phil. 1. 6. *Qui cœpit in vobis opus bonum, ipſe perficiet*.

Dicendum eſt ergo, quod homo indiget auxilio gratiæ non ſolum ad merendum, ſed etiam ad hoc quod ſe ad gratiam præ-

(a) *Al*, redacta qualitas elementaris &c. (b) Vulgata. *Non quod ſufficientes ſimus*.

paret, aliter tamen & aliter. Nam meretur homo per actum virtutis, cum non ſolum bonum agit, ſed bene, ad quod requiritur habitus, ut dicitur in II. Ethic. & ideo ad merendum requiritur habitualiter gratia; ſed ad hoc quod homo præparet ſe ad habitum conſequendum, non indiget alio habitu, quia ſic eſſet procedere in infinitum. Indiget autem divino auxilio non ſolum quantum ad exteriora moventia, prout ſcilicet ex divina providentia procurantur homini occaſiones ſalutis, puta prædicationes, exempla, & interdum ægritudines, & flagella; ſed etiam quantum ad interiorem motum, prout Deus cor hominis interius movet ad bonum, ſecundum illud Prov. XXI. 1. *Cor Regis in manu Dei: quocumque voluerit, vertet illud*. Et quod hoc neceſſarium ſit, probat Philoſophus in quodam cap. de bono fortunæ. Hoc enim agit voluntate; voluntatis autem principium eſt electio, & electionis conſilium. Si autem quæratur, qualiter conſiliari incipiat, non poteſt dici, quod ex conſilio conſiliari inceperit, quia ſic eſſet in infinitum procedere. Unde oportet aliquod exterius principium eſſe quod moveat mentem humanam ad conſiliandum de agendis. Hoc autem oportet eſſe aliquod melius humana mente. Non ergo eſt corpus cæleſte, quod eſt infra intellectualem virtutem, ſed Deus, ut Philoſophus ibidem concludit. Sicut ergo omuis motus inferiorum corporum, quæ non ſemper moventur, principium eſt motus cæli; ita omnium motuum interiorum mentium principium eſt a Deo movente. Sic ergo nullus poteſt ſe ad gratiam præparare, nec aliquid boni facere niſi per divinum auxilium.

Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod hominis eſt ſe ad gratiam præparare per liberum arbitrium, non excluditur neceſſitas auxilii divini; ſicut nec per hoc quod ignis eſt calefacere, excluditur neceſſitas cæleſtis motus.

Ad ſecundum dicendum, quod Deus movet omnia ſecundum modum eorum; & ideo divina motio a quibuſdam participatur cum neceſſitate, a natura autem rationali cum libertate, propter hoc quod virtus rationalis ſe habet ad oppoſita: & ideo ſic Deus movet mentem humanam ad bonum, quod tamen poteſt huic motioni reſiſtere; & ſic ex Deo eſt ut homo ſe ad gratiam præparet; ſed quod gratia careat, non habet cauſam a Deo, ſed ab homine, ſecundum illud Oſeæ XIII. 9. *Perditio tua ex te, Iſrael; tantummodo ex me auxilium tuum*.

Ad tertium dicendum, quod licet peccatum non ſit a Deo, tamen Deus peccatum quandoque ordinat ad hoc ut ſit alicui ſalutis occaſio.

ARTICULUS VIII.

8.

Utrum primus homo in ſtatu innocentiæ non dilexerit Deum ſuper omnia.

I. Part. quæſt. LX. *art.* 3. *&* 5.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod primus homo in ſtatu innocentiæ non dilexerit Deum ſuper omnia, & pluſquam ſe ipſum. Sic enim diligere Deum, meritorium eſt maxime. Sed primus homo in ſtatu illo non habuit unde poſſet proficere per meritum, ut dicitur in XXIV. diſt. II. Lib. Sent. Ergo primus homo in ſtatu illo non dilexit Deum pluſquam ſe ipſum, & ſuper omnia.

2. Præterea. Sic diligere Deum, eſt maxima præparatio mentis humanæ ad gratiam conſequendam. Primus autem homo in ſtatu illo ponitur gratiam non habuiſſe, ſed ſola naturalia. Ergo non dilexit Deum pluſquam ſe ipſum, & ſuper omnia.

3. Præterea. Natura in ſe recurva eſt, quia ſcilicet omnia quæ amat, retorquet ad ſe. Sed propter quod unumquodque tale, & illud magis. Ergo naturali dilectione plus diligebat ſe ipſum quam Deum: non ergo diligebat Deum ſuper omnia.

Sed contra. Si non diligebat Deum plus quam ſe ipſum, aut ergo minus ſe, aut æqualiter ſibi; & utroque modo ſequitur quod ſe ipſo homo frueretur, dum ſe non referret in Deum. Frui autem ſe ipſo inducit perverſitatem peccati, ut Auguſtinus dicit. Ergo primus homo in ſtatu innocentiæ iam erat perverſus per peccatum, quod eſt impoſſibile: ſequitur ergo ut diligeret Deum ſuper omnia.

Reſpondeo dicendum, quod ſi homo fuit factus in gratia, ut ex verbis Baſilii, & Auguſtini haberi poteſt, quæſtio iſta locum non habet. Manifeſtum eſt enim quod exiſtens in gratia, per caritatem diligit Deum ſupra ſe ipſum. Sed quia poſſibile fuit Deo ut hominem faceret in puris naturalibus, utile eſt conſiderare ad quantum

Digitized by Google

tum ſe dilectio naturalis extendere poſſit.

Dixerunt ergo quidam, quod homo, vel Angelus, in puris naturalibus exiſtens, diligit Deum pluſquam ſe ipſum naturali dilectione ſecundum amorem concupiſcentiæ, quia ſcilicet bono divino magis frui deſiderat tamquam maiori, & ſuaviori; ſed ſecundum amorem amicitiæ naturaliter homo plus diligit ſe ipſum quam Deum. Eſt enim amor concupiſcentiæ quo dicimur amare illud quo volumus uti, vel frui, ſicut vinum, vel aliquod huiuſmodi; amor autem amicitiæ eſt quo dicimur amare amicum, cui volumus bonum. Sed iſta poſitio ſtare non poteſt. Dilectio enim naturalis eſt quædam naturalis inclinatio indita naturæ a Deo: nihil autem naturale eſt perverſum. Impoſſibile eſt ergo quod aliqua naturalis inclinatio, vel dilectio ſit perverſa: perverſa autem dilectio eſt ut aliquis dilectione amicitiæ diligat plus ſe quam Deum. Non poteſt ergo talis dilectio eſſe naturalis.

Dicendum eſt ergo, quod diligere Deum ſuper omnia plus quam ſe ipſum, eſt naturale non ſolum Angelo, & homini, ſed etiam cuilibet creaturæ, ſecundum quod poteſt amare aut ſenſibiliter, aut naturaliter. Inclinationes enim naturales maxime cognoſci poſſunt in his quæ naturaliter aguntur abſque rationis deliberatione: ſic enim agit unumquodque in natura, ſicut aptum natum eſt agi. Videmus autem quod unaquæque pars naturali quadam inclinatione operatur ad bonum totius, etiam cum periculo, aut detrimento proprio; ut patet cum aliquis manum exponit gladio ad defenſionem capitis, ex quo dependet ſalus totius corporis. Unde naturale eſt ut quælibet pars ſuo modo plus amet totum quam ſe ipſam. Unde & ſecundum hanc naturalem inclinationem, & ſecundum politicam virtutem bonus civis mortis periculo ſe exponit pro bono communi. Manifeſtum eſt autem quod Deus eſt bonum commune totius univerſi, & omnium partium eius: unde quælibet creatura ſuo modo naturaliter plus amat Deum quam ſe ipſam: inſenſibilia quidem naturaliter, bruta vero animalia ſenſitive, creatura vero rationalis per intellectualem amorem, quæ dilectio dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod diligere Deum prout eſt principium totius eſſe, ad naturalem dilectionem pertinet; ſed diligere Deum prout eſt obiectum beatitudinis, eſt gratuitæ dilectionis, in qua meritum conſiſtit. Nec tamen neceſſarium eſt ut in hoc ſuſtineamus ſententiam Magiſtri dicentis, quod homo in primo ſtatu non habuit gratiam per quam mereri poſſet.

Ad ſecundum dicendum, quod naturali dilectione qua Deus ſuper omnia naturaliter diligitur, poteſt aliquis magis & minus uti; & quando in ſummo fuerit, tunc eſt ſumma præparatio ad gratiam habendam.

Ad tertium dicendum, quod inclinatio rei naturalis eſt ad duo, ſcilicet ad moveri, & ad agere. Illa autem inclinatio naturæ quæ eſt ad moveri, in ſe ipſa recurva eſt, ſicut ignis movetur ſurſum propter ſui conſervationem; ſed illa inclinatio naturæ quæ eſt ad agere, non eſt recurva in ſe ipſa, non enim ignis agit ad generandum ignem propter ſe ipſum, ſed propter bonum generati, quod eſt forma eius, & ulterius propter bonum commune, quod eſt conſervatio ſpeciei. Unde patet quod non univerſaliter verum eſt quod omnis dilectio naturalis ſit in ſe recurva.

QUAESTIO V.

Deinde quærebatur de his quæ pertinent ad bonum gratiæ.

Et primo de his quæ pertinent ad ipſum bonum gratiæ.

Secundo de his quæ pertinent ad malum culpæ, quod ei opponitur.

Circa bonum gratiæ quærebatur

Primo quidem de eo quod pertinet ad omnes.

Secundo de eo quod pertinet ad clericos.

Tertio de eo quod pertinet ad religioſos.

Circa ea vero quæ ad omnes pertinent, quærebatur de duabus partibus pœnitentiæ.

Primo de contritione, utrum ſcilicet contritus teneatur velle magis eſſe in inferno quam peccare.

Secundo de confeſſione.

Digitized by Google

ARTICULUS IX.

9.

Utrum contritus debeat magis velle eſſe in inferno quam peccare.

IV. Sent. diſt. XV. *quaeſt.* II. *art.* 3. *quaeſt.* 3. *ad* 3.

AD primum ſic procedebatur. Videtur quod contritus non debeat magis velle eſſe io ioſerno qoam peccare. Pœna enim inferoi eſt æterna, & irremediabilis. De peccato autem poteſt liberari per pœoitentiam. Ergo magis debet velle peccare quam in inferno eſſe.

2. Præterea. Pœoa inferni includit culpam: una enim de pœnis inferni eſt vermis, ideſt cooſcientiæ remorſus de culpa. Culpa autem ooo includit pœoam inferni. Ergo magis eſt eligeoda culpa quam pœna inferni.

Sed contra eſt quod Aoſelmus dicit in Lib. de ſimilitudinibus, quod aliquis debet magis eligere eſſe in inferno ſine culpa quam in paradiſo cum culpa: quia innocens in inferno non ſeotiret pœnam, & peccator in paradiſo non gauderet de gloria.

Reſpondeo dicendum, quod contritus tenetur in generali velle pati magis quamcumque pœnam quam peccare, & hoc ideo quia cootritio non poteſt eſſe ſioe caritate, per quam omnia dimittuntur peccata. Ex caritate enim plus homo diligit Deum quam ſe ipſum: peccare autem eſt facere contra Deum; puniri autem eſt aliquid pati contra ſe ipſum: unde caritas hoc requirit ut quamlibet pœnam homo contritus præeligat culpæ. Sed in ſpeciali deſcendere ad hanc pœnam, vel ad illam non teoetur; quinimo ſtulte faceret, ſi quis ſe ipſum, vel alium ſollicitaret ſuper huiuſmodi particularibus pœnis. Manifeſtum eſt enim quod ſicut delectabilia plus movent io particulari conſiderata quam in communi, ita terribilia plus terrent, ſi io particulari cooſiderentur, & aliqui ſunt qui mioori tentatione non cadunt, qui forte maiori caderent; ſicut aliquis audiens adulterium, non incitatur ad libidinem; ſed ſi per conſiderationem deſcendit ad ſingulas illecebras, magis movetur. Et ſimiliter aliquis non refugeret pati mortem pro Chriſto; ſed ſi deſcenderet ad conſiderandum ſingulas pœnas, magis retraheretur: & ideo deſceodere io talibus ad ſingula, eſt inducere hominem in tentationem, & præbere occaſiooem peccandi.

Ad primum ergo dicendum, quod culpa etiam mortalis de ſe perpetua eſt, ſed ex ſola Dei miſericordia remedium habet. Præterea plus præponderat booom divinum, contra quod agit culpa, bono naturæ creatæ, cui opponitur pœna, quam perpetuitas pœoæ temporalitati culpæ.

Ad ſecundum dicendum, quod remorſus conſcientiæ oon eſt culpa, ſed cooſequens ad culpam, & poſſet eſſe ſine culpa, ut io eo qui habet cooſcieotiam errantem de præterito commiſſo; ſicut ſi aliquis credit aliquid a ſe prius commiſſum eſſe illicitum, quod tamen licitum erat, & ipſe dum faceret, licitum reputabat.

QUAESTIO VI.

DEinde circa confeſſiooem quærebantur tria.

Primo, utrum ſufficiat quod aliquis ſcripto cooſiteatur, an oportet quod confiteatur verbo.

Secuodo, ao aliquis teneatur ſtatim cooſiteri habita opportunitate, vel poſſit expectare uſque ad quadrageſimam.

Tertio, utrum presbyter parochialis debeat credere ſuo parochiano dicenti ſe alteri cooſeſſum, & dare ei Euchariſtiam, vel non.

ARTICULUS X.

10.

Utrum ſufficiat confiteri ſcripto.

IV. diſt. XVII. *quaeſt.* III. *art.* 4. *quaeſt.* 3. o.

AD primom ſic procedebatur. Videtur quod ſufficiat, ſi aliquis confiteatur ſcripto. Confeſſio enim requiritur ad manifeſtationem peccati. Sed peccatum manifeſtari poteſt ſcripto ſicut & verbo. Ergo ſufficit, ſi confiteatur ſcripto.

Sed contra eſt quod dicitur Rom. x. 10. *Ore confeſſio fit ad ſalutem.*

Reſpondeo dicendum, quod confeſſio eſt quoddam ſacramentale. Sicut enim in baptiſmo requiritur aliquid ex parte miniſtri, ſcilicet ut abluat, & proferat, & aliquid ex parte ſuſcipientis ſacramentum,

Digitized by Google

tum, ut ſcilicet intendat, & abluatur; ita in ſacramento pœnitentiæ ex parte ſacerdotis requiritur quod abſolvat ſub aliqua forma verborum, ex parte vero pœnitentis requiritur quod ſe clavibus Eccleſiæ ſubiiciat, peccata ſua per confeſſionem manifeſtans. De neceſſitate ergo ſacramenti eſt quod ſua peccata manifeſtet, & contra hoc nullus diſpenſare poſſet, ſicut nec contra baptiſmum; ſed quod fiat manifeſtatio verbo, non eſt de neceſſitate ſacramenti: alioquin nulla neceſſitate poſſet aliter aliquis effectum huius ſacramenti percipere, niſi ore confitendo, quod patet eſſe falſum. Nam mutis, vel quibuſcumque qui verbo confiteri non poſſunt, ſufficit ſcripto, vel nutibus confiteri. Nulla autem neceſſitate poteſt aliquis baptizari niſi aqua, propter hoc quod aqua eſt de neceſſitate ſacramenti. Sed ex inſtitutione Eccleſiæ tenetur homo qui poteſt, ut verbo confiteatur, non ſolum propter hoc ut ore confitens confitendo magis erubeſcat, ut qui ore peccat, ore purgetur; ſed etiam ſemper in omnibus ſacramentis accipitur id cuius eſt communior uſus, ſicut in ſacramentali ablutione baptiſmi accipitur aqua, qua homines communius utuntur ad abluendum, & in euchariſtia panis, qui eſt communior cibus: unde & in manifeſtatione peccatorum convenit uti verbis, quibus homines communius, & expreſſius ſuos conceptus ſignificare conſueverunt.

Et attendendum eſt, quod in hoc ſacramento non imprimitur character, ſed ſolum confertur gratia ad remiſſionem peccati, quam remiſſionem nullus conſequitur peccando. Peccat autem qui ordinationem Eccleſiæ prætermittit: unde in baptiſmo qui ſervat ea quæ ſunt de neceſſitate ſacramenti, prætermittens ſtatuta Eccleſiæ, conſequitur characterem ſacramenti, ſed non ſacramenti effectum; hic autem nihil conſequitur.

Rationes autem quæ ad utramque partem inducuntur, non multum cogunt: nam neque manifeſtatio ita expreſſe poteſt fieri ſcripto, ſicut verbo; neque quod dicitur, *Ore confeſſio fit ad ſalutem*, intelligitur de confeſſione peccatorum, ſed de confeſſione fidei.

ARTICULUS XI.

11.

Utrum confeſſio differri poſſit uſque ad quadrageſimam.

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod aliquis poſſit differre confeſſionem uſque ad quadrageſimam. Quicumque enim ſervat præceptum Eccleſiæ, non delinquit. Sed Eccleſia ſtatuit quod ſemel in anno homines propria peccata confiteantur. Ergo ſi aliquis expectat uſque ad terminum ab Eccleſia conſtitutum, non peccat.

2. Præterea. Baptiſmus eſt ſacramentum neceſſitatis, ſicut & pœnitentia. Sed catechumenus non peccat, ſi differat baptiſmum uſque ad ſabbatum ſanctum. Ergo pari ratione nec contritus peccat, ſi differat confeſſionem uſque ad quadrageſimam.

3. Præterea. Maioris neceſſitatis eſt contritio quam confeſſio. Sed confeſſio ſine contritione non valet ad ſalutem; contritio autem ſine confeſſione poteſt in aliquo caſu valere. Sed ille qui eſt in peccato, non tenetur ſtatim conteri contritione, quæ delet peccatum; alioquin peccator per ſingula momenta peccaret. Ergo nec contritus tenetur ſtatim confiteri, ita quod peccet, ſi ſecus agat.

Sed contra. Magis eſt ſubveniendum morbo ſpirituali quam morbo corporali. Sed aliquis ſubiectus morbo corporali, periculo ſe committeret, niſi remedium medicinæ quæreret quam cito poſſet, & ex negligentia peccaret. Multo ergo magis peccat qui differt remedium confeſſionis adhibere contra ſpiritualem morbum peccati.

Reſpondeo dicendum, quod laudabile eſt quod peccator quam citius commode poteſt, peccatum ſuum confiteatur, quia per ſacramentum pœnitentiæ confertur gratia, quæ hominem reddit magis firmum ad reſiſtendum peccato. Quidam autem dixerunt, quod tenetur confiteri quam cito opportunitas confitendi ſe obtulerit; ita quod ſi differat, peccat. Sed hoc eſt contra rationem præcepti affirmativi, quod licet obliget ſemper, non tamen obligat ad ſemper, ſed pro loco, & tempore. Tempus autem implendi præceptum de confeſſione videtur quando imminet aliquis caſus in quo neceſſe eſt homini quod ſit confeſſus, puta ſi immineat ei mor-

mortis articulus, vel neceſſitas accipiendi Euchariſtiam, aut ſacrum Ordinem, vel aliquid huiuſmodi, ad quod oportet hominem per confeſſionem purgatum præparari: unde ſi aliquid horum immineat, & aliquis confiteri prætermittat, peccat, dummodo debita opportunitas adſit. Et quia ex præcepto Eccleſiæ omnes fideles tenentur ſaltem ſemel in anno, in feſto Paſchæ præcipue, ſacramenti communionem accipere, ideo Eccleſia ordinavit ut ſemel in anno, quando imminet tempus accipiendi Euchariſtiam, omnes fideles confiteantur. Dico ergo, quod differre confeſſionem uſque ad hoc tempus, per ſe loquendo, licitum eſt; ſed per accidens poteſt fieri illicitum, puta ſi immineat aliquis articulus in quo confeſſio requiratur, vel ſi aliquis propter contemptum confeſſionem differat: & ſimiliter per accidens poſſet eſſe talis dilatio meritoria, ſi ad hoc differret, ut prudentiori confiteretur, vel devotius propter ſacrum tempus.

Primas ergo rationes concedimus.

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod morbus corporalis, niſi per medicinæ remedium extinguatur, ſemper invaleſcit in peius, niſi forte etiam virtute naturæ fuerit extinctus; morbus autem peccati extinguitur per contritionem: unde non eſt ſimile.

ARTICULUS XII.

12.

Utrum ſacerdos parochialis teneatur credere ſuo ſubdito dicenti ſe alteri eſſe confeſſum.

IV. diſt. XVII. *quaſt.* III. *art.* 3. *quaſt.* 5. *ad* 2. *&* 4.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod ſacerdos parochialis non debeat credere ſuo ſubdito dicenti ſe alteri eſſe confeſſum, ut propter hoc ei Euchariſtiam det. Frequenter enim ſola confeſſione aliqui conteruntur, qui prius contriti non fuerunt. Sed ſacerdos debet ſubditum ſuum, quantum poteſt, ad bonum inducere. Ergo videtur quod omnino ab eo expetere debeat quod ſibi confiteatur.

2. Præterea. Proverb. XXVII. 23. dicitur paſtori Eccleſiæ: *Diligenter agnoſce vultum pecoris tui*. Sed hoc nullo modo melius poteſt quam per confeſſionem. Ergo debet ab eo exigere quod ſibi confiteatur.

Sed contra. Si ſibi confiteretur, poſſet dicere quæ vellet, & crederetur ei. Ergo etiam hoc ſibi debet credi, quod ſit confeſſus.

Reſpondeo dicendum, quod in foro iudiciali creditur homini contra ſe, ſed non pro ſe; in foro autem pœnitentiæ creditur homini pro ſe, & contra ſe. Eſt ergo diſtinguendum, quod dupliciter ſit impedimentum quo aliquis a perceptione Euchariſtiæ impediatur. Si enim ſit impedimentum ad forum iudiciale pertinens, puta excommunicatio, non tenetur ſacerdos ſuo ſubdito credere, quem excommunicatum novit, niſi ſibi de abſolutione conſtet. Si autem ſit impedimentum quod ad forum pœnitentiæ pertineat, ſcilicet peccatum, tenetur ei credere, & iniuſte agit, ſi deneget Euchariſtiam ei qui perhibet ſe confeſſum, & abſolutum ab eo qui abſolvere potuit vel auctoritate apoſtolica, vel auctoritate Epiſcopi.

Ad primum ergo dicendum, quod illud bonum quod in confeſſione homines conſequuntur, iam conſecutus eſt ille qui confeſſum ſe dicit, ſi verum dicit; ſi autem falſum dicit, pari ratione poſſet falſum dicere confitendo. Nec poteſt aliquis alicuius hominis auctoritate compelli ad confitendum peccatum quod alteri confeſſus eſt qui abſolvere potuit: quia, ſicut iam dictum eſt, confeſſio peccatorum quoddam ſacramentale eſt, divino imperio ſubiacens, non humano.

Ad ſecundum dicendum, quod ſpiritualis paſtor vultum pecoris ſui debet diligenter agnoſcere, conſiderando exterius vitam eius; ſed per modum confeſſionis non poteſt diligentius ſcrutari, ſed oportet quod credat ea quæ ſibi a ſuo ſubdito dicuntur.

QUAESTIO VII.

Deinde quærebantur duo de his quæ pertinent ad clericos.

Primo de officio Eccleſiæ, utrum ille qui eſt præbendatus in duabus Eccleſiis, in die quo diverſum officium ſit in utraque Eccleſia, debeat utrumque officium dicere.

Secundo de ſtudio Theologiæ, utrum aliquis teneatur dimittere ſtudium Theologiæ, etiam ſi ſit aptus ad alios docendum,

Digitized by Google

dum, ad hoc quod intendat ſaluti animarum.

ARTICULUS XIII.

13.

Utrum habens duas Eccleſias, teneatur utriuſque officium dicere.

Artic. 67. & 129. c.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod aliquis in tali caſu debeat utrumque officium dicere. Onus enim debet reſpondere emolumento. Ille ergo qui habet emolumentum præbendæ in duabus Eccleſiis, debet onus ſufferre utriuſque, ut ſcilicet utriuſque Eccleſiæ officium dicat.

2. Præterea. Iuſtum eſſe videtur ut ſi habet maius emolumentum ab una Eccleſia, in qua forte cantatur prolixius officium, quod etiam maius onus ſubeat prolixius officium dicendo. Non ergo ad eum pertinet electio, ſed vel debet utrumque dicere, vel debet dicere officium Eccleſiæ in qua habet pinguius beneficium.

Sed in contrarium inducebatur conſuetudo.

Reſpondeo dicendum, quod ſuppoſito quod aliquis licite ſit præbendatus in duabus Eccleſiis, ſcilicet ex diſpenſatione, conſiderandum eſt, quod ille qui in aliqua Eccleſia præbendam accepit, duobus obligatur; ſcilicet Deo, ut ei debitas laudes exſolvat pro eius beneficiis; & Eccleſiæ, de qua accipit ſumptus. Ea vero quæ ad Eccleſiam pertinent, ſubiacent diſpenſationi prælatorum Eccleſiæ; & ideo hoc debitum quod debet Eccleſiæ, debet exſolvere ſecundum quod ſtatutum eſt, vel per ſe ipſum, ſi ſit præbenda quæ requirat reſidentiam, vel per vicarium, ſi hoc ſufficiat ſecundum Eccleſiæ ſtatutum, ac conſuetudinem. Sed debitum quod debet Deo, per ſe ipſum debet exſolvere. Non refert autem quantum ad Deum, quibus pſalmis, & hymnis Deum laudet, utputa, utrum dicat in veſperis, *Dixit Dominus*, vel, *Laudate pueri Dominum*, niſi quantum ad hoc quod homo debet ſequi maiorum traditiones. Et quia laudes Deo debet quaſi unus homo, ſufficit quod ſemel officium dicat ſecundum conſuetudinem alicuius Eccleſiarum quarum eſt clericus. Sed de electione officii rationabiliter videtur quod debeat dicere officium illius Eccleſiæ in qua maiorem gradum habet, puta ſi in una ſit decanus, & in alia ſimplex canonicus, debet dicere officium Eccleſiæ in qua eſt decanus. Quod ſi in utraque Eccleſia fuerit ſimplex canonicus, debet dicere officium dignioris Eccleſiæ, quamvis forte in minori Eccleſia habeat opulentiorem præbendam, quia temporalia nullius momenti ſunt ſpiritualibus comparata. Si vero ambæ Eccleſiæ ſunt æqualis dignitatis, poteſt eligere quodcumque officium magis voluerit, ſi fuerit ab utraque Eccleſia abſens; ſi autem fuerit in aliqua earum præſens, debet ſe conformare illis cum quibus converſatur.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS XIV.

14.

Utrum vacans ſaluti animarum peccet, ſi circa ſtudium tempus occupat.

2. 2. quæſt. clxxxii. o. præcipue art. 2. & IV. diſt. xv. quæſt. 1. art. 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod aliquis qui poteſt ſaluti animarum curam impendere, peccet, ſi circa ſtudium tempus occupat. Dicitur enim ad Galat. ult. 10. *Dum tempus habemus, operemur bonum*: nulla etiam eſt gravior iactura quam temporis. Non debet ergo aliquis totum tempus in ſtudio expendere, differens ſaluti animarum curam impendere.

2. Præterea. Perfecti tenentur ad id quod melius eſt. Sed religioſi ſunt perfecti. Ergo maxime religioſi debent dimittere ſtudium, ut ſaluti animarum inſiſtant.

3. Præterea. Peius eſt errare in via morum quam in via pedum. Sed prælatus tenetur revocare ſuum ſubditum, ſi videat eum errare in via pedum. Ergo multo magis tenetur eum revocare ab errore qui eſt in via morum. Eſt autem error, ſi homo prætermittat quod melius eſt. Ergo prælatus debet ſubditum cogere ut ſaluti animarum intendat, ſtudio prætermiſſo.

In contrarium inducebatur conſuetudo pro ratione.

Reſpondeo dicendum, quod aliqua duo poſſunt comparari ad invicem & ſimpli-

ci-

Digitized by Google

citer, & ſecundum aliquem caſum. Nihil enim prohibet, id quod eſt melius ſimpliciter, in aliquo caſu eſſe minus eligendum; ſicut philoſophari eſt ſimpliciter melius quam ditari, ſed in tempore neceſſitatis ditari eſt magis eligendum; & aliqua pretioſa margarita eſt carior uno pane, & tamen in aliquo caſu famis, panis præeligeretur, ſecundum illud Thren. I. II. *Dederunt pretioſa quaque pro cibo ad refocillandas animas.*

Eſt autem conſiderandum, quod in quolibet artificio ſimpliciter melior eſt qui diſponit de artificio, & dicitur architector, quam aliquis manualis qui opera exequitur ſecundum quod ei ab alio diſponitur: unde & ædificiis conſtruendis maiori mercede conducitur qui diſponit de ædificio, licet nihil manibus operetur, quam manuales artifices, qui dolant ligna, & incidunt lapides. In ædificio autem ſpirituali ſunt quaſi manuales operarii, qui particulariter inſiſtunt curæ animarum, puta ſacramenta miniſtrando, vel aliquod huiuſmodi particulariter agendo; ſed quaſi principales artifices ſunt Epiſcopi, qui imperant, & diſponunt qualiter prædicti ſuum officium exequi debeant, propter quod & Epiſcopi, ideſt (*a*) ſuperintendentes, dicuntur: & ſimpliciter Theologiæ doctores ſunt quaſi principales artifices, qui inquirunt, & docent qualiter alii debeant ſalutem animarum procurare. Simpliciter ergo melius eſt docere ſacram doctrinam, & magis meritorium, ſi bona intentione agatur, quam impendere particularem curam ſaluti huius & illius: unde Apoſtolus de ſe dicit I. ad Corinth. I. 17. *Non enim miſit me Chriſtus baptizare, ſed evangelizare;* quamvis baptizare ſit opus maxime conferens ſaluti animarum: & II. ad Timoth. II. 2. (*b*) idem Apoſtolus: *Commenda fidelibus hominibus, qui idonei erunt & alios docere.* Ipſa etiam ratio demonſtrat quod melius eſt erudire de pertinentibus ad ſalutem eos qui & in ſe, & in aliis proficere poſſunt, quam ſimplices qui in ſe tantum proficere poſſunt. In aliquo tamen caſu neceſſitate imminente deberent & Epiſcopi, & doctores, intermiſſo proprio officio, particulariter intendere ſaluti animarum.

Ad primum ergo dicendum, quod nullam iacturam temporis patitur qui quod eſt melius operatur docendo ſacram doctrinam, vel qui ad hoc per ſtudium ſe diſponit.

Ad ſecundum dicendum, quod perfectus dicitur aliquis dupliciter: uno modo quia habet perfectionem; alio modo quia habet ſtatum perfectionis. Perfectio autem hominis in caritate conſiſtit, quæ hominem Deo coniungit: unde quantum ad dilectionem Dei dicitur Gen. XVII. I. *Ambula coram me, & eſto perfectus;* quantum vero ad dilectionem proximi, poſtquam Dominus dixerat, *Diligite inimicos veſtros*, concludit Matth. V. 48. *Eſtote ergo perfecti*. Statum autem perfectionis habere dicuntur qui ſolemniter obligantur ad aliquid perfectioni annexum. Eſt autem aliquid annexum perfectioni caritatis dupliciter. Uno modo ſicut præambulum, & præparatorium ad perfectionem, ut paupertas, caſtitas, & huiuſmodi, quibus homo retrahitur a curis ſæcularium rerum, ut liberius vacet his quæ Dei ſunt: unde huiuſmodi magis ſunt quædam perfectionis inſtrumenta: propter quod Hieronymus exponens illud verbum Petri dicentis (Matth. XIX. 27.) *Ecce nos reliquimus omnia, & ſecuti ſumus te*, dicit, quod „ non ſufficit Petro dicere, *Ecce nos reliquimus omnia;* ſed addidit quod perfectum eſt, *Et ſecuti ſumus te.* “ Quicumque ergo vel voluntariam paupertatem, vel caſtitatem ſervant, habent quidem præparatorium perfectionis, ſed non dicuntur habere ſtatum perfectionis, niſi qui ſe ex ſolemni profeſſione ad huiuſmodi obligant. Aliquid enim ſolemne, & perpetuum dicitur habere ſtatum, ſicut patet in ſtatu libertatis, vel matrimonii, & ſimilium. Alio vero modo aliquid eſt annexum perfectioni caritatis ut effectus, ut ſcilicet aliquis curam animarum ſuſcipiat: eſt enim perfectæ caritatis ut aliquis propter Dei amorem prætermittat dulcedinem contemplativæ vitæ, quam magis amaret, & accipiat activæ vitæ occupationes ad procurandum proximorum ſalutem. Quicumque ergo hoc modo ſaluti proximorum intendit, habet quidem aliquem perfectionis effectum, ſed non habet perfectionis ſtatum niſi Epiſcopus, qui cum quadam ſolemni conſecratione ſuſcipit animarum curam. Archidiaconi vero, & parochiales presbyteri magis ha-

(a) *Al.* ſuperintendentes domini, & ſimpliciter Theologiæ doctores &c. (b) *Al.* idem Apoſtolus commendat fidelibus hominibus &c. *Textus Vulgatæ*: Et quæ audiſti a me per multos teſtes, hæc commenda fidelibus hominibus &c.

habent commiſſa quædam officia quam quod per hoc in aliquo perfectionis ſtatu ponantur. Soli ergo religioſi, & Epiſcopi dicuntur perfecti, quaſi ſtatum perfectionis habentes: unde religioſi fiunt Epiſcopi, ſed non archidiaconi, vel plebani. Cum ergo dicitur, quod perfecti tenentur ad id quod melius eſt, verum eſt, ſi intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter perfectionem caritatis. Huiuſmodi enim obligantur ex lege interiori, quæ inclinando obligat: unde ad hoc obligantur ſecundum menſuram ſuæ perfectionis, quod implent. Si autem intelligatur de his qui dicuntur perfecti propter ſtatum, ſicut Epiſcopi, & religioſi, non eſt verum. Non enim tenentur Epiſcopi niſi ad ea ad quæ ſe extendit cura recepti regiminis; & religioſi non tenentur niſi ad ea ad quæ obligantur ex voto ſuæ profeſſionis: alioquin eſſet obligatio ad infinitum, cum tamen natura, & ars, & omnis lex certos terminos habeant. Dato tamen quod perfecti ſemper tenentur ad id quod melius eſt, non eſſet ad propoſitum, ſicut ex ſupradictis apparet.

Ad tertium dicendum, quod licet prælatus teneatur ſubditum ſuum revocare ab omni malo, non tamen tenetur eum inducere ad omne melius. Hæc etiam ratio in propoſito locum non habet, ſicut nec aliæ &c.

QUAESTIO VIII.

Deinde quærebantur duo de his quæ pertinent ad religioſos.

Primo, utrum religioſus teneatur obedire ſuo prælato, ut revelet ſibi aliquod ſecretum quod fidei ſuæ eſt commiſſum.

Secundo, utrum teneatur ſibi obedire, ut revelet occultam culpam fratris quam novit.

ARTICULUS XV.

15.

Utrum religioſus teneatur revelare prælato præcipienti ſecretum ſuæ fidei commiſſum.

2. 2. *quæſt.* lxviii. *art.* 1. *ad* 2. & *quæſt.* lxx. *art.* 1. *ad* 2.

Circa primum ſic proceditur. Videtur quod religioſus teneatur aliquod ſecretum fidei ſuæ commiſſum revelare prælato præcipienti. Ad obediendum enim prælato obligavit ſe religioſus profeſſione ſolemni; ad tenendum autem ſecretum obligavit ſe ſimplici promiſſione. Ergo magis debet obedire prælato quam ſervare ſecretum.

Sed contra eſt quod Bernardus dicit: *Id quod eſt inſtitutum propter caritatem, non militat contra caritatem*. Sed profeſſio obedientiæ, quam religioſus facit prælato, inſtituta eſt propter caritatem. Ergo non militat contra caritatem, qua quilibet tenetur ſervare fidem proximo.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Bernardus dicit in Lib. de diſpenſatione & præcepto, ſufficiens obedientia eſt ut religioſus obediat ſuo prælato de his quæ ad regulam pertinent vel directe, ſicut ea quæ ſunt ſcripta in regula, vel indirecte, ſicut ea quæ ad hæc reduci poſſunt, ſicut miniſteria exhibenda fratribus, & pœnæ pro culpis inflictæ, & huiuſmodi. Perfecta autem obedientia eſt ut ſimpliciter in omnibus obediat quæ non ſunt contra regulam, vel contra Deum. Sed quod aliquis obediat prælato in his quæ ſunt contra Deum, vel contra regulam, eſt obedientia incauta, & illicita.

Eſt ergo conſiderandum in propoſito, utrum ſit licitum religioſo ſecretum fidei ſuæ commiſſum revelare. Circa quod diſtinguendum eſt de ſecreto. Eſt enim aliquod ſecretum quod illicitum eſt celare, ſicut quod in periculum vergit aliorum, quibus aliquis cavere tenetur: unde & in iuramento fidelitatis continetur quod huiuſmodi ſervi ſecreta debeant dominis revelare. Ad præceptum ergo prælati tenetur religioſus tale ſecretum pandere, etiam ſi promiſit ſe non revelare, dicente Iſidoro: *In malis promiſſis reſcinde fidem*: niſi forte in confeſſione audierit, quia tunc nullo modo eſſet revelandum. Eſt autem aliud ſecretum quod de ſe celari poteſt ſine peccato, & tale ſecretum religioſus nullo modo prælato præcipienti pandere debet, ſi ſit fidei ſuæ commiſſum: peccaret enim frangendo fidem commiſſo.

Ad primum ergo dicendum, quod ſolemnior eſt obligatio ad ſervandum ea quæ ſunt fidei, & caritatis, quæ eſt ex lege naturali, & ex promiſſione in baptiſmo facta, quam ea quæ ſunt ex profeſſione religionis.

Digitized by Google

ARTICULUS XVI.

16.

Utrum ſubditus debeat prælato præcipienti revelare culpam occultam alterius fratris.

Art. 81. o. *&* 2. 2. *quaſt.* XXXII. *art.* 7. *ad* 5. *quaſt.* lxx. *art.* 1. *c.* *&* *ad* 1.

CIrca ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſubditus debeat prælato præcipienti revelare culpam occultam alterius fratris. Quia, ut Hieronymus dicit, non debet occultari culpa unius in præiudicium multorum. Sed præſumendum eſt quod prælatus culpam unius cognoſcere velit propter multitudinis bonum. Ergo prælato præcipienti debet culpa alterius revelari.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit, quod etſi aliquando propter obedientiam debemus aliqua bona dimittere, nullo tamen modo propter obedientiam debemus aliquod malum perpetrare. Sed malum eſſe videtur culpam occultam detegendo alium infamare. Ergo hoc propter obedientiam fieri non debet.

Reſpondeo dicendum, quod religioſus prælatus in capitulo præeſt ſicut iudex eccleſiaſticus in foro iudiciali: unde ad ea poteſt ex præcepto ſubditos obligare ut ei pandantur propter quæ poteſt iudex eccleſiaſticus in foro iudiciali iuramentum exigere.

Eſt ergo ſciendum, quod in criminibus triplex eſt modus procedendi: unus per denuntiationem, alius per inquiſitionem, alius per accuſationem. In via ergo denuntiationis intenditur correctio delinquentis; & ideo ſecundum præceptum Domini Matth. XVIII. debet præcedere fraterna correctio, ut ſcilicet corripias eum inter te & ipſum ſolum; quod ſi non audierit, coram duobus, vel tribus teſtibus; & ultimo dicatur Eccleſiæ. Caritatis enim eſt ut aliquis parcat fratri quantum poteſt: unde prius debet niti ut corrigat conſcientiam fratris ſervata fama, ſolitarie admonendo, & poſtmodum coram duobus vel tribus, tandem negligenda eſt fama, ut emendetur conſcientia, & dicendum eſt Eccleſiæ: in quo etiam proceſſu conſulitur conſcientiæ. Nam peccator ſi a principio videret ſe publicatum, amitteret verecundiam, & obſtinatior fieret ad peccandum. In inquiſitione vero debet præcedere infamia. In accuſatione vero debet præcedere inſcriptio, per quam ipſe obligat ſe ad talionem. In inquiſitione autem, & accuſatione intenditur pœna peccantis propter multitudinis bonum. Si ergo appareat accuſator in capitulo qui ſe obliget ad talionem, poteſt prælatus præcepto veritatis confeſſionem exigere, ſicut & iudex eccleſiaſticus iuramentum. Et ſimiliter ſi præcedat infamia, poteſt prælatus præcepto veritatem exquirere, & ſubditi tenentur obedire. Si autem procedatur per viam ſimplicis denuntiationis, non tenetur religioſus prælato præcipienti culpam fratris revelare, niſi præcedente monitione eum videat incorrectum; immo magis peccaret, ſi ad præceptum prælati revelaret, quia plus tenetur obedire Evangelio quam prælato; & multo magis prælatus peccaret, ſi ſubditum induceret ad pervertendum ordinem Evangelii.

Ad primum ergo dicendum, quod de peccato præterito, de quo iam aliquis correctus eſt ad ſecretam admonitionem, vel de quo poteſt ſperari corrigendus, niſi contrarium inveniatur, non poteſt imminere periculum multitudinis; ſed de peccato futuro, quod eſt periculoſum multitudini vel ſpiritualiter, vel corporaliter, procedit obiectum. Tunc enim non oportet admonitionem ſecretam expectare, ſed ſtatim periculo occurrere: unde & Dominus non dicit: Si peccare intendat in futuro, ſed *ſi peccaverit* in præterito.

QUAESTIO IX.

DEinde quæruntur quatuor ad culpam pertinentia.

Primo, utrum peccatum ſit natura aliqua.

Secundo, utrum periurium ſit gravius peccatum quam homicidium.

Tertio, utrum peccet qui propter ignorantiam conſtitutionem Papæ non ſervat.

Quarto, utrum monachus peccet mortaliter comedendo carnes.

A R-

ARTICULUS XVII.

17.

Utrum peccatum ſit aliqua natura.

AD primum ſic procedebatur. Videtur quod peccatum non ſit aliqua natura. Dicitur enim Ioan. 1. 3. *Sine ipſo factum eſt nihil*, ideſt peccatum. Sed quod eſt natura aliqua, non poteſt dici nihil. Ergo peccatum non eſt natura aliqua.

Sed contra. Si peccatum non eſt natura aliqua, oportet quod ſit privatio pura. Sed privatio pura non dicitur ſecundum magis & minus, ut mors, & tenebræ. Ergo unum non eſſet gravius altero; quod eſt inconveniens.

Reſpondeo dicendum, quod peccatum, maxime tranſgreſſionis, eſt actus inordinatus. Ex parte ergo actus, peccatum eſt natura aliqua; ſed inordinatio eſt privatio, & ſecundum hanc peccatum dicitur nihil.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

ARTICULUS XVIII.

18.

Utrum periurium ſit gravius peccatum quam homicidium.

1. 2. *quaſt.* c. *art.* 8. o. *art.* 113.

CIrca ſecundum ſic procedebatur. Videtur quod periurium ſit gravius peccatum quam homicidium. Dicit enim Bernardus, quod contra præcepta primæ tabulæ non poteſt diſpenſare nec Deus, nec homo; contra præcepta autem ſecundæ tabulæ poteſt diſpenſare Deus, ſed non homo. Ex quo poteſt accipi quod gravius ſit peccare contra præcepta primæ tabulæ quam contra præcepta ſecundæ. Sed periurium eſt contra præceptum primæ tabulæ, quod eſt, *Non aſſumes nomen Dei tui in vanum*; homicidium autem eſt contra præceptum ſecundæ tabulæ, *Non occides*. Ergo gravius peccatum eſt periurium quam homicidium.

2. Præterea. Gravius eſt peccare in Deum quam in hominem. Sed periurium eſt peccatum in Deum, homicidium in hominem. Ergo gravius peccatum eſt periurium quam homicidium.

Sed contra. Pœna proportionatur culpæ. Sed gravius punitur homicidium quam periurium. Ergo eſt gravius peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Apoſtolus dicit ad Hebr. vi. 16. (a) *homines per maiores ſe iurant, & omnis controverſia eorum finis eſt iuramentum.* Fruſtra autem in cauſa homicidii controverſiæ finis eſſet iuramentum, ſi homicidium eſſet gravius peccatum quam periurium: præſumeretur enim quod qui maiorem culpam homicidii commiſiſſet, non vereretur minorem periurii incurrere. Unde ex hoc ipſo quod in cauſa cuiuslibet peccati defertur iuramentum, manifeſte oſtenditur quod periurium pro maximo peccato debet haberi; nec immerito, quia periurare nomen Dei, videtur quædam divini nominis denegatio: unde ſecundum locum poſt idolatriam peccatum periurii tenet, ut ex ordine præceptorum apparet; ſed & apud gentiles iusiurandum erat honoratiſſimum, ut dicitur in I. Metaphyſices.

Primas autem rationes concedimus.

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod in iudicio humano non ſemper quantitas pœnæ reſpondet quantitati culpæ: interdum enim infligitur maior pœna pro minori culpa, quando gravius nocumentum imminet hominibus ex minori culpa. Sed ſecundum Dei iudicium gravior culpa graviori pœna punitur: unde ut oſtendatur gravitas idolatriæ, & periurii, poſtquam in primo præcepto dixerat, *Non adorabis ea, neque coles*: ſubditur Exodi xx. 5. *Ego ſum Dominus Deus tuus .... viſitans iniquitates patrum in filios*: & poſtquam dixerat (verſ. 7.) *Non aſſumes nomen Domini Dei tui in vanum*: ſubditur: *Nec enim habebit inſontem Dominus eum qui aſſumpſit nomen Domini fruſtra.*

(a) Vulgata: *Homines enim per maiorem ſui iurant, & omnis controverſia eorum finis, ad confirmationem, eſt iuramentum.*

ARTICULUS XIX.

19.

Utrum faciens contra conſtitutionem Papæ per ignorantiam, non peccet.

De malo quæſt. III. *art.* 7. 8. o. *&* 1. 2. *quæſt.* XC. *art.* 4. *c. & de ver. quæſt.* XVII. *art.* 3. *c.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod qui facit contra conſtitutionem Papæ per ignorantiam, non peccet. Ut enim Auguſtinus dicit, peccatum adeo eſt voluntarium, quod ſi non eſt voluntarium, non eſt peccatum. Sed ignorantia cauſat involuntarium, ut dicitur in III. Ethic. Ergo quod fit per ignorantiam, non eſt peccatum.

2. Præterea. Secundum iura dominus poteſt repetere ſervum ſuum ordinatum poſt certum tempus. Hoc autem debet computari (*a*) a tempore ordinationis, non a tempore notitiæ. Ergo obligatio conſtitutionis Papæ obligat a tempore notitiæ.

Sed contra. Ignorantia iuris non excuſat. Sed conſtitutio Papæ facit ius. Ergo qui facit contra conſtitutionem Papæ per ignorantiam, non excuſatur.

Reſpondeo dicendum, quod ignorantia quæ eſt cauſa actus, cauſat involuntarium: unde ſemper excuſat, niſi ipſa ignorantia ſit peccatum. Eſt autem ignorantia peccatum, quando ignorat quis quæ poteſt ſcire, & tenetur. Conſtitutionem enim Papæ omnes ſuo modo ſcire tenentur. Si ergo aliquis neſciat per negligentiam, non excuſatur a culpa, ſi contra conſtitutionem agat. Si vero aliquis habeat ſufficiens impedimentum, propter quod ſcire non potuerit, puta ſi fuit in carcere, vel in terris extraneis, ad quas conſtitutio non pervenit, vel propter aliquid ſimile; talis ignorantia excuſat, ut non peccet contra conſtitutionem Papæ agens.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

ARTICULUS XX.

20.

Utrum monachus peccet mortaliter comedendo carnes.

2. 2. *quæſt.* clxxxv. *art.* 8. *c. & quæſt.* clxxxvi. *art.* 9.

CIrca quartum ſic proceditur. Videtur quod monachus peccet mortaliter comedendo carnes. Dicit enim canon de conſecratione diſt. v. c. *Carnem*, quod monachi non debent comedere carnes, & ſi contra fecerint, debent incarcerari. Sed talis pœna non infligitur niſi pro peccato mortali. Ergo monachi comedentes carnes peccant mortaliter.

2. Præterea. Facere contra votum eſt peccatum mortale. Sed monachi ex voto obligantur ad ſervandam regulam Beati Benedicti, in qua continetur quod monachi a carnibus abſtineant. Ergo monachi peccant mortaliter comedendo carnes.

Sed contra. Nullum peccatum mortale conceditur alicui ratione cuiuſcumque infirmitatis. Sed comedere carnes conceditur monacho ratione infirmitatis. Ergo comedere carnes non eſt peccatum mortale monacho.

Reſpondeo dicendum, quod nihil eſt peccatum mortale monacho, vel religioſo cuicumque, per ſe loquendo, quod non ſit peccatum mortale alteri, niſi ſit contrarium ei ad quod ſe voto profeſſionis obligavit; per accidens tamen, ut ratione ſcandali, vel alicuius huiuſmodi poſſet aliquid ei eſſe peccatum quod non eſſet alii peccatum.

Eſt ergo conſiderandum quid ſit illud ad quod religioſus voto profeſſionis ſe adſtringit: & ſi quidem religioſus profitendo voveret ſe regulam ſervaturum, videretur ſe obligare voto ad ſingula quæ continentur in regula; & ſic contra quodlibet eorum agendo peccaret mortaliter: & ex hoc ſequeretur quod religionis ſtatus eſſet religioſis in laqueum peccati mortalis, quod vix aut numquam poſſent declinare. Sancti ergo patres qui ordines inſtituerunt, nolentes hominibus iniicere damnationis laqueum, ſed magis viam ſalutis, ordinaverunt talem profeſſionis formam in qua periculum eſſe non poſſet; ſicut in Ordine Fratrum Prædicatorum eſt cau-

(a) *Forte* non a tempore ordinationis, ſed a tempore &c.

tutiſſima, & ſecuriſſima forma profitendi, (a) qua non promittit ſervare regulam, ſed obedientiam ſecundum regulam: unde ex voto obligantur ad ſervanda ea quæ ponuntur in regula tamquam præcepta, & quæ prælatus ſecundum tenorem regulæ ſibi præcipere voluerit. Cetera vero quæ non continentur in regula ſub præcepto, non cadunt directe ſub voto: unde ea prætermittens non peccat mortaliter. Beatus vero Benedictus ſtatuit monachum profiteri non quidem obſervare regulam, ſed quod profitens promittit converſionem morum ſuorum ſecundum regulam, hoc eſt dictu, ut ſecundum regulam dirigat mores ſuos: contra quod facit, ſi vel ea quæ ſunt præcepta in regula, tranſgrediatur, vel etiam contemnat regulam, ſecundum eam dirigere actus ſuos omnino recuſans. Non autem omnia quæ in regula continentur, ſunt præcepta: quædam enim ſunt monitiones, ſive conſilia; quædam vero ordinationes, ſive ſtatuta quædam, ut quod poſt Completorium nemo loquatur. Huiuſmodi autem ſtatuta quæ in regula continentur, non habent vim præcepti, ſicut nec prælatus ſtatuens aliquid, intendit ſemper ad peccatum mortale obligare per præceptum. Eſt autem prælatus quaſi quædam regula animata: unde ſtultum eſſet putare, quod monachus frangens ſilentium poſt Completorium peccaret mortaliter, niſi forte faceret hoc contra præceptum prælati, vel ex contemptu regulæ. Abſtinere autem a carnibus non ponitur in regula Beati Benedicti ut præceptum, ſed ut ſtatutum quoddam: unde monachus comedens carnes non ex hoc ipſo peccat mortaliter, niſi in caſu propter inobedientiam, vel contemptum.

Ad primum ergo dicendum, quod pœna illa infligitur monacho contumaciter & inobedienter carnes comedenti.

Ad ſecundum dicendum, quod comedere carnes non eſt contra votum monachi, niſi quando comederet ex inobedientia, vel contemptu.

Quod vero in contrarium obiicitur, efficaciam non habet: procedit enim de his quæ ſunt ſecundum ſe mala, ſicut homicidium, adulterium, & huiuſmodi, quæ ſunt omnibus illicita tam ſanis, quam infirmis. Non autem procedit de his quæ ſunt mala, quia prohibita: aliquid enim poteſt prohiberi ſano quod non prohibetur infirmo.

(a) *Al.* quia non promittit ſe ſervare &c.

QUAESTIO X.

Deinde circa bonum gloriæ quærebantur duo de corporibus glorioſis.

Primo, utrum corpus glorioſum naturaliter poſſit eſſe cum alio corpore non glorioſo in eodem loco.

Secundo, utrum hoc fieri poſſit miraculo.

ARTICULUS XXI.

21.

Utrum corpus glorioſum poſſit eſſe cum alio corpore in eodem loco.

Art. 22. IV. diſt. xlv. *quaſt.* 11. *art.* 2. *quaſt.* 2. *o.* & *quaſt.* 5. *c.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod corpus glorioſum naturaliter poſſit eſſe cum alio corpore in eodem loco. Si enim prohibetur eſſe cum alio corpore in eodem loco, aut eſt propter groſſitiem, ſive corpulentiam, aut propter dimenſiones. Sed non propter groſſitiem, ſeu corpulentiam, quia corpus glorioſum erit ſpirituale, ſecundum Apoſtolum I. ad Corinth. xv. ſimiliter nec propter dimenſiones, quia cum tangentia ſint quorum ultima ſunt ſimul, neceſſe eſt quod punctum unius corporis naturalis ſit ſimul cum puncto alterius, & linea cum linea, & ſuperficies cum ſuperficie: pari ergo ratione & corpus cum corpore. Non ergo prohibetur corpus glorioſum quin naturaliter poſſit eſſe ſimul cum alio corpore in eodem loco.

2. Præterea. Commentator dicit in VIII. Phyſ. (text. comm. lxxxii.) quod partes aeris, & aquæ partim ſubintrant ſe invicem, propter hoc quod partim ſunt naturæ ſpiritualis. Sed corpora glorioſa omnino erunt ſpiritualia, ut iam dictum eſt. Ergo totaliter poterunt ſubintrare alia corpora, & ſimiliter eſſe cum eis.

Sed contra. Glorificatio non tollit naturam. Sed corpus humanum non poteſt naturaliter eſſe ſimul cum alio corpore in eodem loco in ſtatu iſto. Ergo neque poſtquam erit glorificatum.

Reſpondeo dicendum, quod manifeſtum eſt quod corpus humanum in ſtatu iſto non poteſt eſſe cum alio corpore in eodem loco. Si ergo corpus glorioſum naturaliter poſſit eſſe cum alio corpore in eo-

Digitized by Google

eodem loco propter aliquam proprietatem inditam, illa proprietas aufert hoc propter quod corpus humanum in ſtatu iſto prohibetur eſſe cum alio corpore in eodem loco. Eſt ergo conſiderandum quid ſit huiuſmodi prohibens.

Dicunr autem quidam, hoc eſſe groſſitiem, vel corpulentiam quamdam, quæ tolletur per dotem gloriæ, quam nominant ſubtilitatem. Sed hoc non eſt intelligibile: non enim invenitur quid ſit huiuſmodi corpulentia, vel groſſities: non enim eſt aliqua qualitas, quia nulla qualitas dari poteſt, qua quidem remota corpus poſſit eſſe cum alio corpore in eodem loco: ſimiliter nec poteſt eſſe forma, nec materia, quæ ſunt partes eſſentiæ, quia tunc integra eſſentia corporis humani non remaneret cum gloria; quod eſt hæreticum.

Et ideo dicendum eſt, quod hoc prohibens nihil eſt aliud quam dimenſiones, quibus ſubſtat materia corporalis: neceſſe eſt enim ut id quod eſt per ſe, ſit cauſa in unoquoque genere. Diſtinctio autem ſecundum ſitum primo & per ſe convenit quantitati dimenſivæ, quæ definitur eſſe quantitas poſitionem habens: unde & partes in ſubiecto ex hoc ipſo diſtinctionem habent ſecundum ſitum, quod ſunt ſubiectæ dimenſioni; & ſicut eſt diſtinctio diverſarum partium unius corporis ſecundum diverſas partes unius loci per dimenſiones, ita propter dimenſiones diverſa corpora diſtinguuntur ſecundum diverſa loca. Duo enim corpora facit actualis diviſio materiæ corporalis; duas autem partes unius corporis diviſibilitas potentialis: unde & Philoſophus dicit in IV. Phyſic. (Topic. cap. lxxvi.) quod ſicut ſubintrante cubo ligneo aquam, vel aerem, oportet quod cedat tantum de aqua, vel aere; ita oportet quod cederent dimenſiones ſeparatæ, ſi vacuum poneretur.

Cum ergo gloria non tollat dimenſiones corporis, dico, quod corpus glorioſum non poteſt naturaliter eſſe cum alio corpore in eodem loco propter aliquam proprietatem inditam.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, corpus humanum in ſtatu illo prohibetur eſſe cum alio corpore in eodem loco non propter corpulentiam, aut groſſitiem quæ per gloriam tollatur, (ſpiritualitatem enim Apoſtolus opponit animalitati, ſecundum quam corpus eſt alimonia indigens, ut Auguſtinus dicit, non autem opponit groſſitiei, vel corpulentiæ) ſed impeditur propter dimenſiones. Ratio vero quæ in contrarium obiicitur, ponitur inter ſophiſticas rationes a Philoſopho in IV. Phyſicorum. Puncto enim, & lineæ, & ſuperficiei non debetur locus, ſed corpori: unde non ſequitur, ſi termini corporum ſe tangentium ſunt ſimul, quod propter hoc plura corpora poſſint eſſe in eodem loco.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut ibidem Commentator exprimit, ſubintratio illa fit per condenſationem, & dicuntur habere ſpiritualem virtutem propter raritatem. Eſſet autem erroneum dicere hoc modo, quod ſint aeri ventiſque ſimilia, ut patet per Gregorium XIX. Moralium.

ARTICULUS XXII.

22.

Utrum aliquo modo corpus glorioſum poſſit eſſe ſimul in eodem loco cum alio corpore.

IV. diſt. xliv. *quaſt.* 1. *art.* 1. *& cont. Gent. IV. cap.* lxxxiv. *art.* 21. *&* 40. *& III. Part. quaſt.* lxv. *art.* 2. *ad* 1. *& art.* 4. *ad* 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod corpus glorioſum nullo modo poſſit eſſe ſimul cum alio corpore in eodem loco. Sicut enim ſe habet corpus unum ad unum locum, ita duo corpora ad duo loca. Ergo commutatim ſicut unum corpus ad duo loca, ita duo corpora ad unum locum. Sed unum corpus nullo modo poteſt eſſe in duobus locis. Ergo nec duo corpora in uno loco.

2. Præterea. Si duo corpora ſint in uno loco, ſumantur duo puncta in duabus extremitatibus loci. Sequitur ergo quod inter iſta duo puncta erunt duæ lineæ rectæ duorum corporum in eodem loco exiſtentium, quod eſt impoſſibile. Ergo impoſſibile eſt duo corpora eſſe in eodem loco.

Sed contra eſt quod Chriſtus intravit ad diſcipulos ianuis clauſis, ut habetur Ioan. xx. quod eſſe non poteſt, niſi corpus eius ſimul cum corpore portarum fuiſſet in eodem loco. Poteſt ergo corpus glorioſum cum alio eorpore eſſe in eodem loco.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut iam dictum eſt, duo corpora eſſe in eodem loco prohibentur ex dimenſionibus, quia materia corporalis ſecundum dimenſiones dividitur: dimenſiones autem diſtinguuntur

tur ſecundum ſitum. Deus autem, qui eſt omnium cauſa prima, poteſt conſervare effectus in eſſe ſine cauſis proximis: unde ſicut conſervat in ſacramento altaris accidentia ſine ſubiecto, ita poteſt conſervare diſtinctionem materiæ corporalis, & dimenſionum in ea abſque diverſitate ſitus. Miraculoſe ergo fieri poteſt quod duo corpora ſint in eodem loco: unde corpori Chriſti attribuitur a Sanctis, quod exivit per clauſum virginis uterum, & quod intravit ianuis clauſis per virtutem divinam. Et ſimiliter dico, quod corpus glorioſum, quod erit configuratum corpori claritatis Chriſti, poterit eſſe cum alio corpore in eodem loco non propter aliquam virtutem creatam inditam, ſed ſola divina virtute aſſiſtente, & hoc operante, ſicut corpus Petri ſua umbra ſanabat infirmos, ſed divina virtute aſſiſtente miracula faciente.

Ad primum ergo dicendum, quod proportione commutata ſic eſt utendum: (a) ſicut ſe habet primum ad ſecundum, ut duo ad tria, ita ſe habet tertium ad quartum: ergo commutatim ſicut ſe habet primum, & ſecundum ad quartum, ita tria ad ſextum: & ſecundum hoc ratio ſic deberet procedere. Sicut ſe habet unum corpus ad unum locum, ita duo corpora ad duo loca: ergo ſicut unum ad duo corpora, ita unus locus ad duo loca: & ſic non ſequitur quod ſi unum corpus non poteſt eſſe in duobus locis, duo corpora non poſſint eſſe in uno loco. Unum enim corpus eſſe localiter in duobus locis implicat contradictionem, quia de ratione loci eſt quod ſit terminus locati; terminus autem eſt, extra quem nihil eſt rei: unde nihil locati poteſt eſſe in loco exteriori: quod ſi ponatur eſſe in duobus locis, ſequitur quod ſit extra ſuum locum, & ita ſequitur quod ſit locatum, & non locatum. Nec eſt inſtantia de corpore Chriſti, quia non eſt in ſacramento altaris localiter, ſed per converſionem.

Ad ſecundum dicendum, quod duas lineas rectas mathematicas eſſe infra duo puncta, eſt impoſſibile, quia in eis nulla alia ratio diſtinctionis poteſt intelligi niſi ex ſitu; ſed duas lineas naturales eſſe intra duo puncta eſt impoſſibile quidem per naturam, ſed poſſibile per miraculum, quia remanet alia ratio diſtinctionis in lineis duabus ex diverſitate corporum ſubiectorum, quæ conſervantur virtute divina, etiam remota diverſitate ſitus.

INCIPIT QUODLIBET SECUNDUM.

QUAESTIO I.

Quæſitum eſt de Chriſto, de Angelis, & de hominibus.

Circa Chriſtum quæſita ſunt duo de paſſione eius.

Primo, utrum in triduo mortis fuerit idem homo numero.

Secundo, utrum quælibet paſſio Chriſti ſuffeciſſet ad redemptionem humani generis ſine morte.

ARTICULUS I.

23.

Utrum Chriſtus idem in triduo fuerit homo.

Art. 77.

Ad primum ſic procedebatur. Videtur quod Chriſtus fuerit idem homo in triduo. Dicitur enim Matth. XII. 40. *Sicut fuit Ionas in ventre ceti tribus diebus & tribus noctibus, ita erit Filius hominis in corde terræ*. Sed non fuit alius Filius hominis in corde terræ niſi Filius hominis qui loquebatur ſuper terram: alioqui Chriſtus fuiſſet duo filii. Ergo fuit idem homo in triduo mortis.

2. Præterea. Ionas fuit idem homo in ventre ceti qui prius fuerat. Sed ſicut Ionas fuit in ventre ceti, ita Chriſtus in corde terræ. Ergo etiam Chriſtus fuit idem homo.

Sed contra. Remota fo[r]ma partis, removetur forma totius, quæ reſultat ex compoſitione formæ, & materiæ. Sed in triduo mortis anima fuit ſeparata a corpore Chriſti. Ergo deſiit eſſe humanitas: non ergo fuit idem numero homo in triduo mortis.

Reſpondeo dicendum, quod in Chriſto fuerunt tres ſubſtantiæ unitæ, ſcilicet corpus, anima, & Divinitas; ſed corpus, & anima fuerunt unita non ſolum in unam perſonam, ſed in unam naturam; Divinitas autem in natura quidem non potuit uniri nec animæ, nec corpori, quia cum ſit perfectiſſima natura, non poteſt eſſe pars alicuius naturæ; ſed fuit unita corpori, & animæ in perſona. In morte autem

(a) *Al.* ſicut ſe habet primum ad ſecundum, ut duo ad tria, ita ſe habet tertium ad quartum, idest tria ad ſextum: & ſecundum hoc ratio &c.

Digitized by Google

tem ſeparata fuit anima a corpore, alioquin non fuiſſet vera mors Chriſti, de cuius ratione eſt quod ſeparetur anima a corpore, quod per animam vivificatur; ſed Divinitas non fuit ſeparata nec ab anima, nec a corpore: quod patet ex ſymbolo fidei, in quo de Filio Dei dicitur, quod *ſepultus eſt, & deſcendit ad inferos*. Corpore autem iacente in ſepulcro, & anima ad inferos deſcendente, non attribuerentur iſta Filio Dei, niſi hæc duo eſſent ei copulata in unitate hypoſtaſis, vel perſonæ. Et ideo de Chriſto in triduo mortis dupliciter loqui poſſumus: uno modo quantum ad hypoſtaſim, vel perſonam, & ſic eſt idem numero ſimpliciter qui fuit; aut quantum ad naturam humanam; & hoc dupliciter: uno modo quantum ad totam naturam, quæ humanitas dicitur, & ſic Chriſtus non fuit homo in triduo mortis, unde nec idem homo, ſed eadem hypoſtaſis; aut quantum ad partem humanæ naturæ, & ſic anima quidem fuit omnino eadem numero, eo quod non eſt transmutata ſecundum ſubſtantiam; corpus vero fuit idem numero ſecundum materiam, ſed non ſecundum formam ſubſtantialem, quæ eſt anima. Unde non poteſt dici, quod ſimpliciter fuerit idem numero, quia quælibet differentia ſubſtantialis excludit idem ſimpliciter: animatum autem eſt differentia ſubſtantialis; & ideo mori eſt corrumpi, non alterari tantum. Nec iterum poteſt dici, quod ſimpliciter non ſit idem, vel aliud, quia non eſt ſecundum totam ſubſtantiam non idem, aut aliud.

Dicendum eſt ergo, quod fuit ſecundum quid idem, ſecundum quid non idem: ſecundum materiam enim idem, ſecundum formam vero non idem.

Ad primum ergo dicendum, quod homo eſt nomen naturæ, ſed Filius eſt nomen hypoſtaſis; & ideo magis in triduo mortis Chriſtus poteſt dici Filius hominis quam homo.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimilitudo non attenditur ibi quantum ad omnia, ſed ſolum quantum ad occupationem: nam Chriſtus fuit mortuus in corde terræ, non autem Ionas in ventre ceti.

ARTICULUS II.

24.

Utrum alia paſſio Chriſti ſine morte ſuffeciſſet ad redemptionem humani generis.

III. Part. quæſt. XLVI. *art.* 2. *&* 3. o. *&* 4.

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod alia paſſio Chriſti non ſuffeciſſet ad redemptionem humani generis ſine morte. Dicit enim Apoſtolus ad Galat. II. 21. (*a*) *Si ex lege eſt iuſtitia, ergo Chriſtus mortuus eſt gratis*, ideſt inutiliter & ſine cauſa. Sed ſi alia paſſio ſufficeret, Chriſtus gratis mortuus eſſet; ſed hoc habet Apoſtolus pro inconvenienti. Ergo alia paſſio Chriſti non ſuffeciſſet ad redemptionem humani generis.

2. Præterea. Illud emi dicitur quod iuſto pretio comparatur. Sed iuſtum pretium pro peccato primi parentis, quo venditum eſt in ſervitutem genus humanum, eſſe non potuit aliud quam vita Chriſti, quæ valet omnium hominum vitas, quæ per illud peccatum privatur: nam per peccatum primi hominis mors in omnes introivit, ut dicitur ad Rom. V. Ergo non potuiſſet humanum genus redimi per aliam paſſionem Chriſti abſque morte.

3. Præterea. Gregorius dicit in III. Moral. quod *niſi Chriſtus mortem indebitam ſuſcepiſſet, nequaquam nos a morte debita liberaret*. Ergo paſſio alia non ſuffeciſſet ad liberationem humani generis ſine morte.

4. Præterea. Apoſtolus dicit ad Hebr. X. 14. quod Chriſtus *una oblatione conſummavit in æternum ſanctificatos*, & ideo non eſt locus ſecundæ oblationi. Sed manifeſtum eſt quod Chriſtus ante mortem multas paſſiones ſuſtinuit erudiens, laborans, conſputus, & flagellatus. Si ergo iſtæ paſſiones ſuffeciſſent, non obtuliſſet ſe ipſum ad mortem. Obtulit autem ſe ipſum hoſtiam Deo pro peccatis noſtris, ut dicit ad Epheſ. V. & hoc per mortem. Ergo paſſio Chriſti abſque morte non ſuffeciſſet.

Sed contra. Iniuria, vel paſſio alicuius menſuratur ex dignitate perſonæ: maiorem enim iniuriam patitur Rex, ſi percutiatur in facie, quam aliqua privata perſona. Sed dignitas perſonæ Chriſti eſt infinita, quia eſt perſona divina. Ergo quæ-

(*a*) Vulgata: *Si enim per legem iuſtitia &c.*

Digitized by Google

quælibet paſſio eius, quantumcumque ſit minima, eſt infinita: quælibet ergo paſſio eius ſuffeciſſet ad redemptionem humani generis, etiam ſine morte.

Præterea. Bernardus dicit, quod minima gutta ſanguinis Chriſti ſuffeciſſet ad redemptionem humani generis. Potuiſſet autem aliqua gutta ſanguinis Chriſti effundi ſine morte. Ergo etiam ſine morte potuiſſet per aliquam paſſionem humanum genus redimere.

Reſpondeo dicendum, quod ad emptionem duo requiruntur, ſcilicet quantitas pretii, & deputatio eius ad aliquid emendum. Si enim aliquis det pretium non æquivalens ad rem aliquam acquirendam, non dicitur eſſe ſimpliciter emptio, ſed partim emptio, partim donatio; puta, ſi aliquis emat librum qui valet viginti libras, pro decem libris, partim emeret librum, & partim ſibi daretur. Rurſus ſi daret etiam maius pretium, & non deputaret ad emendum, non diceretur emere librum.

Si ergo loquamur de redemptione humani generis quantum ad quantitatem pretii, ſic quælibet paſſio Chriſti etiam ſine morte ſuffeciſſet ad redemptionem humani generis, propter infinitam dignitatem perſonæ; & ſic procedunt duæ ultimæ rationes. Si autem loquamur quantum ad deputationem pretii, ſic dicendum eſt, quod non ſunt deputatæ ad redemptionem humani generis a Deo Patre, & Chriſto aliæ paſſiones Chriſti abſque morte: & hoc triplici ratione. Primo quidem ut pretium redemptionis humani generis non ſolum eſſet infinitum valore, ſed etiam eſſet eiuſdem generis, ut ſcilicet nos de morte per mortem redimeret. Secundo ut mors Chriſti non ſolum eſſet pretium redemptionis, ſed etiam exemplum virtutis, ut videlicet homines non timerent pro veritate mori. Et has duas cauſas aſſignat Apoſtolus ad Hebr. II. 14. dicens: *Ut per mortem deſtrueret eum qui habebat mortis imperium*, quantum ad primum; *& liberaret eos qui timore mortis per totam vitam obnoxii erant ſervituti*, quantum ad ſecundum. Tertio ut mors Chriſti eſſet etiam ſacramentum ſalutis, dum nos virtute mortis Chriſti morimur peccato, & carnalibus concupiſcentiis, & proprio affectui: & hæc cauſa aſſignatur I. Petr. III. 18. *Chriſtus ſemel pro peccatis noſtris mortuus eſt, iuſtus pro iniuſtis, ut nos offerret Deo* (a) *mortificatos quidem carne, vivificatos autem ſpiritu*. Et ideo humanum genus non eſt redemptum per aliam paſſionem abſque morte Chriſti.

Ad primum ergo dicendum, quod non ſine cauſa deputata eſt mors Chriſti ad redemptionem humani generis, quamvis minor paſſio ſufficere potuiſſet, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod Chriſtus non ſolvendo vitam ſuam, ſed etiam quamcumque paſſionem patiendo ſufficiens pretium exſolviſſet pro redemptione humani generis, ſi minor paſſio ad hoc divinitus deputata fuiſſet; & hoc propter infinitam dignitatem perſonæ Chriſti, ut dictum eſt.

Aliæ duæ rationes procedunt ex hoc quod aliæ paſſiones Chriſti non fuerunt deputatæ ad hoc quod per eas abſque morte Chriſti redimeretur humanum genus.

QUAESTIO II.

Deinde quærebatur de Angelis.

Et primo quantum ad compoſitionem ipſorum.

Secundo quantum ad tempus motus ipſorum.

Circa primum quærebantur duo.

Primo, utrum Angelus ſubſtantialiter ſit compoſitus ex eſſentia, & eſſe.

Secundo, utrum in Angelo ſit aliud ſuppoſitum, & natura.

ARTICULUS III.

25.

Utrum Angelus componatur ex eſſentia, & eſſe.

I. Part. quæſt. I. *art.* 2. *ad* 3. *quæſt.* lxxv. *art.* 5. *ad* 4. *quæſt.* lxxxviii. *art.* 2. *ad* 4.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod Angelus ſubſtantialiter non componatur ex eſſentia, & eſſe. Eſſentia enim Angeli eſt ipſe Angelus, quia quidditas ſimplicis eſt ipſum ſimplex. Si ergo Angelus componeretur ex eſſentia, & eſſe, componeretur ex ſe ipſo & alio. Hoc autem eſt inconveniens. Non ergo ſubſtantialiter componitur ex eſſentia, & eſſe.

2. Præterea. Nullum accidens cadit in ſub-

(a) Vulgata: *mortificatus ..... vivificatus*.

Digitized by Google

ſubſtantialem compoſitionem ſubſtantiæ. Sed eſſe Angeli eſt accidens, proprie enim Deo attribuit Hilarius in Lib. de Trinitate, quod eſſe non ſit accidens ei, ſed ſubſiſtens veritas. Ergo Angelus non eſt eſſentialiter compoſitus ex eſſentia, & eſſe.

Sed contra eſt quod dicitur in commento Libri de cauſis, quod *intelligentia quam dicimus Angelum, habet eſſentiam, & eſſe.*

Reſpondeo dicendum, quod dupliciter aliquid de aliquo prædicatur, uno modo eſſentialiter, alio modo per participationem: lux enim prædicatur de corpore illuminato participative; ſed ſi eſſet aliqua lux ſeparata, prædicaretur de ea eſſentialiter. Secundum ergo hoc dicendum eſt, quod ens prædicatur de ſolo Deo eſſentialiter, eo quod eſſe divinum eſt eſſe ſubſiſtens, & abſolutum; de qualibet autem creatura prædicatur per participationem: nulla enim creatura eſt ſuum eſſe, ſed eſt habens eſſe. Sic & Deus dicitur bonus eſſentialiter, quia eſt ipſa bonitas; creaturæ autem dicuntur bonæ per participationem, quia habent bonitatem: unumquodque enim, inquantum eſt, bonum eſt, ſecundum illud Auguſtini in I. de doctrina chriſtiana, quod inquantum ſumus, boni ſumus. Quandocumque autem aliquid prædicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid eſſe præter id quod participatur; & ideo in qualibet creatura eſt aliud ipſa creatura quæ habet eſſe, & ipſum eſſe eius, & hoc eſt quod Boetius dicit in Lib. de hebdomad. quod *in omni eo quod eſt citra primum, aliud eſt eſſe, & quod eſt.*

Sed ſciendum eſt, quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo quaſi exiſtens de ſubſtantia participantis, ſicut genus participatur a ſpecie. Hoc autem modo eſſe non participatur a creatura, id enim eſt de ſubſtantia rei quod cadit in eius diffinitione. Ens autem non ponitur in diffinitione creaturæ, quia nec eſt genus, nec differentia, unde participatur ſicut aliquid non exiſtens de eſſentia rei: & ideo alia quæſtio eſt *an eſt*, & *quod eſt*. Unde cum omne quod eſt præter eſſentiam rei, dicatur accidens, eſſe quod pertinet ad quæſtionem *an eſt*, eſt accidens: & ideo Commentator dicit in V. Metaphyſic. quod iſta propoſitio, *Sortes eſt*, eſt de accidentali prædicato, ſecundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propoſitionis. Sed verum eſt quod hoc nomen *ens*, ſecundum quod importat rem cui competit huiuſmodi eſſe, ſic ſignificat eſſentiam rei, & dividitur per decem genera, non tamen univoce, quia non eadem ratione competit omnibus eſſe, ſed ſubſtantiæ quidem per ſe, aliis autem aliter. Si ergo in Angelo eſt compoſitio ex eſſentia, & eſſe, non tamen eſt compoſitio ſicut ex partibus ſubſtantiæ, ſed ſicut ex ſubſtantia, & eo quod adhæret ſubſtantiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquando ex his quæ ſimul iunguntur, relinquitur aliqua res tertia, ſicuti ex anima & corpore conſtituitur humanitas, quæ eſt homo, unde homo componitur ex anima, & corpore. Aliquando autem ex his quæ ſimul iunguntur, non reſultat res tertia, ſed reſultat quædam ratio compoſita, ſicut ratio hominis albi reſolvitur in rationem hominis, & in rationem albi; & in talibus aliquid componitur ex ſe ipſo, & alio, ſicut album componitur ex eo quod eſt album, & ex albedine.

Ad ſecundum dicendum, quod eſſe eſt accidens, non quaſi per accidens ſe habens, ſed quaſi actualitas cuiuslibet ſubſtantiæ: unde ipſe Deus, qui eſt ſua actualitas, eſt ſuum eſſe.

ARTICULUS IV.

26.

Utrum in Angelo ſit idem ſuppoſitum, & natura.

I. Part. quaſt. III. *art.* 3. *c. & III. Part. quaſt.* XVII. *art.* 1. *c. & I. diſt.* V. *art.* 1. *c.*

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in Angelo idem ſit ſuppoſitum, & natura. In his enim quæ ſunt compoſita ex materia & forma, differt ſuppoſitum, & natura, quia ſuppoſitum addit ſupra naturam ſpeciei materiam individualem, quod non poteſt eſſe in Angelo, ſi Angelus non ſit compoſitus ex materia & forma. Ergo in Angelo non differt ſuppoſitum, & natura.

2. Sed dicebat, quod ſuppoſitum in Angelo differt a natura, inquantum ſuppoſitum intelligitur ut habens eſſe, non autem natura. Sed contra. Sicut eſſe non ponitur in diffinitione naturæ, ita non poneretur in diffinitione ſuppoſiti, vel ſingularis, ſi ſuppoſitum, vel ſingulare diffiniretur. Ergo ſuppoſitum per eſſe a natu-

Digitized by Google

tura non differt: nullo ergo modo differunt ſuppoſitum, & natura.

Sed contra. In omnibus creaturis natura conſtituit ſuppoſitum. Sed nihil conſtituit ſe ipſum. Ergo in nulla creatura eſt idem ſuppoſitum, & natura.

Reſpondeo dicendum, quod ad huius quæſtionis intelligentiam oportet conſiderare quid ſit ſuppoſitum, & quid natura. Natura autem quamvis multipliciter dicatur, tamen uno modo dicitur natura ipſa ſubſtantia rei, ut dicitur in V. Metaph. (text. com. iv.) ſecundum quod ſubſtantia ſignificat eſſentiam, vel quidditatem rei, vel quod eſt. Illud ergo ſignificatur nomine naturæ, prout hic loquimur de natura, quod ſignificat diffinitio: unde Boetius dicit in Libro de duabus naturis, quod *natura eſt unumquodque informans ſpecifica differentia*: differentia enim ſpecifica eſt completiva diffinitionis. Suppoſitum autem eſt ſingulare in genere ſubſtantiæ, quod dicitur hypoſtaſis, vel ſubſtantia prima: & quia ſubſtantiæ ſenſibiles compoſitæ ex materia & forma ſunt magis nobis notæ, ideo in eis primo videamus quomodo ſe habet eſſentia, vel natura ad ſuppoſitum.

Dicunt autem quidam, quod forma partis eſt idem cum forma totius, quæ dicitur eſſentia, vel natura ſecundum rem, ſed differt ſola ratione: nam forma partis dicitur inquantum facit materiam eſſe in actu, forma autem totius, inquantum conſtituit ſpeciem; ſicut anima dicitur forma partis, inquantum facit corpus eſſe in actu, & ſimiliter dicitur anima forma totius, inquantum conſtituit ſpeciem humanam, & ſic dicitur humanitas: & ſecundum hoc in rebus compoſitis ex materia & forma, natura eſt pars ſuppoſiti: nam ſuppoſitum eſt individuum compoſitum ex materia & forma, ut dictum eſt. Sed prædicta poſitio non videtur eſſe vera: quia, ut dictum eſt, natura, vel eſſentia dicitur id quod ſignificat diffinitio. Diffinitio autem in rebus naturalibus non ſolum ſignificat formam, ſed etiam materiam, ut dicitur in VI. Metaphyſ. (text. com. ii.) Nec poteſt dici, quod materia ponatur in diffinitione rei naturalis ſicut non exiſtens de eſſentia eius: hoc enim eſt proprium accidentis ut diffiniatur per aliquid quod non eſt de eſſentia eius, ſcilicet per ſubiectum, & ideo habet eſſentiam incomplete, ut dicitur in VI. Metaphyſ. (text. com. iv.) Relinquitur ergo quod in rebus compoſitis ex materia & forma, eſſentia, vel natura non ſit ſola forma, ſed compoſitum ex materia & forma.

Reſtat ergo conſiderandum, cum ſuppoſitum, vel individuum naturale ſit compoſitum ex materia & forma, utrum ſit idem eſſentiæ, vel naturæ: & hanc quæſtionem movet Philoſophus in VII. Metaphyſ. (text. com. xxi.) ubi inquirit, utrum ſit idem unumquodque, & quod quid eſt eius: & determinat, quod in his quæ dicuntur per ſe, idem eſt res, & quod quid eſt rei; in his autem quæ dicuntur per accidens, non eſt idem. Homo enim nihil eſt aliud quam quod quid eſt hominis: nihil enim aliud ſignificat homo quam animal greſſibile bipes: ſed res alba non eſt idem omnino ei quod quid eſt album, quod ſcilicet ſignificatur nomine albi: nam album nihil ſignificat niſi qualitatem, ut dicitur in prædicamentis; res autem alba eſt ſubſtantia habens qualitatem.

Secundum hoc ergo, cuicumque poteſt aliquid accidere quod non ſit de ratione ſuæ naturæ, in eo differt res, & quod quid eſt, ſive ſuppoſitum, & natura. Nam in ſignificatione naturæ includitur ſolum id quod eſt de ratione ſpeciei: ſuppoſitum autem non ſolum habet hæc quæ ad rationem ſpeciei pertinent, ſed etiam alia quæ ei accidunt: & ideo ſuppoſitum ſignatur per totum, natura autem, ſive quidditas, ut pars formalis. In ſolo autem Deo non invenitur aliquod accidens præter eius eſſentiam, quia ſuum eſſe eſt ſua eſſentia, ut dictum eſt: & ideo in Deo eſt omnino idem ſuppoſitum, & natura. In Angelo autem non eſt omnino idem: quia aliquid accidit ei præter id quod eſt de ratione ſuæ ſpeciei, quia & ipſum eſſe Angeli eſt præter eius eſſentiam, ſeu naturam; & alia quædam ei accidunt quæ omnino pertinent ad ſuppoſitum, non autem ad naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod non ſolum in compoſitis ex materia & forma invenitur aliquod accidens præter eſſentiam ipſius ſpeciei, ſed etiam in ſubſtantiis ſpiritualibus, quæ non componuntur ex materia & forma: & ideo in utriſque ſuppoſitum non eſt omnino idem quod ipſa natura. Hoc tamen eſt aliter & aliter in utriſque. Dupliciter autem aliquid accipitur ut accidens præter rationem rei. Uno modo quia non cadit in diffinitione ſignificante eſſentiam rei, ſed tamen eſt deſignativum, vel determinativum alicuius eſſentialium principiorum; ſicut rationale accidit animali, utpote præter diffi-

nitionem eius exiſtens, & tamen eſt determinativum eſſentiæ animalis, unde eſt eſſentiale homini, & de ratione eius exiſtens. Alio modo accidit aliquid alicui, quia nec eſt in eius definitione, nec eſt determinativum alicuius eſſentialium principiorum, ſicut albedo accidit homini. His ergo quæ ſunt compoſita ex materia & forma, accidit aliquid præter rationem ſpeciei exiſtens utroque modo. Cum enim de ratione ſpeciei humanæ ſit quod componatur ex anima & corpore, determinatio corporis, & animæ eſt præter rationem ſpeciei, & accidit huiuſmodi inquantum eſt homo, quod ſit ex hac anima, & ex hoc corpore; ſed convenit per ſe huic homini, de cuius ratione eſſet, ſi diffiniretur, quod eſſet ex hac anima, & ex hoc corpore, ſicut de ratione hominis communis eſt quod ſit ex anima & corpore. Accidunt etiam compoſitis ex materia & forma præter rationem ſpeciei multa alia quæ non ſunt determinativa eſſentialium principiorum. Subſtantiis vero immaterialibus creatis accidunt quidem aliqua prærer rationem ſpeciei quæ non ſunt determinativa eſſentialium principiorum, ut dictum eſt, non tamen accidunt eis aliqua quæ ſunt determinativa eſſentiæ ſpeciei: quia ipſa natura ſpeciei non individuatur per materiam, ſed per ſe ipſam ex hoc quod talis forma non eſt nata recipi in aliqua materia, unde per ſe ipſam non eſt multiplicabilis, neque prædicabilis de pluribus. Sed quia non eſt ſuum eſſe, accidit ei aliquid præter rationem ſpeciei, ſcilicet ipſum eſſe, & alia quædam quæ attribuuntur ſuppoſito, & non naturæ, propter quod ſuppoſitum in eis non eſt omnino idem cum natura.

Ad ſecundum dicendum, quod non omne quod accidit alicui præter rationem ſpeciei, eſt determinativum eſſentiæ ipſius, ut oporteat illud poni in ratione eius, ſicut dictum eſt: & ideo licet ipſum eſſe non ſit de ratione ſuppoſiti, quia tamen pertinet ad ſuppoſitum, & non eſt de ratione naturæ, manifeſtum eſt quod ſuppoſitum, & natura non ſunt omnino idem in quibuſcumque res non eſt ſuum eſſe.

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod natura dicitur conſtituere ſuppoſitum etiam in compoſitis ex materia & forma, non quia natura ſit una res, & ſuppoſitum alia res (hoc enim eſt ſecundum opinionem dicentium, quod natura ſpeciei ſit forma tantum, quæ conſtituit ſuppoſitum ſicut totum) ſed quia ſecundum modum ſignificandi natura ſignificatur ut pars ratione ſupradicta, ſuppoſitum vero ut totum; natura ſignificatur ut conſtituens, & ſuppoſitum ut conſtitutum.

QUAESTIO III.

ARTICULUS V.

27.

Utrum tempus movens creaturam ſpiritualem, & menſurans temporalem, ſit idem.

I. diſt. XVII. *quæſt.* IV. *art.* 3. o. *II. diſt.* II. *quæſt.* II. *art.* 1. o. *I. Part. quæſt.* X. *art.* 5. *ad* 1. *opuſc.* XXXVI. *cap.* IV.

DEinde quæſitum eſt de tempore, per quod Deus movet creaturam ſpiritualem ſecundum Auguſtinum, utrum ſit idem cum tempore quod menſurat motus corporalium rerum. Et videtur quod ſic. Quia neque Auguſtinus diverſitatem hanc temporum aſſignat, neque aliquis Philoſophus. Vanum ergo videtur hanc diverſitatem temporum aſſignare.

2. Præterea. Omne quod eſt, inquantum eſt, unum eſt. Si ergo non ſit unum tempus, ſed diverſa, non erit ens; quod eſt inconveniens. Oportet ergo ponere unum tempus tantum.

Sed contra. Tempus quo menſurantur corporales motus, eſt numerus motus primi cæli, ſecundum Philoſophum in IV. Phyſic. (text. com. XCVIII.) Sed tempus per quod movenrur Angeli, non habet aliquem ordinem ad motum. Ergo illud tempus eſt aliud a tempore corporalium rerum.

Prærerea. Perpetuo, & corruptibili nihil eſt commune niſi ſecundum nomen, ut dicirur in X. Metaphyſic. (text. com. XXVI.) Sed Angeli ſunt perpetui, corpora autem ſunt corruptibilia. Non ergo idem tempus eſt utrorumque.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in II. de civit. Dei, *tempora non fuiſſent, niſi creatura fieret, quæ aliquid aliqua motione mutaret: cuius mutationis cum aliud atque aliud, quæ ſimul eſſe non poſſunt, cedit, atque ſuccedit, ſequitur tempus*. Ex quo accipitur quod etiam Philoſophus dicit in IV. Phyſic. (text. com. XCVII.) quod *oportet loqui de tempore ſecundum rationem motus: nam tempus eſt numerus motus ſecundum prius & poſterius*. Omnes

mnes ergo motus qui poſſunt menſurari una menſura, habent unum tempus; ſi qui vero motus ſunt qui non poſſunt una menſura menſurari, neceſſe eſt quod eorum ſit diverſum tempus. Cum autem menſura ſit homogenea menſurato, ut dicitur in X. Metaphyſ. (text. com. IV.) manifeſtum eſt quod omnia quæ ſunt unius generis, poſſunt habere unam menſuram communem, non autem quæ ſunt generum diverſorum. Omnes autem motus continui conveniunt in uno genere, inquantum ſunt commenſurabiles, & ideo poſſunt habere unam menſuram communem: menſurantur enim omnes ſimpliciſſimo modo ſui generis, ſcilicet velociſſimo motu primi cæli: unde omnium motuum continuorum poteſt eſſe unum tempus commune: quod quidem tempus licet videatur eſſe ſecundum genus de numero diſcretorum, quia eſt numerus harum rerum continuarum, ſcilicet motuum, fit & ipſum continuum, ſicut *decem* ſimpliciter dictum, eſt aliquid diſcretum, ſed decem ulnæ panni, eſt aliquid continuum. Diſcretorum autem, & continuorum non poteſt eſſe una menſura communis, cum ſint diverſorum generum, inquantum ſunt menſurabilia: & ideo neceſſe eſt, ſi ſint aliqui motus continui, quod tempus eorum aliud ſit a motu quo menſurantur motus (*a*) diſcreti. Manifeſtum eſt autem quod motus ſpiritualium creaturarum, de quibus Auguſtinus loquitur, dicens creaturam ſpiritualem moveri per tempus, & non per locum, non ſunt motus continui, ſed viciſſitudines quædam diſcretæ. Dicit enim, quod per tempus movetur animus vel reminiſcendo quod oblitus erat, vel diſcendo quod neſciebat, vel volendo quod nolebat. Unde manifeſtum eſt quod cum tempus non habeat continuitatem niſi ex motu, quod tale tempus non habeat continuum, & quod eſt aliud a tempore corporalium rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus ex ipſa differentia motuum dat intelligere differentiam temporum.

Ad ſecundum dicendum, quod eo modo aliquid eſt unum quo eſt, & dicitur eſſe: quod enim dicitur eſſe ſecundum ſpeciem, eſt unum ſpecie, non autem unum numero: unde non ſequitur, ſi ſint plures homines, quod non ſit homo; & ſimiliter non ſequitur, ſi ſint plura tempora, quod non ſit tempus.

(*a*) *Al.* continui.

QUAESTIO IV.

Deinde quæſitum eſt de homine.
Et primo quantum ad virtutes.
Secundo quantum ad peccata.
Tertio quantum ad pœnas.

Circa virtutes autem fuit quæſitum & quantum ad res divinas, & quantum ad res humanas.

Quantum ad res divinas, quæſita ſunt tria.

Primo circa fidem, utrum aliquis teneretur credere Chriſto viſibilia miracula non facienti.

Secundo circa fidei ſacramentum, utrum parvuli Iudæorum ſint baptizandi invitis parentibus.

Tertio circa decimas, quæ debentur miniſtris ſacramentorum, utrum aliquis propter conſuetudinem poſſit excuſari ne decimas ſolvat.

ARTICULUS VI.

28.

Utrum homines credere debuiſſent Chriſto non facienti viſibilia miracula.

III. Part. quaſt. XLIII. *art.* 1. *ad* 4. *& opuſc.* IX. *art.* 12. *de eius miraculis.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod Chriſto non facienti viſibilia miracula homines credere non tenerentur. Quicumque enim non facit hoc ad quod tenetur, peccat. Sed ſi homines non crederent Chriſto miracula non facienti, non peccarent: dicit enim ipſe Ioan. XV. 24. *Si opera non feciſſem in eis quæ nullus alius fecit, peccatum non haberent*: & loquitur de peccato infidelitatis, ſecundum Auguſtinum. Ergo Chriſto, ſi non feciſſet miracula, homines credere non tenerentur.

2. Præterea. Nullus poteſt mutare legem niſi legiſlator, vel eo ſuperior. Sed Chriſtus prædicabat quædam quæ videbantur pertinere ad veteris legis abolitionem, ſicut quod cibi non coinquinarent hominem, & quod licet in ſabbato operari. Si ergo non probaſſet ſe eſſe legiſlatorem, non fuiſſet ei credendum. Sed hoc fieri non potuiſſet niſi per miracula, cum legiſlatorem multa miracula præceſſerint. Ergo Chriſto non erat credendum, niſi miracula feciſſet.

3. Sed contra. Magis obligantur homines ad

ad credendum primæ veritati quam ad credendum viſibilibus ſignis. Sed licet Chriſtus miracula non feciſſet, ipſe tamen verus Deus exiſtens, prima veritas erat. Ergo etiam ſi miracula non feciſſet, adhuc erat ei credendum.

4. Præterea. Gratia unionis eſt maior quam gratia gratum faciens per adoptionem. Sed miracula non ſufficienter probant gratiam gratum facientem: quia, ut habetur Matth. VII. 22. his qui Chriſto in iudicio dicent: *Domine, in nomine tuo virtutes multas fecimus:* reſpondebitur: *Non novi vos*. Ergo multo minus miracula ſufficiunt ad probandum gratiam unionis. Si ergo ſine miraculis Chriſto homines credere non tenerentur, neque etiam miraculis factis tenebantur credere dicenti ſe eſſe Deum: quod patet eſſe falſum.

Reſpondeo dicendum, quod nullus tenetur ad hoc quod eſt ſupra vires ſuas niſi per hunc modum quo fit ſibi poſſibile. Credere autem eſt ſuper potentiam hominis naturalem, unde ex dono Dei provenit, ſecundum illud Apoſtoli ad Epheſ. II. 8. *Gratia ſalvati eſtis per fidem, & hoc non ex vobis, Dei enim donum eſt*: & ad Philippenſes I. 29. dicit: (a) *Vobis datum eſt non ſolum ut in ipſum credatis, ſed ut pro ipſo patiamini*. Homo ergo tenetur credere ſecundum hoc quod adiuvatur a Deo aliquis ad credendum. Adiuvatur autem a Deo aliquis ad credendum tripliciter. Primo quidem per interiorem vocationem, de qua dicitur Ioannis VI. 45. *Omnis qui audivit a Patre, & didicit, venit ad me:* & ad Roman. VIII. 30. *Quos prædeſtinavit, hos & vocavit*. Secundo per doctrinam, & prædicationem exteriorem, ſecundum illud Apoſtoli ad Rom. X. 17. *Fides ex auditu, auditus autem per verbum Chriſti*. Tertio per exteriora miracula: unde dicitur I. Corinth. XIV. quod ſigna dara ſunt infidelibus, ut ſcilicet per ea provocentur ad fidem. Si autem Chriſtus viſibilia miracula non feciſſet, adhuc remanebant alii modi attrahendi ad fidem, quibus homines acquieſcere tenerentur. Tenebantur enim homines credere actori legis, & Prophetarum. Tenebantur etiam interiori vocationi non reſiſtere, ſicut Iſaias (cap. L. 5.) de ſe dicit: *Dominus Deus aperuit mihi aurem: ego autem non contradico, retrorſum non abii*: ſicut de quibuſdam dicitur Act. VII. 51. *Vos ſemper Spiritui ſancto* (b) *reſtitiſtis*.

Ad primum ergo dicendum, quod inter illa opera quæ Chriſtus in hominibus fecit, annumerari etiam debet vocatio interior, qua quoſdam attraxit, ſicut Gregorius dicit in quadam homilia, quod Chriſtus per miſericordiam Magdalenam traxit interius, qui etiam per clementiam ſuſcepit foris. Annumerari etiam debet eius doctrina, cum etiam ipſe dicat: *Si non veniſſem, & locutus eis non fuiſſem, peccatum non haberent*.

Ad ſecundum dicendum, quod Chriſtus poterat ſe oſtendere eſſe legislarorem non ſolum faciendo viſibilia miracula, ſed etiam per auctoritatem Scripturæ, & per interiorem inſtinctum.

Ad tertium dicendum, quod interior inſtinctus, quo Chriſtus poterat ſe manifeſtare ſine miraculis exterioribus, pertinet ad Virrutem primæ veritatis, quæ interius hominem illuminat, & docet.

Ad quartum dicendum, quod miracula viſibilia fiunt virtute divina ad confirmationem virtutis fidei: unde dicitur Marci ult. 20. de Apoſtolis, quod *prædicaverunt ubique, Domino cooperante, & ſermonem confirmante ſequentibus ſignis*. Non autem fiunt miracula ſemper ad demonſtrandum grariam eius per quem miracula fiunt: & ideo poteſt contingere quod aliquis gratiam grarum facientem non habens, miracula faciat; ſed hoc contingere non poteſt, quod aliquis falſam doctrinam annuntians, vera miracula faciat, quæ niſi virtute divina fieri non poſſunt: ſic enim Deus eſſet falſitatis teſtis, quod eſt impoſſibile. Cum ergo Chriſtus ſe Filium Dei diceret, & æqualem Deo, hanc eius doctrinam comprobant miracula quæ faciebat; & ideo oſtendebatur Chriſtus per miracula quæ faciebat, eſſe Deus. Perrus autem, licet eadem, vel maiora miracula faceret, non probabatur eſſe Deus, ſed per ea etiam probabatur quod Chriſtus eſſet Deus: quia Petrus non prædicabat ſe ipſum, ſed Ieſum Chriſtum eſſe Deum.

AR-

(Vulgata. *Vobis donatum eſt pro Chriſto, non ſolum ut in eum credatis, ſed ut etiam pro illo patiamini*. (b) Vulgata *reſiſtitis*.

ARTICULUS VII.

29.

Utrum pueri Iudæorum ſint baptizandi invitis parentibus.

2. 2. *quæſt.* XIX. *art.* 12.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod pueri Iudæorum ſint baptizandi invitis parentibus. Maius enim eſt vinculum matrimoniale quam ius paternæ poteſtatis: quia paterna poteſtas poteſt per hominem ſolvi, cum filiusfamilias emancipatur; vinculum autem matrimoniale non poteſt ſolvi per hominem, ſecundum illud Matth. XIX. 6. (a) *Quos Deus coniunxit, homo non ſeparet*. Sed propter infidelitatem ſolvitur vinculum matrimoniale: dicit enim Apoſtolus I. ad Corinth. VII. 15. *Quod ſi infidelis diſcedit, diſcedat: non enim ſervituti eſt ſubiectus frater, aut ſoror in huiuſmodi:* & Canon dicit, quod *ſi coniux infidelis non vult cohabitare ſine contumelia Creatoris, quod alter coniugum non debet ei cohabitare*. Ergo multo magis propter infidelitatem tollitur ius paternæ poteſtatis. Sic ergo infideles, & Iudæi non habent ius paternæ poteſtatis in ſuos filios: poſſunt ergo eorum filii baptizari eis invitis.

2. Præterea. Magis debet homini ſubveniri contra periculum mortis æternæ quam contra periculum mortis temporalis. Sed ſi aliquis videret hominem in periculo mortis temporalis, & ei non ferret auxilium, peccaret. Cum ergo pueri Iudæorum, & aliorum infidelium ſint in periculo mortis æternæ, ſi parentibus relinquantur, qui eos in ſua infidelitate informant, videtur quod ſint eis auferendi, &, baptizandi, & in fide inſtruendi.

3. Præterea. Filii ſervorum ſunt ſervi, & in poteſtate dominorum. Sed Iudæi ſunt ſervi Regum, & Principum. Ergo & filii eorum. Reges ergo, & Principes habent poteſtatem de filiis Iudæorum facere quod voluerint. Nulla ergo eſſet iniuria, ſi baptizarentur invitis parentibus.

4. Præterea. Quilibet homo magis eſt Dei, a quo habet animam, quam patris carnalis, a quo habet corpus. Non eſt ergo iniuſtum, ſi pueri Iudæorum carnalibus parentibus auferantur, & Deo per baptiſmum conſecrentur.

5. Præterea. Baptiſmus eſt efficacior ad ſalutem quam prædicatio, quia per baptiſmum ſtatim tollitur peccati macula, & reatus pœnæ, & aperitur ianua cæli. Sed ſi periculum ſequatur ex defectu prædicationis, imputatur ei qui non prædicavit, ut habetur Ezech. III. & XXXIII. de eo qui videt gladium venientem, & non inſonuerit tuba. Ergo multo magis ſi pueri Iudæorum damnentur propter defectum baptiſmi, imputatur ad peccatum eis qui potuerunt baptizare, & non baptizaverunt.

Sed contra. Nemini facienda eſt iniuria. Fieret autem Iudæis iniuria, ſi eorum filii baptizarentur eis invitis, quia amitterent ius paternæ poteſtatis in filios iam fideles. Ergo eis invitis non ſunt baptizandi.

Reſpondeo dicendum, quod maximam auctoritatem habet Eccleſiæ conſuetudo, quæ ſemper eſt in omnibus æmulanda, quia & ipſa doctrina catholicorum doctorum ab Eccleſia auctoritatem habet: unde magis eſt ſtandum conſuetudini Eccleſiæ quam vel auctoritati Auguſtini, vel Hieronymi, vel cuiuſcumque doctoris. Hoc autem Eccleſiæ uſus numquam habuit quod Iudæorum filii invitis parentibus baptizarentur, quamvis fuerint retroactis temporibus multi catholici Principes potentiſſimi, ut Conſtantinus, Theodoſius, & alii plures, quibus familiares fuerunt ſanctiſſimi Epiſcopi, ut Silveſter Conſtantino, & Ambroſius Theodoſio, qui nullo modo prætermiſiſſent ab eis impetrare, ſi hoc eſſet conſonum rationi. Et ideo periculoſum videtur hanc aſſertionem de novo inducere, ut præter conſuetudinem in Eccleſia hactenus obſervatam Iudæorum filii invitis parentibus baptizentur.

Et huius ratio eſt duplex. Una quidem propter periculum fidei. Si enim pueri nondum uſum rationis habentes baptiſmum ſuſciperent, poſtmodum cum ad perfectam ætatem pervenirent, de facili poſſent a parentibus induci ut relinquerent quod ignorantes ſuſceperunt; quod verteretur in fidei detrimentum. Alia vero ratio eſt, quia repugnat iuſtitiæ naturali. Filius enim naturaliter eſt aliquid patris: & primo quidem a parente non diſtinguitur ſecundum corpus, quamdiu in matris utero continetur; poſtmodum vero poſtquam ex utero egreditur, antequam uſum liberi arbitrii habeat, continetur ſub parentum cura ſicut ſub quodam ſpirituali ute-

(a) Vulgata, *Quod*.

Digitized by Google

utero. Quamdiu enim uſum ratinnis non habet puer, non differt quantum ad ea quæ agit, ab animali irrationali. Unde ſicut bos, vel equus iure gentium, vel civili eſt poſſeſſoris, ut utatur eo cum voluerit ſicut proprio inſtrumento; ita de iure naturali eſt quod filius antequam habeat uſum ratinnis, ſit ſub cura patris: unde contra iuſtitiam naturalem eſſet, ſi puer antequam haberet uſum liberi arbitrii, a cura parentum ſubtrahatur, vel de eo aliquid ordinetur invitis parentibus. Poſtquam autem incipit habere uſum liberi arbitrii, iam incipit eſſe ſuus, & poteſt quantum ad ea quæ ſunt iuris divini, vel naturalis, ſibi ipſi providere; & tunc eſt inducendus ad fidem non coactione, ſed perſuaſione; & poteſt etiam invitis parentibus conſentire fidei, & baptizari; non autem antequam habeat uſum rationis. Unde de pueris antiquorum patrum dicitur, quod ſalvabantur in fide parentum, per quod datur intelligi quod ad parentes pertinet providere filiis de ſua ſalute, præcipue antequam habeant uſum rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod in vinculo matrimoniali uterque coniugum habet uſum liberi arbitrii, & uterque poteſt invito altero fidei aſſentire; ſed hoc non habet locum in puero antequam habeat uſum rationis; ſed poſtquam habet uſum rationis, tunc tenet ſimilitudo, ſi converti voluerit.

Ad ſecundum dicendum, quod a temporali non eſt aliquis eripiendus contra ordinem iuris civilis; puta, ſi aliquis a ſuo iudice condemnentur ad mortem, nullus debet eum violenter eripere; unde nec aliquis debet irrumpere ordinem iuris naturalis, quo filius eſt ſub cura patris, ut eum liberet a periculo mortis æternæ.

Ad tertium dicendum, quod Iudæi ſunt ſervi Principum ſervitute civili, quæ non excludit ordinem iuris naturalis, vel divini.

Ad quartum dicendum, quod homo ordinatur ad Deum per rationem, per quam Deum cognoſcere poteſt: unde puer antequam uſum ratinnis habeat, naturali ordine ordinatur in Deum per rationem parentum, quorum curæ naturaliter ſubiacet; & ſecundum eorum diſpoſitionem ſunt circa ipſum divina agenda.

Ad quintum dicendum, quod periculum quod ſequitur ex prædicatione omiſſa, nulli imminet niſi ei cui eſt commiſſum prædicationis officium: unde in Ezech. XXXIII. 7. præmittit: *Speculatorem dedi te filiis Iſrael:* providere autem pueris infidelium de ſacramentis ſalutis pertinet ad parentes eorum, unde eis imminet periculum propter ſubtractionem ſacramentorum, ſi eorum parvuli detrimentum ſalutis patiantur.

ARTICULUS VIII.

30.

Utrum propter conſuetudinem aliqui deobligentur a iure reddendi decimas.

2. 2. *quaſt.* lxxxix. *art.* 1. *&* *art.* 131. *iſtius Libri.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod propter conſuetudinem aliqui deobligantur a iure reddendi decimas. Magis enim eſt accipere decimas quam non dare. Sed propter conſuetudinem in aliquibus terris aliqui milites accipiunt decimas, & hoc ab Eccleſia tolleratur. Ergo multo magis propter conſuetudinem aliqui deobligantur ut decimas non ſolvant, neque ſolvere teneantur.

Sed contra. Ius divinum non aboletur per diſſuetudinem. Sed decimæ debentur de iure divino. Ergo per diſſuetudinem non aboletur ius reddendi decimas: tenentur ergo homines reddere decimas contraria conſuetudine non obſtante.

Reſpondeo dicendum, quod ea quæ ſunt de iure poſitivo, per diſſuetudinem abolentur; ea vero quæ ſunt a iure naturali, vel de iure divino, nulla diſſuetudine aboleri poſſunt. Nulla enim diſſuetudine fieri poteſt ut ſit licitum furari, vel mœchari.

Eſt ergo conſiderandum ad propoſitam quæſtionem, utrum dare decimas ſit de iure divino, vel de iure poſitivo humano. Ius autem divinum in novo, & in veteri teſtamento continetur. Et quidem non apparet in novo teſtamento aliquod præceptum datum de decimis ſolvendis, in doctrina, dico, evangelica, vel apoſtolica. Quod enim dicitur Matth. XXIII. 23. de ſolutione decimarum, *Hæc oportuit facere, & illa non omittere*, & quod dicit Phariſæus, Luc. XVIII. 12. *Decimas do omnium quæ poſſideo*, magis videtur ad ſtatum veteris teſtamenti pertinere quam obſervantiæ novi teſtamenti formam imponere.

In veteri autem teſtamento triplex genus præceptorum erat. Quædam enim erant

Digitized by Google

erant præcepta moralia, quædam iudicialia, quædam cæremonialia. Præcepta moralia ſunt quæ ſunt indita naturali rationi, ad quæ homines omni tempore obligantur, ut *Honora Patrem, & matrem, Non mœchaberis, Non furtum facies*, & ſimilia. Præcepta autem iudicialia ſunt per quæ iudicia exercebantur; puta, ſi quis furaretur unam ovem, redderet quatuor: & huiuſmodi præcepta non ſunt indita rationi naturali: non enim ratio naturalis habet quod ille qui furatur ovem, magis reddat quatuor quam tres, vel unam: ſed tamen per huiuſmodi præcepta determinatur morale præceptum. Habet enim ratio naturalis quod ille qui furatur, debeat puniri; ſed quod tali pœna puniatur, hoc determinatur per præceptum iudiciale. Præcepta autem cæremonialia veteris legis ſunt quæ pertinent ad obſervantiam divini cultus, & ſunt ordinata ad figurandum aliquod futurum, ſicut immolatio agni paſchalis figurabat occiſionem Chriſti.

Eſt ergo conſiderandum, utrum præceptum de decimis perſolvendis ſit morale, vel iudiciale, vel cæremoniale. Si enim morale eſt, ad hoc omnes tenentur, & omni tempore, nulla obſtante contraria conſuetudine. Sed hoc non videtur; quia ratio naturalis non dictat magis quod homo miniſtris Dei det decimam quam undecimam, vel nonam partem fructuum. Si autem ſit præceptum iudiciale, non tenentur ad decimas dandas, ſicut non tenentur omnes ad iudicandum ſecundum iudicia in lege veteri conſcripta, quia illa iudicialia præcepta ſunt ſpecialiter illi populo data conſideratis conditionibus eius, non enim eadem omnibus expediunt. Si autem ſit præceptum cæremoniale, non ſolum non obligaret, ſed etiam obſervatum induceret in peccatum: peccaret enim, ſi quis agnum paſchalem immolaret, quia poſt adventum veritatis ceſſaverunt figuræ.

Dicendum eſt ergo, ſicut antiqui magiſtri dixerunt, quod quædam præcepta legis ſunt pure moralia, ut *Non occides, Non furtum facies*: quædam autem pure ſunt cæremonialia, ut immolatio paſchalis agni, & circumciſio; quædam autem ſunt media, ſecundum aliquid moralia, & ſecundum aliquid cæremonialia, ſicut præceptum de obſervatione ſabbati eſt morale quantum ad hoc quod aliquod tempus quieti deputetur ad vacandum divinis, hoc enim ratio naturalis habet; ſed quod dies ſeptima ſit deputata, hoc eſt ex determinatione Dei propter aliquam figuram, unde hoc eſt cæremoniale. Sic ergo præceptum de decimis perſolvendis eſt quidem ſecundum aliquid morale, ut ſcilicet qui pro toto populo divino obſequio vacant, ſtipendiis populi ſuſtententur, ſicut & qui in aliis officiis reipublicæ ſerviunt, a populo ſuſtentantur: & ſecundum hunc modum proponitur hoc præceptum in novo teſtamento: dicit enim Dominus Matth. x. *Dignus eſt operarius cibo ſuo*: & Apoſtolus dicit I. ad Corinth. ix. 14. (a) *Dominus ordinavit ut qui Evangelium enuntiant, de Evangelio vivant*, & qui altari deſerviunt, de altari vivant. Sed quantum ad determinatum numerum decimæ non eſt de iure naturali, neque eſt præceptum morale, ſed eſt cæremoniale, inquantum refertur ad figurandum aliquid circa Chriſtum; vel etiam eſt iudiciale ſecundum convenientiam ad illum populum, in quo quia erat multitudo miniſtrorum, tali taxatione opus erat ad miniſtrorum Dei ſuſtentationem. Sic ergo hoc commune, quod eſt providere miniſtris Dei in neceſſariis vitæ, eſt de iure divino quaſi morale præceptum, & de iure naturali exiſtens. Ad quemlibet autem Principem qui poteſt leges condere, pertinet ius naturale commune per ius poſitivum determinare: nihil enim eſt aliud ius poſitivum quam determinatio iuris naturalis; ſicut ius naturale habet quod malefactor puniatur; ſed quod tali pœna puniatur, hoc determinatur per ius poſitivum. Quia ergo Eccleſia habet poteſtatem condendi legem in his quæ pertinent ad cultum Dei, potuit per Eccleſiæ ſtatutum taxari quantitas eorum quæ ſunt danda miniſtris Dei a populo. Et ut eſſet quædam conſonantia novi, & veteris teſtamenti, ſtatuit Eccleſia ut taxatio veteris teſtamenti ſervaretur etiam in novo. Unde omnes tenentur ad decimas, velint, nolint. Poſſet autem Eccleſia ſtatuere, ſi cauſa ſubeſſet, vel in maiori, vel in minori numero, puta quod daretur octava, vel duodecima, ſicut & quod detur decima.

Patet ergo quod nulla conſuetudo contraria ſolvit hominem ab obligatione reddendi decimas, quia hæc obligatio fundatur ſupra ius divinum, & ſupra ius naturale: unde ſemper tenentur homines reddere decimas, ſi Eccleſia exigat, et-

(a) Vulgata: *Dominus ordinavit iis qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere.*

iam contraria conſuetudine non obſtante. Et in terris in quibus eſt conſuetudo quod decimæ ſolvantur, ipſa conſuetudo quaſi expoſtulat decimas, unde peccat qui non redderet. Sed in terris in quibus non eſt conſuetudo communis quod decimæ dentur, & Eccleſia non petit, videtur Eccleſia remittere dum diſſimulat; & ideo homines in terris illis non peccant decimas non dando: durum enim eſſet dicere, quod omnes homines Italiæ, & orientalium partium damnarentur, qui decimas non ſolvunt. Et huiuſmodi argumentum poſſumus ab Apoſtolo accipere, cui cum deberentur neceſſaria victus ab his quibus prædicabat, tamen non accipiebat; nec tamen peccabant qui ei non dabant: alioquin male cum eis egiſſet non accipiendo, præſertim cum ipſe dicat Act. xx. 27. *Non enim ſubterfugi quo minus annuntiarem vobis omne conſilium Dei:* & ideo Apoſtolus non exigebat quod ſibi debebatur, ne daretur aliquod offendiculum Evangelio, ut ipſe ibi dicit: unde non bene facerent rectores Eccleſiarum, ſi in terris illis decimas exigerent in quibus non eſt conſuetudo dari, ſi probabiliter crederent quod ex hoc ſcandalum naſceretur.

Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod milites qui accipiunt decimas in aliquibus terris, non habent ius accipiendi decimas: hoc enim ius eſt ſpirituale debitum miniſtris Dei, unde non cadit in laicam perſonam. Sed res illæ temporales quæ a iure exiguntur, ex conceſſione Eccleſiæ datæ ſunt aliquibus militibus propter aliqua ſervitia quæ fecerunt Eccleſiæ; ſicut & Eccleſia poteſt remittere ipſos fructus qui debentur pro decima; non tamen remittit ius exigendi decimas, nec tollit debitum reddendi.

QUAESTIO V.

Deinde quæſitum eſt de his quæ pertinent ad virtutes circa res humanas: & circa hoc quæſita ſunt duo.

Primo, utrum filius teneatur obedire parentibus carnalibus in indifferentibus.

Secundo, utrum venditor teneatur dicere emptori vitium rei venditæ.

ARTICULUS IX.

31.

Utrum filius teneatur obedire parentibus carnalibus quantum ad omnia.

2. 2. *quæſt.* CIV. *art.* 5. 0.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod filius teneatur obedire parentibus carnalibus quantum ad omnia. Dicitur enim Deuteron. XXI. 18. *Si genuerit homo filium contumacem, & protervum, qui non audiat patris, aut matris imperium . . . lapidibus eum obruet populus civitatis.* Sed pœna talis non infligeretur, niſi graviter peccaret non obediendo. Ergo filii tenentur obedire parentibus carnalibus per omnia.

2. Præterea. Apoſtolus dicit ad Coloſſen. III. 20. *Filii obedite parentibus per omnia.*

3. Præterea. Præcepta moralia affirmativa quamvis non ad ſemper obligent, tamen numquam contrarium facere licet. Sed præceptum morale affirmativum eſt de honoratione parentum. Ergo non licet irreverentem eſſe parenti; quod eſſet, ſi eius mandato non obediretur. Tenetur ergo filius in omnibus parentibus obedire.

Sed contra. Non minus obediendum eſt patribus ſpiritualibus quam carnalibus, ſed magis, ut habetur per Apoſtolum ad Heb. XII. Sed patribus ſpiritualibus non tenentur ſubditi obedire in indifferentibus: religioſi enim qui obedientiam profitentur, non tenentur obedire ſuis prælatis niſi in his quæ ſunt ſecundum regulam, ut Bernardus dicit in Lib. de diſpenſatione, & præcepto. Ergo nec parentibus carnalibus filii tenentur in indifferentibus obedire.

Reſpondeo dicendum, quod cum obedientia prælato debeatur, ad illa ſe extendit debitum obedientiæ ad quæ ſe extendit ius prælationis. Habet autem pater carnalis ius prælationis in filium primo quidem quantum ad domeſticam converſationem. Sic enim eſt paterfamilias in domo ſicut Rex in regno: unde ſicuti ſubditi Regis tenentur obedire Regi in his quæ pertinent ad gubernationem regni; ita etiam filii, & alii domeſtici tenentur obedire patrifamilias in his quæ pertinent ad diſpenſationem domus. Secundo quanto ad morum diſci-

pli-

Digitized by Google

plinam : unde Apoſtolus dicit ad Heb. XII. 9. *Patres quidem carnis noſtræ habuimus eruditores*, (*a*) *& obtemperabamus eis*. Debet enim pater filio non ſolum educationem, ſed etiam diſciplinam, ut Philoſophus dicit. In his ergo filius tenetur obedire patri carnali, & non in aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod loquitur ibi Moyſes de imperio paterno quod pertinet ad diſciplinam morum : unde ibidem dicitur : *Monita noſtra audire contemnit, comeſſationibus vacat, & luxuria, atque conviviis*.

Ad ſecundum dicendum, quod Apoſtolus dicit obediendum eſſe parentibus per omnia ad quæ ſe ius prælationis extendit.

Ad tertium dicendum, quod non exhibet irreverentiam præcipienti, ſi non obedit ei in his in quibus obedire non tenetur.

ARTICULUS X.

32.

Utrum venditor teneatur dicere vitium rei venditæ emptori.

2. 2. *quæſt.* lxxvii. *art.* 2. 3. o.

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod venditor non teneatur dicere vitium rei venditæ emptori. Quia ſecundum leges civiles venditor, & emptor ſe invicem decipere poſſunt. Nulla autem poſſet fieri deceptio, ſi venditor rei venditæ vitium emptori dicere teneretur. Ergo non tenetur.

2. Sed dicebat, quod leges non loquuntur ſecundum forum conſcientiæ, ſed quod nunc loquimur, eſt ſecundum forum contentioſum. Sed contra. Secundum Philoſophum in II. Ethic. (cap. 1.) intentio legiſlatoris eſt cives facere bonos. Quod ergo licet ſecundum leges, non eſt contrarium virtuti; & ita etiam non eſt contrarium conſcientiæ.

1. Sed contra eſt, quia ſecundum leges civiles ſi aliquis vendat animal morbidum, tenetur de vitio. Ergo tenetur dicere vitium emptori.

2. Præterea. Tullius dicit in Libro de officiis, quod ad officium boni viri pertinet ut dicat emptori illud pro quo res minus venderetur. Huiuſmodi autem eſt vitium rei venditæ. Ergo venditor tenetur dicere emptori vitium rei venditæ.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid pertinet ad bonum virum ad quod tamen homines non tenentur, ſicut ad bonum virum pertinet quod liberaliter amico ſua bona largiatur, quamvis ad hoc non teneatur. Sed aliquid pertinet ad bonum virum ad quod tenetur, ſcilicet quod reddat alicui quod iuſtum eſt, nam actus iuſtitiæ eſt ut reddatur alicui quod ei debetur. Et ideo unuſquiſque venditor ad hoc tenetur ut iuſtam venditionem faciat, non autem ut faciat venditionem liberalem, dimittens aliquid de pretio iuſto. Iuſtitia autem æqualitas quædam eſt, ut dicitur in V. Ethic. (cap. 11.) Eſt ergo iuſta venditio, quando pretium acceptum ab habente æquatur rei venditæ; iniuſta autem, ſi non æquetur, ſed plus accipiat. Si ergo vitium rei venditæ faciat rem minus valere quam pretium impoſitum a venditore, iniuſta erit venditio, unde peccat occultans vitium; ſi autem non faciat rem minus valere quam pretium impoſitum, quia forte venditor minus pretium imponit propter vitium, tunc non peccat tacens vitium, quia venditio non eſt iniuſta : & forte eſſet ſibi damnoſum, ſi vitium diceret, quia emptor vellet habere rem etiam pro minori pretio quam valeret. Liberaliter tamen faceret, ſi (*b*) damnoſum proprium contineret, ut ſatisfaceret voluntati alterius, licet ad hoc non teneatur.

Ad primum ergo dicendum, quod per illud dictum legis non habetur quod licitum ſit ſimplici venditori decipere emptorem, & e converſo; ſed dicitur aliquid eſſe licitum ſecundum legem quod per legem non punitur, ſicut ſecundum legem veterem licebat libellus repudii.

Ad ſecundum dicendum, quod præcepta legis ſunt ductiva ad perfectam virtutem, tamen actus perfectæ virtutis non cadunt ſub præcepto legis humanæ; ſed prohibet quædam graviora, ut gradatim homines retracti a malis per ſe ipſos ad virtutem exerceantur. Permittit autem quædam minora peccata, eis pœnam non infligens, quia ſine his non facile invenitur hominum multitudo : & de talibus eſt deceptio quæ eſt inter vendentes & ementes, quia plurimi ſunt qui volunt vili emere, & care vendere, ut Auguſtinus dicit in Lib. de Trinit.

(a) Vulgata : *& reverebantur eos*. (b) Forte : *damnum proprium contineret*.

Digitized by Google

Ad illud vero quod primo in contrarium obiicitur, dicendum, quod illud intelligendum eſt quando morbus pecoris facit pecus minus valere quam vendatur.

Ad tertium dicendum, quod ea ratione Tullius dicit, quod vir bonus non tacet vitium rei venditæ, quia ad virum bonum non pertinet decipere aliquem: deceptio autem non eſt, ſi id quod tacetur de re vendita, non facit rem minus valere quam pretium quod pro ea accipitur.

QUAESTIO VI.

DEinde quæſitum eſt de peccatis: & circa hoc quæſita ſunt duo.

Primo, utrum peccatum ſit appetere prælationem.

Secundo, utrum peccatum ſit prædicatori habere oculum ad rem temporalem.

ARTICULUS XI.

33.

Utrum appetere prælationem ſit peccatum.

2. 2. *quaſt.* clxxxv. *art.* 1. 2. o. *& art.* 48. *&* 115. *&* 241. o. *huius Lib.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod peccatum ſit appetere prælationem. Non enim videtur quod poſſit appeti ſine peccato id quod non fuit in ſtatu naturæ integræ, ſed ſolum in ſtatu naturæ corruptæ. Sed prælatio non fuit in ſtatu naturæ integræ, ſed incepit eſſe poſt peccatum, quando dictum eſt mulieri (Gen. III. 16.) *Sub viri poteſtate eris*. Ergo peccatum eſt prælationem appetere.

2. Præterea. Appetitus videtur eſſe de his quæ pertinent ad ſtatum futuræ gloriæ. Sed in futuro ceſſabit omnis prælatio, ut dicit quædam Gloſſa I. ad Corinth. xv. Ergo peccatum eſt appetere prælationem.

Sed contra eſt quod dicitur I. ad Timoth. v. 17. *Qui bene præſunt presbyteri, duplici honore digni habeantur*. Sed non eſt peccatum appetere illud cui debetur honor, qui non debetur niſi virtuti. Ergo non eſt peccatum appetere prælationem.

Reſpondeo dicendum, quod hanc quæſtionem ſolvit Auguſtinus XIX. de civit. Dei, ubi dicit, quod locus ſuperior ſine quo populus regi non poteſt, etſi adminiſtretur ut decet, tamen indecenter appetitur: cuius ratio eſt, quia qui appetit prælationem, aut eſt ſuperbus, aut iniuſtus. Iniuſtitia enim eſt quod aliquis velit ſibi plus de honore accipere, aut de poteſtate, aut de aliis bonis, niſi ſit maioribus dignus, ut dicitur in V. Ethic. (cap. III.) Quod autem aliquis æſtimet ſe eſſe magis dignum prælatione omnibus illis ſuper quos prælationem accipit, ſuperbiæ, & præſumptionis eſt. Unde patet quod quicumque prælationem appetit, aut eſt iniuſtus, aut ſuperbus; & ideo nullus ſuo appetitu debet ad prælationem pervenire, ſed ſolum Dei iudicio, ſecundum illud Apoſtoli ad Heb. v. 4. (*a*) *Nemo ſibi aſſumit honorem, ſed qui vocatur a Deo tamquam Aaron*. Poteſt tamen aliquis licite appetere ſe eſſe dignum prælatione, vel opera boni prælati, pro quibus debetur honor.

Unde patet reſponſio ad ultimum.

Primæ vero duæ rationes non recte concludunt, quia etiam ea quæ non fuerunt in ſtatu innocentiæ, nec erunt in ſtatu gloriæ, poſſunt licite appeti, ſicut ſubſidiari, pœnitere, & alia huiuſmodi; quamvis prælatio quantum ad aliquid fuiſſet in ſtatu innocentiæ, & futura ſit in ſtatu gloriæ, ſcilicet quantum ad ſuperioritatem gradus, & quantum ad gubernationem, vel regimen, non autem quantum ad coactam ſervitutem.

ARTICULUS XII.

34.

Utrum ſit peccatum prædicatori habere oculum ad temporalia.

2. 2. *quaſt.* c. *art.* 3. *ad* 2. *quaſt.* clxxx. *art.* 4. *ad* 4.

AD ſecundum ſic procedebatur. Videtur quod peccatum ſit prædicatori habere oculum ad temporalia. Dicitur enim Luc. XII. *Quærite primo regnum Dei*: Gloſſa, „ ideſt bona æterna: “ *& hæc omnia adiicientur vobis*: Gloſſa, „ etiam non quærentibus. “ Ergo non licet prædicatori habere oculum ad terrena.

Sed contra eſt quod dicitur I. Cor. IX. 10.

(*a*) Vulgata: *Nec quiſquam ſumit ſibi honorem &c.*

10. *Debet qui arat, in ſpe arare:* Gloſſa, „ ſtipendiorum temporalium. “ Ergo licet prædicatori, de quo ibi loquitur, habere oculum ad terrena.

Reſpondeo dicendum, quod habere oculum ad terrena contingit dupliciter. Uno modo ſicut ad mercedem, vel præmium; & ſic prædicatori non licet habere oculum ad terrena, quia ſic faceret Evangelium venale. Alio modo ſicut ad ſtipendia pro neceſſitate ſuſtentationis vitæ; & ſic licet habere prædicatori oculum ad terrena: unde I. ad Timoth. v. ſuper illud, *Qui bene præſunt presbyteri &c.* dicit Gloſſa Auguſtini: „ Neceſſitatis eſt accipere unde vivitur, caritatis „ eſt præbere; non tamen venale eſt E„ vangelium pro his. Si enim ſic ven„ dunt magnam rem, vili vendunt. Ac„ cipiant ergo ſuſtentationem neceſſitatis „ a populo, mercedem diſpenſationis a „ Domino. “

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

QUAESTIO VII.

Deinde quæſitum fuit de pœnis peccatorum.

Et primo de ipſis pœnis.

Secundo de remiſſione pœnarum.

Circa primum quæſita ſunt duo.

Primo, utrum anima ſeparata poſſit pati ab igne corporeo.

Secundo, utrum duorum qui eadem pœna ſunt digni, unus diutius moretur in purgatorio quam alius.

ARTICULUS XIII.

35.

Utrum anima ſeparata poſſit pati ab igne corporeo.

Artic. 6r. & IV. diſt. xlıv. *quaſt.* ııı. *art.* 3.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod anima a corpore ſeparata non poſſit pati ab igne corporeo. Quia ſecundum Philoſophum, quod non tangit, non agit. Sed ignis corporeus non tangit animam ſeparatam a corpore, cum non habeat terminos corporales; quæ autem ſe tangunt, habent ultima ſimul. Ergo anima ſeparata non patitur ab igne corporeo.

2. Præterea. Illa quæ patiuntur ad invicem, invicem converti poſſunt. Sed anima non poteſt converti in ignem corporeum, nec e converſo. Ergo anima non poteſt pati ab igne corporeo.

3. Præterea. Bernardus dicit, quod nihil ardet in inferno niſi propria voluntas. Sed propria voluntas, cum ſit quoddam ſpirituale, non poteſt eſſe materia ignis corporalis. Ergo anima a corpore ſeparata non poteſt ab igne corporeo pati.

Sed contra eſt quod dicitur Iſa. ult. 24. *Ignis eorum non extinguetur.*

Reſpondeo dicendum, quod pati multipliciter dicitur. Uno modo pati communiter dictum idem eſt quod recipere, ſecundum quod ſentire, & intelligere eſt quoddam pati; & hoc modo anima coniuncta corpori patitur a rebus corporeis ſentiendo, & intelligendo; ſed an ſeparata a corpore poſſit hoc modo a rebus corporeis pati, alterius quæſtionis eſt, propter quoſdam qui dicunt, quod anima ſeparata a corpore, & etiam Angelus poteſt accipere cognitionem a rebus ſenſibilibus. Sed ſi etiam hæc opinio eſſet vera, tamen pati ſentiendo, & intelligendo eſt perfici, non puniri; niſi forte per accidens, inquantum id quod ſentitur, vel intelligitur, repugnat voluntati; ſed ipſum ſentire, vel intelligere ſecundum ſe conſideratum pœnale non eſt. Alio modo dicitur pati proprie loquendo ſecundum contrarietatem agentis ad patiens, prout ſcilicet pati dicimur, cum aliquid nobis advenit quod eſt contrarium naturæ, vel voluntati noſtræ; & ſecundum hoc infirmitas, & triſtitia paſſiones dicuntur. Et hæc quidem paſſio dupliciter eſſe poteſt. Uno modo per receptionem formæ contrariæ, ſicut aqua patitur ab igne inquantum calefit, & per conſequens diminuitur qualitas naturalis eius: hoc modo ſeparata anima non poteſt pati ab igne corporeo, quia nec calefieri poteſt, nec deſiccari, nec ſecundum formam, aut qualitatem quamcumque ignis corporei immutari. Alio modo dicitur pati omne illud quod quocumque modo impeditur a ſuo proprio impetu, vel inclinatione; ſicut ſi dicimus lapidem deſcendentem pati, cum impeditur ne deorſum perveniat; & ſicut dicimus hominem pati, cum detinetur, vel ligatur ne vadat quo vult: & ita per modum ligationis cuiuſdam anima patitur ab igne corporeo, ut Auguſtinus dicit XXI. de civit Dei. Non enim hoc eſt contra naturam ſpiritus corpo-

Digitized by Google

pori alligari, cum videamus animam naturaliter alligari corpori ad vivificandum ipſum. Dæmones etiam per necromantiam poteſtate ſuperiorum dæmonum alligantur aliquibus imaginibus, vel aliquibus aliis rebus: unde multo magis poſſunt ſpiritus alligari divina virtute igne corporeo, non ut dent vitam, ſed ut accipiant pœnam, ſicut Auguſtinus dicit. Sed quia quod eſt minoris virtutis, non poteſt ſua virtute ligare id quod eſt maioris virtutis, inde eſt quod nullum corpus poteſt ligare ſpiritum, qui eſt maioris virtutis, niſi aliqua ſuperiori virtute: & propter hoc dicitur, quod ignis corporeus agit in animam ſeparatam non virtute propria, ſed inquantum eſt inſtrumentum divinæ iuſtitiæ vindicantis.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis tangit animam, non quidem tactu mathematico, qui attenditur ſecundum terminos quantitativos, ſed magis contactu virtutis non propriæ, ſed quam habet inquantum eſt inſtrumentum divinæ iuſtitiæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit de paſſione quæ eſt per ſuſceptionem formæ contrariæ.

Ad tertium dicendum, quod propria voluntas dicitur ardere in inferno, quia meretur ardorem.

ARTICULUS XIV.

36.

Utrum æquali pœna puniendi in purgatorio, unus citius poſſit liberari quam alius.

AD ſecundum ſic procedebatur. Videtur quod duorum qui ſunt digni æquali pœna, unus non poſſit citius a purgatorio liberari quam alius. iudicium enim poſt mortem non eſt hominis, ſed Dei, qui ſecundum veritatem iudicat, ut dicitur ad Rom. 11. Sed contra veritatem iudicaret, ſi uni eorum qui ſunt digni æquali pœna, infligeretur gravior pœna ſenſus quam alteri: dilatio autem gloriæ eſt maior pœna quam acerbitas pœnæ ſenſus: quia, ſicut dicit Chryſoſtomus ſuper Matth. carere viſione divina eſt maior pœna quam quælibet pœna ſenſibilis. Ergo unus eorum qui digni ſunt æquali pœna, non maiorem dilationem gloriæ patietur altero citius liberato.

2. Præterea. Malum, ſecundum Auguſtinum, dicitur, quia nocet; nocet autem quod adimit bonum. Dilatio autem gloriæ adimit maius bonum, ſcilicet bonum increatum. Ergo eſt maius malum; & ſic idem quod prius.

3. Sed contra eſt quod Magiſter dicit in IV. Sent. diſt. xlv. quod ille pro quo fiunt plura ſuffragia, citius a pœnis purgatorii liberatur. Contingit autem quod pro uno eorum qui digni ſunt æquali pœna, fiunt plura ſuffragia quam pro alio. Ergo unus citius liberabitur.

4. Præterea. In fine mundi invenientur aliqui cremabilia quædam habentes, quorum dilatio a gloria non erit tam diuturna, ſicut eorum qui modo cremabilia deferunt ad purgatorium, quia brevis mora erit inter mortem & reſurrectionem, ut Auguſtinus dicit. Ergo pari ratione & nunc eorum qui æqualia cremabilia deferunt, unus poteſt minus differri a gloria quam alius; & ſic erit citius liberatus a pœnis.

Reſpondeo dicendum, quod iſta quæſtio fundatur ſupra virtutem ſuffragiorum, utrum ſcilicet ſuffragia facta pro aliquo, valeant illi ſolum pro quo fiunt ad liberationem, vel etiam aliis. Circa quod aliqui dixerunt, quod non magis valent illi quam aliis; immo forte magis valent aliis, ſi ſint melius diſpoſiti ad recipiendum ſuffragiorum virtutem: & ponunt exemplum, ſicut ſi accendatur cereus in domo pro aliquo divite qui ſit cæcus, illuminat omnes in domo exiſtentes, & forte alios magis illuminat, ſi habeant limpidiorem viſum. Et ſecundum hanc opinionem, duorum qui ob æquales culpas in purgatorio detinentur, unus non poteſt citius liberari quam alter. Sed hanc opinionem [illegible] reputo veram: cuius ratio eſt, quia ſuffragium unius valet alteri propter duo. Uno modo propter unitatem caritatis, quia omnes qui ſunt in caritate, ſunt quaſi unum corpus; & ita bonum unius redundat in omnes, ſicut manus deſervit toti corpori, & ſimiliter quodlibet corporis membrum: & ſecundum hoc quodcumque bonum factum ab aliquo, valet cuilibet in caritate exiſtenti, ſecundum illud Pſalm. 118. 63. *Particeps ego ſum omnium timentium te, & cuſtodientium mandata tua.* Alio modo ſecundum quod per intentionem alicuius actus eius transfertur in alterum; puta, ſi aliquis pro altero ſolvat aliquod debitum, pro eodem habetur ac ſi ille ſolveret pro quo ſolvitur. Primo ergo modo valet opus bonum per modum meriti, cuius radix eſt

Digitized by Google

eſt caritas; ſed ſecundo modo opus unius valet alteri per modum ſatisfactionis, prout unus pro altero ſatisfacere poteſt, ſi hoc intendat: & talis valor attenditur in ſuffragiis, quæ ad hoc fiunt, ut per ea homines liberentur a debito pœnæ.

Et ideo dicendum eſt, quod ſuffragia per iſtum modum non valent niſi illis pro quibus fiunt: & ſecundum hoc ſi pro aliquo fiunt multa ſuffragia, citius liberatur a pœna purgatorii quam alii pro quibus non fiunt, etiam ſi æqualia peccata detulerint. Concedendum tamen eſt, quod ſuffragia pro uno facta omnibus valent, inquantum ſcilicet omnes qui ſciunt, gaudent ex caritate de bonis quæ ex caritate fiunt; & ſecundum hoc verum eſt quod illis pro quibus non fiunt, plus valent ſuffragia, ſi ſint maioris caritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod peccato veniali, cum non habeat averſionem a Deo per ſe loquendo, non debetur pœna carentiæ viſionis divinæ nec ſimpliciter, nec ad tempus; ſed quod ad tempus retardentur a viſione divina, hoc contingit per accidens, quia ſcilicet quamdiu digni ſunt aliqua pœna, non poſſunt participare ſummam felicitatem, quæ in viſione conſiſtit. Iuſtitia autem reſpicit pœnam per ſe debitam peccato, non autem eam quæ per accidens conſequitur.

Per hoc patet reſponſio ad ſecundum.

Tertium concedimus, & quartum ſimiliter. Illi tamen qui in fine mundi vivi reperientur, parum habebunt de cremabilibus, præcedentibus tribulationibus præpurgati. Poterit etiam fieri ut acerbitas pœnæ modici temporis recompenſet diuturnitatem pœnæ in aliis.

QUAESTIO VIII.

Deinde quæſitum fuit de remiſſione peccatorum: & circa hoc quæſita ſunt duo.

Primo, utrum peccatum in Spiritum ſanctum ſit irremiſſibile.

Secundo, utrum cruce ſignatus qui moritur antequam iter arripiat tranſmarinum, plenam habeat peccatorum remiſſionem.

ARTICULUS XV.

37.

Utrum peccatum in Spiritum ſanctum ſit irremiſſibile.

2. 2. *quæſt.* XIV. *art.* 3. o. *& quæſt.* CXVIII. *art.* 5. *ad* 3. *& de malo quæſt.* III. *art.* 5. o.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod peccatum in Spiritum ſanctum non ſit irremiſſibile. Una eſt enim dignitas, & maieſtas Patris, & Filii, & Spiritus ſancti. Sed peccatum in Filium non eſt irremiſſibile: dicitur enim Matth. XII. 31. *Quicumque verbum contra Filium hominis dixerit, remittetur ei*. Ergo peccatum in Spiritum ſanctum non eſt irremiſſibile.

Sed contra eſt quod ibidem dicitur: *Qui dixerit contra Spiritum ſanctum verbum, non remittetur ei neque in hoc ſæculo, neque in futuro*.

Reſpondeo dicendum, quod de peccato in Spiritum ſanctum tripliciter aliqui ſunt locuti.

Doctores enim ante Auguſtinum intellexerunt peccatum in Spiritum ſanctum eſſe blaſphemiam dictam contra Spiritum ſanctum, aut opera eius, vel etiam contra Divinitatem Dei Patris, aut Filii, quia etiam Pater, & Filius, communiter ſumendo, Spiritus ſanctus eſt, quia *Deus ſpiritus eſt*, ut dicitur Ioan. IV. 24. Peccatum autem in Filium hominis intelligunt blaſphemiam in Chriſtum ſecundum humanam naturam. Et utroque modo peccabant Iudæi in Chriſtum. Primo enim modo contra eum peccabant, miracula, quæ per Spiritum ſanctum, & virtute ſuæ Divinitatis faciebat, principi dæmoniorum attribuendo. Secundo autem modo contra eum peccabant, dicendo: *Ecce homo vorax, potator vini, & publicanorum amicus*, ut dicitur Matth. XI. 19. Hanc ergo ſecundam blaſphemiam dicit remiſſibilem, quia habebant aliquam excuſationem propter infirmitatem carnis, quam in Chriſto videbant; aliam vero blaſphemiam dicit irremiſſibilem, quia nullam excuſationem habebant videntes manifeſta indicia Spiritus ſancti, & Divinitatis. Propter hoc ſecundum Chryſoſtomum perſeverantibus non fuit remiſſa hæc blaſphemia neque in hoc ſæculo, neque in futuro: quia in hoc ſæculo pæ-

ni-

Digitized by Google

niti ſunt pro ea per Romanos, & in futuro cruciabuntur in inferno.

Secundum Auguſtinum vero Spiritui ſancto, qui eſt caritas Patris, & Filii, attribuitur remiſſio peccatorum. Ille ergo contra Spiritum ſanctum peccat, vel blaſphemat, vel verbum dicit corde, ore, aut opere, qui hoc agit per impœnitentiam uſque ad finem vitæ ſuæ, ut non fiat ei remiſſio peccatorum: & tunc planum eſt quod hoc peccatum in Spiritum ſanctum non remittitur neque in hoc ſæculo, neque in futuro.

Doctores vero moderni dixerunt, quod quia Patri attribuitur potentia, Filio ſapientia, Spiritui ſancto bonitas; peccatum ex infirmitate eſt peccatum in Patrem, peccatum ex ignorantia eſt peccatum in Filium, peccatum ex certa malitia eſt peccatum in Spiritum ſanctum. Quia ergo ignorantia, vel infirmitas excuſat peccatum vel in toto, vel in parte, dicunt, quod peccatum in Patrem, vel in Filium remittitur, quia vel totaliter culpa caret, vel culpa diminuitur; malitia vero non excuſat peccatum, ſed aggravat: & ideo peccatum in Spiritum ſanctum non remittitur neque in toto, neque in parte, quia non habet in ſe aliquam rationem veniæ, per quam diminuatur culpa: & ſi aliquando remittatur, hoc magis eſt ex miſericordia Dei remittentis, qui etiam morbos incurabiles curat, quam ex remiſſibilitate peccati.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

ARTICULUS XVI.

38.

Utrum cruce ſignatus moriens ante ſuſceptum iter, habeat plenariam indulgentiam peccatorum.

IV. diſt. xx. quæſt. 1. art. 3. quæſtiunc. 3. ad 2. & art. 107.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod cruce ſignatus qui moritur antequam iter arripiat, habeat plenam indulgentiam peccatorum. Ad hoc enim quod indulgentia alicui valeat, requiritur quod ſit vere pœnitens, & confeſſus, ut continetur in littera papali. Sed cruce ſignatus decedens ante iter aſſumptum, habet hæc omnia quæ requiruntur ſecundum formam litteræ ad percipiendam plenam indulgentiam peccatorum. Ergo plene percipit eam.

2. Præterea. Solus Deus remittit peccatum quantum ad culpam. Cum ergo Papa dat indulgentiam omnium peccatorum, hoc non eſt referendum ad culpam, ſed ad univerſitatem pœnarum. Ille ergo qui accipit crucem ſecundum formam litteræ papalis, nullam pœnam patietur pro ſuis peccatis, & ſic ſtatim evolabit, plenam remiſſionem peccatorum conſecutus.

3. Sed contra. Auguſtinus dicit in XV. de Trinit. quod *non eſt idem abſtrahere telum, & ſanare vulnus*: telum enim peccati abſtrahitur per remiſſionem peccati, vulnus autem ſanatur per reformationem imaginis, quæ quidem fit per opera ſatisfactionis. Sed cruce ſignatus decedens ante iter arreptum, nullum laborem ſuſtinuit ad reformationem imaginis. Ergo nondum eſt ſanatum vulnus; & ſic non poterit ad gloriam ſtatim pervenire antequam pœnas purgatorii patiatur.

4. Præterea. Quilibet Sacerdos utitur talibus verbis, *Ego abſolvo te ab omnibus peccatis tuis*. Si ergo cruce ſignatus decedens evolaret, pari ratione quilibet alius a quoque ſacerdote abſolutus; quod eſt inconveniens.

Reſpondeo dicendum, quod ad evidentiam huius quæſtionis, ſicut ſupra dictum eſt, opus unius poteſt eſſe ſatisfactorium pro alio, ad quem per intentionem facientis refertur. Chriſtus autem pro Eccleſia ſua ſanguinem ſuum fudit, & multa alia fecit, & ſuſtinuit, quorum æſtimatio eſt infiniti valoris, propter dignitatem perſonæ: unde dicitur Sap. VII. 14. quod *infinitus eſt* in illa *theſaurus hominibus*. Similiter etiam & omnes alii Sancti intentionem habuerunt in his quæ paſſi ſunt, & fecerunt propter Deum, ut hoc eſſet ad utilitatem non ſolum ſui, ſed etiam totius Eccleſiæ. Totus ergo iſte theſaurus eſt in diſpenſatione eius qui præeſt generali Eccleſiæ: unde Petro Dominus claves regnum cælorum commiſit, Matth. XVI. Quando ergo utilitas, vel neceſſitas ipſius Eccleſiæ hoc expoſcit, poteſt ille qui præeſt Eccleſiæ, de iſta infinitate theſauri communicare alicui qui per caritatem ſit membrum Eccleſiæ, de prædicto theſauro quantum ſibi viſum fuerit opportunum vel uſque ad totalem remiſſionem pœnarum, vel uſque ad aliquam certam quantitatem, ita ſcilicet quod paſſio Chriſti, & aliorum Sanctorum ei imputetur, ac ſi ipſe paſſus eſſet, quantum ſufficeret ad remiſſionem ſui peccati, ſicut contingit cum unus pro alio ſatisfacit, ut dictum eſt.

Ad

Digitized by Google

Ad hoc ergo quod indulgentia alicui valeat, tria requiruntur. Primo cauſa pertinens ad honorem Dei, vel ad neceſſitatem, aut utilitatem Eccleſiæ. Secundo auctoritas in eo qui facit: Papa enim poteſt principaliter, alii vero inquantum poteſtatem ab eo accipiunt vel ordinariam, vel commiſſam, ſeu delegatam. Tertio requiritur ut ſit in ſtatu caritatis ille qui indulgentiam percipere vult. Et hæc tria deſignantur in littera papali. Nam cauſa conveniens deſignatur in hoc quod præmittitur de ſubſidio terræ ſanctæ; auctoritas vero in hoc quod fit mentio de auctoritate Apoſtolorum Petri, & Pauli, & ipſius Papæ; caritas autem recipientis in hoc quod dicitur: *Omnibus vere pœnitentibus, & confeſſis:* non dicit, & ſatisfacientibus: quia indulgentia non excuſat a contritione, & confeſſione, ſed cedit in locum ſatisfactionis.

Eſt ergo dicendum in quæſtione propoſita, quod ſi ſecundum formam papalis litteræ indulgentia concedatur accipientibus crucem in ſubſidium terræ ſanctæ, cruce ſignatus ſtatim habet indulgentiam, etiamſi decedat antequam iter arripiat, quia ſic cauſa indulgentiæ erit non iter, ſed votum itineris. Si autem in forma litteræ contineatur, quod indulgentia detur his qui tranſierint ultra mare, ille qui decedit antequam tranſeat, non habet indulgentiam, quia non habet indulgentiæ cauſam.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ultimo caſu deficit in cruce ſignato decedente illud quod eſt principalius, ſcilicet indulgentiæ cauſa.

Ad ſecundum dicendum, quod per auctoritatem ſolus Deus culpam remittit, ſed miniſterio etiam ſacerdos, inquantum exhibet ſacramentum remiſſionis peccati, puta in baptiſmo, vel pœnitentia; & tamen indulgentia non ſe extendit ad remiſſionem culpæ, quia non eſt ſacramentalis, unde non ſequitur ordinem, ſed iuriſdictionem: poteſt enim & non ſacerdos indulgentiam concedere, ſi ſit ei commiſſum. Et ideo pœna totaliter remittitur, ſi cauſa ſubſit, non autem ſi cauſa deſit.

Ad tertium dicendum, quod ſatisfactio & eſt punitiva, inquantum eſt actus vindicativæ iuſtitiæ, & eſt etiam medicativa, inquantum eſt quoddam ſacramentale. Indulgentia ergo ſupplet locum ſatisfactionis, inquantum eſt punitiva, quia ſcilicet pœna quam alius ſuſtinuit, imputatur iſti, ac ſi ipſe ſuſtinuiſſet, & ideo reatus pœnæ tollitur; ſed non ſuccedit in locum ſatisfactionis, inquantum eſt medicativa, quia adhuc remanent pronitates ad peccandum derelictæ ex priori peccato, ad quas ſanandas neceſſarius eſt labor ſatisfactionis. Et ideo cruce ſignatis, dum vivunt, conſulendum eſt ut non prætermittant ſatisfactionis opera, inquantum ſunt præſervativa a peccatis futuris, licet reatus pœnæ ſit totaliter ſolutus. Nec ad hoc requiritur aliquis labor, quia ſufficit labor paſſionis Chriſti. Morientibus autem non eſt neceſſaria huiuſmodi præſervatio, ſed ſolum liberatio a reatu pœnæ.

Ad quartum dicendum, quod verbum ſacerdotis dicentis, *Abſolvo te ab omnibus peccatis tuis*, non refertur ad pœnam, ſed ad culpam, cuius abſolutioni miniſterium impendit. Non poteſt autem aliquis abſolvi ab una culpa, quin abſolvatur ab omnibus. Pœna vero poteſt totaliter dimitti, vel particulariter. Particulariter quidem in abſolutione ſacramentali pœna dimittitur; totaliter vero in ſpirituali gratia indulgentiæ, ſicut etiam Dominus dicit Ioann. VIII. 11. mulieri adulteræ: (a) *Non te condemnabo: vade, & amplius noli peccare.*

INCIPIT QUODLIBET TERTIUM.

QUAESTIO I.

Quæſitum eſt de Deo, de Angelis, de hominibus, & de creaturis pure corporalibus.

De Deo quæſitum eſt & quantum ad naturam divinam, & quantum ad naturam humanam aſſumptam.

Circa divinam naturam quæſita ſunt duo de potentia Dei.

Primo, utrum Deus poſſit facere quod materia ſit ſine forma.

Secundo, utrum poſſit facere quod idem corpus ſimul localiter ſit in duobus locis.

(a) Vulgata: *Nec ego te condemnabo.*

Digitized by Google

ARTICULUS I.

39.

Utrum Deus poſſit facere quod materia ſit ſine forma.

I. Part. quaeſt. III. *art.* 2. *quaeſt.* V. *art.* 2. *ad* I. *quaeſt.* lXVI. *art.* I. *o. art.* 2. *o.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod Deus poſſit facere quod materia ſit ſine forma. Sicut enim materia ſecundum ſuum eſſe dependet a forma, ita accidens a ſubiecto. Sed Deus poteſt facere quod accidens ſit ſine ſubiecto, ut patet in ſacramento altaris. Ergo poteſt facere quod materia ſit ſine forma.

Sed contra. Deus non poteſt facere contradictoria eſſe ſimul. Sed materiam eſſe ſine forma implicat contradictionem, eo quod eſſe materiae importat actum, qui eſt forma. Non ergo Deus poteſt facere quod materia ſit ſine forma.

Reſpondeo dicendum, quod uniuſcuiuſque rei virtus activa eſt aeſtimanda ſecundum modum eſſentiae, eo quod unumquodque agit inquantum eſt ens actu. Unde ſi in aliquo inveniatur forma aliqua, vel natura non limitata, ſeu contracta, erit virtus eius ſe extendens ad omnes actus, vel effectus convenientes illi naturae; puta, ſi intelligeretur eſſe calor per ſe ſubſiſtens, vel in aliquo ſubiecto, quod reciperet ipſum ſecundum totum eius poſſe, ſequeretur quod haberet virtutem ad producendum omnes actus, & effectus caloris. Si vero aliquod ſubiectum non reciperet calorem ſecundum eius totum poſſe, ſed cum aliqua contractione, & limitatione, non haberet virtutem activam reſpectu omnium actuum, vel effectuum caloris. Cum autem Deus ſit ipſum eſſe ſubſiſtens, manifeſtum eſt quod natura eſſendi convenit Deo infinite abſque omni limitatione, & contractione: unde eius virtus activa ſe extendit infinite ad totum ens, & ad omne id quod poteſt habere rationem entis. Illud ergo ſolum poterit excludi a divina potentia quod repugnat rationi entis; & hoc non propter defectum divinae potentiae, ſed quia ipſum non poteſt eſſe ens, unde non poteſt fieri. Repugnat autem rationi entis non ens ſimul & ſecundum idem exiſtens: unde quod aliquid ſimul ſit, & non ſit, a Deo fieri non poteſt, nec aliquid contradictionem includens; & de huiuſmodi eſt materiam eſſe in actu ſine forma. Omne enim quod eſt actu, vel eſt ipſe actus, vel eſt potentia participans actum: eſſe autem actu repugnat actioni materiae, quae ſecundum propriam rationem eſt ens in potentia. Relinquitur ergo quod non poſſit eſſe in actu, niſi inquantum participat actum: actus autem participatus a materia nihil eſt aliud quam forma, unde idem eſt dictu, materiam eſſe in actu, & materiam habere formam. Dicere ergo quod materia ſit in actu ſine forma, eſt dicere contradictoria eſſe ſimul: unde a Deo fieri non poteſt.

Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod accidens ſecundum ſuum eſſe dependet a ſubiecto ſicut a cauſa ſuſtentante ipſum. Et quia Deus poteſt producere omnes actus ſecundarum cauſarum abſque ipſis cauſis ſecundis, poteſt conſervare in eſſe accidens ſine ſubiecto; ſed materia ſecundum ſuum eſſe actuale dependet a forma, inquantum forma eſt ipſe actus eius: unde non eſt ſimile.

ARTICULUS II.

40.

Utrum Deus poſſit facere idem corpus eſſe ſimul localiter in duobus locis.

I. Part. quaeſt. lXVII. *art.* 2. *& cont. Gent. III. cap.* CI. *&* CII.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Deus poſſit facere unum corpus ſimul eſſe localiter in duobus locis. Difficilius enim eſt quod haec ſubſtantia mutetur in illam ſubſtantiam quam quod hoc accidens mutetur in illud accidens. Sed in ſacramento altaris ex hoc quod divina virtute ſubſtantia panis, remanentibus eius dimenſionibus, ſecundum quas commenſuratur loco, convertitur in ſubſtantiam corporis Chriſti, ſequitur quod idem corpus Chriſti ſit non localiter ſecundum commenſurationem propriarum dimenſionum, ſed ſacramentaliter in pluribus locis ſimul. Ergo poteſt facere quod convertatur dimenſio huius corporis in dimenſionem alterius corporis; & ſic erit idem corpus localiter in duobus locis ſimul.

Sed contra. Omnia duo loca diſtinguuntur ad invicem ſecundum aliquam loci contrarietatem, quae ſunt ſurſum, & deorſum, ante, & retro, dextrum, & ſiniſtrum.

Digitized by Google

ſtrum. Sed Deus non poteſt facere quod duo contraria ſint ſimul, hoc enim implicat contradictionem. Ergo Deus non poteſt facere quod idem corpus localiter ſit ſimul in duobus locis.

Reſpondeo dicendum, quod aliquod corpus eſſe localiter in aliquo loco, nihil eſt aliud quam corpus circumſcribi, & comprehendi a loco ſecundum commenſurationem propriarum dimenſionum. Quod autem comprehenditur a loco aliquo, ita eſt in ipſo loco, quod nihil eius eſt extra locum illum: unde ponere quod ſit localiter in hoc loco, & tamen ſit in alio loco, eſt ponere contradictoria eſſe ſimul. Unde ſecundum præmiſſa hoc a Deo fieri non poteſt.

Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod difficilius eſt hoc accidens mutari in illud accidens, quam hanc ſubſtantiam mutari in illam ſubſtantiam: tum quia duæ ſubſtantiæ conveniunt in ſubiecto materiali, quod eſt pars eſſentialis utriuſque ſubſtantiæ: tum quia ſubſtantia habet individuationem per ſe ipſam; accidens vero non eſt individuabile per ſe ipſum, ſed per ſubiectum, unde non poteſt ei convenire quod hoc accidens convertatur in hoc accidens. Dato tamen quod hæc dimenſio converteretur in illam dimenſionem, non ſequitur quod idem corpus eſſet in duobus locis ſimul, ſed in uno tantum: quia ſicut poſtquam ſubſtantia panis converſa eſt in ſubſtantiam corporis Chriſti, iam non ſunt ibi duæ ſubſtantiæ, ſed una tantum; ita etiam ſi hæc dimenſio huius corporis convertatur in illam dimenſionem alterius corporis, iam non erunt duæ dimenſiones, ſed una tantum; & ſic non commenſuraretur diverſis locis, ſed uni tantum.

QUAESTIO II.

Deinde quæſitum eſt de Deo quantum ad humanam naturam aſſumptam: & circa hoc quæſita ſunt tria.

Primo quantum ad animam, utrum ſcilicet anima Chriſti ſciat infinita.

Secundo quantum ad corpus, utrum ſcilicet oculus Chriſti poſt mortem dicatur æquivoce oculus, vel univoce.

Tertio quantum ad actum coniuncti, qui eſt comeſtio, utrum ſcilicet poſt reſurrectionem Chriſtus vere comedit incorporando ſibi cibum.

ARTICULUS III.

41.

Utrum anima Chriſti poſſit ſcire infinita.

III. Part. quæſt. x. art. 3. c. & opuſc. III. cap. XXXII.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod anima Chriſti poſſit ſcire infinita. Nullum enim donum creatum, cum ſit infinitum, poteſt elevare creaturam ad id quod eſt proprium Dei, quia tale eſt infinitum. Sed gratia unionis eſt donum creatum: cognoſcere autem infinita eſt proprium Dei, cuius ſapientiæ non eſt numerus. Ergo anima Chriſti per gratiam unionis non poteſt elevari ad cognoſcendum infinita.

2. Præterea. Dionyſius II. cap. cæleſt. Hier. ponit tria ſibi proportionata, quæ ſunt ſubſtantia, virtus, & operatio. Sed ſubſtantia animæ Chriſti non poteſt eſſe infinita. Ergo neque virtus eius, neque operatio poteſt eſſe infinita, ut infinita cognoſcat.

3. Sed contra. Intellectus animæ Chriſti non eſt minor quam voluntas eius. Sed meritum Chriſti, quod eſt actus voluntatis animæ eius, eſt infinitus, quia fuit ſufficiens ad infinitorum peccatorum abolitionem, eſt enim propitiatio pro peccatis totius mundi, ut dicitur I. Ioan. 2. Ergo & actus intellectivus animæ Chriſti poteſt eſſe infinitus, ut infinita cognoſcat.

Reſpondeo dicendum, quod hic eſt opus multiplici diſtinctione. Primo enim conſiderandum eſt, quod infinitum poteſt dici & ſecundum formam, & ſecundum materiam. Dicitur enim infinitum ex eo quod non finitur. Finitur autem & materia per formam, inquantum materia, quæ eſt in potentia ad diverſas ſpecies, determinatur ad unam ſpeciem per formam; & forma per materiam, inquantum forma ſpeciei, quæ nata eſt eſſe in pluribus individuis, ſecundum quod recipitur in hac materia, determinatur ad individuum. Sicut ergo materia ſine forma habet rationem infiniti, ita & forma ſine materia: & ideo quia ipſa eſſentia divina non eſt recepta alicui materiali, nec habet permixtionem alicuius potentiæ, ſed eſt purus actus ſubſiſtens, ideo dicitur infinita. Et quia unumquodque cognoſcitur per formam, & ſecundum quod eſt in actu, ideo infinitum

ſecundum materiam eſt ſecundum ſe ignotum, ut dicitur in III. Phyſ. (ex comm. lvi.) Infinitum autem ſecundum formam eſt ſecundum ſe notiſſimum, ſed quo ad nos eſt ignotum, quia excedit noſtri intellectus proportionem. Et quia quantitas eſt diſpoſitio materiæ, & infinitum quantitatis attenditur ſecundum potentiam in aſſumendo unum poſt alterum; iden infinitum quantitatis eſt ſecundum ſe ignotum, & non poteſt aliquis intellectus cognoſcere infinitum quantitatis in poſt aſſumendo unum poſt alterum, ſcilicet numerando partem poſt partem.

Item conſiderandum eſt, quod utroque modo contingit aliquid eſſe infinitum ſimpliciter, & aliquid ſecundum quid. Si enim aliquod corpus ſit infinitum ſecundum longitudinem, non autem ſecundum latitudinem, eſt infinitum ſecundum quid; ſi vero fuerit infinitum ſecundum omnes dimenſiones, erit infinitum ſimpliciter. Similiter ſi intelligatur forma alicuius ſpeciei eſſe non in materia, ut Platonici poſuerunt, erit infinita ſecundum quid, quantum ſcilicet ad individua illius ſpeciei; tamen erit finita, inquantum ſcilicet determinatur ad genus, & ſpeciem. Sed divina eſſentia eſt ſimpliciter infinita, quia eſt abſoluta ab omni circumſcriptione generis, vel ſpeciei.

Item conſiderandum eſt, quod duplex eſt ſcientia. Una dicitur ſcientia viſionis, per quam cognoſcuntur ea quæ ſunt, erunt, vel fuerunt. Alia ſimplicis notitiæ, per quam cognoſcuntur ea quæ nec ſunt, nec erunt, nec fuerunt, ſed eſſe poſſunt.

Dicendum eſt ergo, quod Deus cognoſcendo ſuam eſſentiam, quia comprehendit eam, cognoſcit ſcientia ſimplicis notitiæ infinita ſimpliciter, quia cognoſcit omnia quæ ipſe facere poteſt; non tamen cognoſcit ea in poſt aſſumendo, ſcilicet numerando unum poſt aliud, ſed omnia ſimul. Anima vero Chriſti non comprehendit eſſentiam Dei, & per conſequens neque virtutem eius: unde non poteſt cognoſcere omnia quæ Deus facere poteſt, & ideo non cognoſcit infinita ſimpliciter; comprehendit autem anima Chriſti totam potentiam creaturæ. In potentia autem creaturæ ſunt infinita non ſimpliciter, quia potentia creaturæ non ſe extendit ad omnia quæ Deus poteſt, ſed ſecundum aliquod genus, ſicut continuum eſt in potentia ad infinitas diviſiones. Unde anima Chriſti ſcientia ſimplicis notitiæ cognoſcit infinita ſecundum quid, quæ ſunt in potentia creaturæ.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. Nam primæ duæ rationes procedunt de cognitione infinitorum ſimpliciter.

Ad tertium dicendum, quod voluntas animæ Chriſti eſt virtus finita ſimpliciter, ſicut & intellectus eius; meritum autem Chriſti habet infinitatem ex dignitate, inquantum ſcilicet eſt meritum Dei & hominis.

ARTICULUS IV.

42.

Utrum oculus Chriſti poſt mortem fuerit oculus æquivoce.

III. Part. quæſt. l. *art.* 4. *&* 5.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod oculus Chriſti poſt mortem non fuerit æquivoce oculus. Corpus enim Chriſti, & quælibet partium eius ſubſtantificantur per hypoſtaſim Dei Verbi. Sed hypoſtaſis Verbi Dei manſit unita corpori Chriſti, & partibus eius poſt mortem. Ergo fuit idem ſecundum ſubſtantiam corpus Chriſti poſt mortem, & ante ſecundum totum, & ſecundum omnes partes eius: non ergo oculus Chriſti fuit æquivoce oculus poſt mortem.

2. Præterea. Philoſophi loqui non noverunt niſi de homine puro. Sed Chriſtus non fuit purus homo, ſed homo, & Deus. Ergo quod Philoſophus dicit, oculum hominis mortui eſſe æquivoce oculum, non habet locum in Chriſto.

Sed contra. Chriſtus eſt univoce homo cum aliis hominibus, & mors eius fuit vera, ſicut & aliorum hominum mors. Cum ergo oculus cuiuslibet hominis mortui æquivoce oculus dicatur, videtur quod etiam oculus Chriſti poſt mortem ſit æquivoce oculus.

Reſpondeo dicendum, quod æquivocum, & univocum dicitur ſecundum diffinitivam rationem eamdem, vel non eamdem. Ratio autem diffinitiva cuiuslibet ſpeciei ſumitur a forma ſpecifica ipſius. Forma autem ſpecifica hominis eſt anima rationalis: unde remota anima rationali non poteſt remanere homo univoce, ſed æquivoce tantum. Oportet autem idem accipere in partibus quod eſt in toto: nam ſicut anima ſe habet ad totum corpus, ita pars animæ ſe habet ad partem corporis, ut viſus ad oculum, ut dicitur in II. de Anima: unde ſeparata anima a cor-

Digitized by Google

corpore, ſicut non dicitur homo niſi æquivoce, ita nec dicitur oculus niſi æquivoce; & hoc indifferenter, ſive præſupponatur alia forma ſubſtantialis in corpore ante animam rationalem, ut quidam volunt, ſive non, ut magis videtur conſonum veritati. Quodcumque enim eſſentialium principiorum ſubtrahatur, iam non remanebit eadem ratio ſpeciei, unde nec nomen univoce dicetur. Solo autem hoc modo anima recedente remaneret corpus humanum, & partes eius ſecundum eamdem rationem ſpeciei, ſi anima non uniretur corpori ut forma; ſed tunc ſequeretur quod nec per unionem animæ eſſet ſubſtantialis generatio, nec per ſeparationem corruptio: quod quidem ponere in corpore Chriſti eſt hæreticum. Dicit enim Damaſcenus in III. Lib. quod corruptionis nomen duo ſignificat: ſignificat enim humanas has paſſiones, famem, ſitim, laborem, clavorum perforationem, mortem, ſcilicet ſeparationem animæ a corpore, & quæcumque talia: ſignificat etiam corruptio perfectam corporis in ea, ex quibus compoſitum eſt, elementa deſtructionem, & diſſolutionem, cuiuſmodi experimentum corpus divinum non habuit, ut ait Propheta (Pſalm. xv. 10.) *Non dabis Sanctum tuum videre* (a) *dyaſtoram*, id eſt deſtructionem. Incorruptibile autem ſecundum inſipientem Iulianum, & Galanum corpus Domini dicere ſecundum primum corruptionis ſignificatum ante reſurrectionem, impium eſt. Si enim incorruptibile, non (b) omuſion, ſcilicet conſubſtantiale nobis, & non veritate facta ſunt quæ facta eſſe Evangelium ait, opinione, & non veritate ſalvati ſumus. Sicut ergo Chriſtus in triduo mortis propter ſeparationem animæ a corpore, quæ eſt vera corruptio, non dicitur fuiſſe homo univoce, ſed homo mortuus; ita nec oculus eius in triduo mortis fuit univoce oculus, ſed æquivoce, ſicut oculus mortuus: & eadem ratio eſt de aliis partibus corporis Chriſti.

Ad primum ergo dicendum, quod ſubſtantia dicitur dupliciter. Quandoque enim ſumitur pro hypoſtaſi; & ſic verum eſt quod corpus Chriſti ſubſtantificatum manſit per hypoſtaſim Dei Verbi: non enim per mortem ſoluta eſt unio Verbi neque ad animam, neque ad corpus; & ſic remanet ſimpliciter idem corpus numero ſocundum hypoſtaſim, ſive ſuppoſitum, quod eſt perſona Verbi. Alio modo accipitur ſubſtantia pro eſſentia, vel natura; & ſic corpus Chriſti ſubſtantificatur per animam ſicut per ſuam formam, non autem per Verbum, quia Verbum non unitur corpori ut forma: hoc enim eſt hæreticum, ſecundum hæreſim Arii, & Apollinaris, qui poſuerunt Verbum eſſe in Chriſto loco animæ. Sequeretur etiam quod eſſet unio Dei & hominis facta in natura, quod pertinet ad hæreſim Eutychis. Sic ergo corpus Chriſti poſt mortem eſt ſimpliciter idem ſecundum ſubſtantiam quæ eſt hypoſtaſis, non autem ſecundum ſubſtantiam quæ eſt eſſentia, vel natura. Univocatio autem, & æquivocatio non reſpicit ſuppoſitum, ſed eſſentiam, vel naturam, quam ſignificat diffinitio.

Ad ſecundum dicendum, quod etſi Chriſtus non ſit purus homo, eſt tamen verus homo, & mors eius fuit vera mors: unde quidquid eſt verum de homine inquantum eſt homo, & de morte hominis, totum eſt verum de Chriſto, & de morte eius.

ARTICULUS V.

43.

Utrum Chriſtus poſt reſurrectionem vere comedit, cibum ſibi incorporando.

III. Part. quæſt. lv. *art.* 6. *c.* & *ad* 1. *quæſt.* liv. *art.* 2. *ad* 3.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus poſt reſurrectionem vere comederit, cibum ſibi incorporando. Quia, ut Auguſtinus dicit in Lib. lxxxiii. Quæſtionum, *ſi fallit, veritas non eſt*: unde nulla fictio decet Chriſtum qui eſt veritas. Eſſet autem fictio, ſi non vere ſibi cibum incorporaret, quem ipſe comedere videbatur. Vere ergo comedit incorporando ſibi cibum.

Sed contra eſt quod Damaſcenus dicit, quod *Chriſtus, etſi guſtavit cibum poſt reſurrectionem, ſed non lege naturæ, ſed diſpenſationis modo, veritatem credere faciens reſurrectionis, & quod hæc eadem caro eſt quæ paſſa eſt, & reſurrexit.*

Reſpondeo dicendum, quod aliquid dicitur eſſe verum dupliciter: uno modo veritate ſignificationis; alio modo veritate naturalis ſpeciei: ſicut vox eſt vera veritate ſignificationis, quando ſignificat eſſe quod eſt; veritas autem naturalis ſpeciei dependet ex principiis ſpeciei,

(a) διαφθοράν (b) ὁμοούσιον.

ciei, non autem ex effectibus, vel ex his quæ quocumque modo conſequuntur: unde vox dicitur vera veritate naturalis ſpeciei, quando formatur debitis inſtrumentis, & ex ore animalis profertur cum quadam imaginatione, etiamſi a nullo audiatur, quod eſt effectus conſequens vocem. Leguntur autem in Scripturis abſque neceſſitate & Angeli comediſſe, & Chriſtus poſt reſurrectionem: & utraque comeſtio fuit vera, ut Auguſtinus dicit XIII. de civit. Dei, aliter tamen & aliter. In Angelis enim fuit vera veritate ſignificationis: quia, ut Auguſtinus dicit ibidem, Angeli comederunt, non quia indigebant, ſed quia volebant, & poterant, ut hominibus quadam ſui miniſterii humanitate congruerent. In Chriſto autem fuit vera comeſtio veritate naturalis ſpeciei, fuit enim exercita naturalibus inſtrumentis ad hunc actum ordinatis; & etiam fuit vera veritate ſignificationis, quia ſignificabat veritatem humanæ naturæ in corpore reſurgente. Quod autem cibus convertatur in corpus, eſt quoddam conſequens comeſtionem. Unde etiam in nobis ſi cibus non convertatur, ſed ſtatim per vomitum eiiciatur, nihilominus vera fuit comeſtio quæ præceſſit. Non autem conveniebat ut in corpus Chriſti cibus converteretur, quod iam erat extra ſtatum generationis, & corruptionis: unde cibus ille fuit virtute Chriſti reſolutus in præcedentem materiam, non autem in Chriſti corpus converſus; & tamen fuit vera comeſtio abſque aliqua fictione.

Unde patet reſponſio ad obiecta.

QUAESTIO III.

DEinde quæſitum eſt de Angelis: & circa hoc quæſita ſunt tria.

Primo, utrum aliquo modo Angelus ſit cauſa animæ rationalis.

Secundo, utrum Angelus influat in animam humanam.

Tertio, utrum Angelus malus, ideſt diabolus, inhabitet ſubſtantialiter hominem in quolibet peccato mortali.

ARTICULUS VI.

44.

Utrum Angelus ſit aliquo modo cauſa animæ rationalis.

I. Part. quæſt. XC. *art.* 3. o. *& quæſt.* LXIV. *art.* 3. o. *& de pot. quæſt.* III. *art.* 1. 4. o.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod Angelus ſit cauſa animæ rationalis. Quæcumque enim qualificantur in natura, ita tamen quod unum eorum eſt prius altero in ordine naturæ, id quod eſt prius, eſt cauſa eius quod eſt poſterius. Sed anima, & Angelus qualificantur in natura: ſunt enim homo, & Angelus in natura pares, officio diſpares; Angelus tamen prius eſt in ordine naturæ quam anima humana, quia eſt ſimplicior. Ergo Angelus eſt cauſa animæ rationalis.

Sed contra. Anima rationalis educitur in eſſe per creationem. Sed creare, cum ſit potentiæ infinitæ, eſt ſolius Dei. Non ergo Angelus poteſt eſſe cauſa animæ rationalis.

Reſpondeo dicendum, quod impoſſibile eſt, id quod per creationem producitur, ab alio cauſari quam a prima omnium cauſa: cuius ratio eſt ſecundum Platonicos, quia quanto aliqua cauſa eſt ſuperior, tanto eius cauſalitas ad plura ſe extendit. Unde oportet ut in effectibus id quod ad plura ſe habet, ad ſuperiorem cauſam referatur. Manifeſtum eſt autem quod in ordine principiorum eſſentialium quanto aliqua forma eſt poſterior, tanto eſt magis contracta, & ad pauciora ſe extendit. Quanto autem forma eſt prior, & propinquior ſubiecto primo, tanto oportet quod ad plura ſe extendat. Sequitur ergo quod formæ poſteriores ſunt ab inferioribus agentibus, priores vero, & communiores a ſuperioribus. Et ſic relinquitur quod id quod eſt primum ſubſiſtens in unoquoque, ſit a prima omnium cauſa. Quælibet ergo alia cauſa præter primam, oportet quod agat præſuppoſito ſubiecto, quod eſt effectus cauſæ primæ. Nulla ergo cauſa alia poteſt creare niſi prima cauſa quæ eſt Deus: nam creare eſt producere aliquid non præſuppoſito ſubiecto. Quæcumque ergo non poſſunt produci in eſſe niſi per creationem, a ſolo Deo creantur. Hæc autem ſunt illa quæ

cum

Digitized by Google

cum ſint ſubſiſtentia, vel non ſunt compoſita ex materia & forma, ſed ſunt formæ in ſuo eſſe ſubſiſtentes, ſicut ſunt Angeli; vel ſunt ea quæ ſi ſint compoſita ex materia & forma, tamen materia eorum non eſt in potentia niſi ad unam formam, ſicut eſt in corporibus cæleſtibus: utraque enim hæc producuntur abſque productione primi ſubſiſtentis in eis. Poſſunt autem produci in actum abſque productione primi ſubiecti tam compoſita ex materia & forma, quorum materia eſt in potentia ad diverſas formas, & ſic in eadem materia poſſunt ſibi diverſæ formæ ſuccedere; tam etiam formæ quæ non ſunt ſubſiſtentes in ſuo eſſe, quæ quidem non dicuntur eſſe, quia ipſæ habeant eſſe, ſed quia ſubiecta habent aliqualiter eſſe ſecundum eas: unde nec ipſæ ſecundum ſe dicuntur fieri, vel corrumpi, ſed inquantum ſubiecta ſiunt entia in actu, vel non entia ſecundum ipſas. Anima autem rationalis eſt ſubſiſtens in ſuo eſſe, alioquin non poſſet habere operationem abſque communione ſuæ materiæ. Unde relinquitur quod anima rationalis non poſſit produci in eſſe niſi per creationem; & ita patet quod Angelus nullo modo ſit cauſa eius, ſed ſolus Deus.

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod prima propoſitio inducta videtur includere oppoſita. Si enim anima, & Angelus pariſicantur in natura, Angelus non eſt prior anima ſecundum ordinem naturæ; niſi dicantur pariſicari in natura, quia conveniunt in natura, non quidem ſpeciei, ſed generis. Non autem oportet quod omnium quæ conveniunt in natura generis, vel ſpeciei, id quod eſt prius, ſit cauſa omnium aliorum: & quidem in eadem ſpecie non poteſt unum eſſe prius altero, proprie loquendo, ordine naturæ, quia ſpecies prædicatur æqualiter de omnibus individuis, ut dicitur in III. Metaphyſ. (text. com. 1.) In generibus autem non eſt ſic. Nam inter ſpecies unius generis una eſt naturaliter prior, & perfectior altera. Eſt autem in individuis unius ſpeciei unum altero tempore prius: & quamvis aliquod individuum quod eſt prius tempore, ſit cauſa cuidam alii quod eſt poſterius, ut pater eſt cauſa filii, ſicut in obiiciendo tangebatur; non tamen hoc eſt univerſaliter verum, non enim omnes antiquiores ſunt cauſa omnium iuniorum. Similiter etiam contingit id quod eſt prius inter ſpecies eiuſdem generis, eſſe aliorum principium & cauſam, ſicut motus localis aliorum motuum, & binarius aliorum numerorum, & triangulus aliarum figurarum rectilinearum; non tamen hoc eſt univerſaliter verum. Non enim homo, qui eſt perfectiſſima ſpecies animalis, eſt cauſa activa aliarum ſpecierum: unde non oportet quod Angelus ſit cauſa ſactiva animæ. Procedit autem hæc ratio ſecundum opinionem quorumdam ponentium Deum agere per neceſſitatem naturæ, & quod ab uno ſimplici non ſit niſi unum immediate, quod ſit cauſa alterius, & ſic uſque ad ultima rerum. Nos autem ponimus Deum agere omnia per ſuam ſapientiam, per quam ordinem rerum diſponit; & ſic ab ipſo diverſi gradus rerum immediate per creationem producuntur.

ARTICULUS VII.

45.

Utrum Angelus influat in animam humanam.

I. Part. quaſt. CXI. *art.* 2. *& de malo quaſt.* XVI. *art.* 12, o.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Angelus non poſſit influere in animam humanam. Duorum enim diſtantium unum non influit in alterum niſi per aliquod medium. Sed Angelus, & anima diſtant ab invicem, cum non ſit dare aliquod medium, per quod influat influxus ab Angelo in animam. Ergo videtur quod Angelus non poſſit influere in animam.

Sed contra. Dionyſius dicit VIII. cap. cæl. Hier. *Homines purgantur, illuminantur, & perficiuntur ab Angelis.* Sed hoc non ſit niſi per quemdam influxum. Ergo Angelus poteſt influere in animam humanam.

Reſpondeo dicendum, quod unumquodque agens agit ſecundum modum ſuæ naturæ; & ideo ubi ignoratur modus naturæ rei, neceſſe eſt etiam ut modus actionis eius ignoretur. Modus autem naturæ angelicæ eſt nobis ignotus ſecundum quod in ſe eſt: non enim in hac vita ſcire poſſumus de eis quid ſunt, ſed aliqualem cognitionem de eis habere poſſumus per ſimilitudinem ſenſibilium rerum, ut Dionyſius dicit 1. & 11. cap. cæl. Hier. Unde & modum actionis ipſo-

ipſorum cognoſcere non poſſumus niſi per ſimilitudinem ſenſibilium agentium. Invenimus autem in ſenſibilibus agentibus quod id quod eſt in actu, agit in id quod eſt in potentia, & quod oportet quod agens coniungatur patienti ſecundum ſitum per corporalem contactum. Quanto autem natura intellectualis eſt ſuperior, tanto eſt magis actualis, utpote Deo ſimilior, qui eſt actus purus: unde ſuperiores Angeli poſſunt agere in inferiores Angelos, & in animas noſtras, ſicut id quod eſt in actu, agit in id quod eſt in potentia; & huiuſmodi actio dicitur influxus. Quod autem eſt in corporalibus ſitus, eſt in ſpiritualibus ordo: nam ſitus eſt quidam ordo partium corporalium ſecundum locum; & ideo ipſe ordo ſubſtantiarum ſpiritualium ad invicem ſufficit ad hoc quod una influat in alteram, nec requiritur ibi medium corporale, vel locale, quia huiuſmodi actiones ſunt ſupra locum, & tempus, quæ in corporalibus ſunt.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

ARTICULUS VIII.

46.

Utrum diabolus inhabitet hominem mortaliter peccantem.

I. Part. quaſt. CXIV. *art.* I. c. *& de malo quaſt.* XVI. *art.* 12. *ad* 2. *in oppoſ.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod diabolus ſemper ſubſtantialiter inhabitet hominem quandocumque peccat mortaliter. Culpa enim mortalis opponitur gratiæ. Sed Spiritus ſanctus ſemper inhabitat hominem cum gratia, ſecundum illud I. ad Corinth. III. 16. *Templum Dei eſtis, & Spiritus Dei habitat in vobis*. Ergo etiam ſpiritus immundus ſemper inhabitat hominem cum culpa mortali.

Sed contra eſt quod diabolus per peccatum inhabitat hominem ſicut per ſuum effectum. Sed non omne peccatum mortale eſt a diabolo, ſed quandoque a carne, & mundo. Ergo diabolus non ſemper inhabitat hominem cum culpa mortali.

Reſpondeo dicendum, quod diabolum inhabitare hominem, poteſt intelligi dupliciter, uno modo quantum ad animam, alio modo quantum ad corpus. Quantum ad animam quidem non poteſt diabolus inhabitare hominem ſubſtantialiter, quia ſolus Deus illabitur menti, nec ita diabolus cauſat culpam, ſicut Spiritus ſanctus gratiam. Spiritus enim ſanctus interius operatur, ſed diabolus exterius ſuggerit vel quantum ad ſenſum, vel quantum ad imaginationem. Dicitur tamen inhabitare affectum hominis per effectum malitiæ, non ſolum quando ex eius ſuggeſtione peccatum perpetratur, ſed etiam per quodcumque peccatum mortale, quia ex quocumque peccato mortali homo ſervituti diaboli addicitur. Sed quantum ad corpus diabolus poteſt hominem ſubſtantialiter inhabitare, ſicut patet in arrepticiis; ſed hoc magis pertinet ad rationem pœnæ quam ad rationem culpæ. Pœnæ autem corporales huius vitæ non ſemper conſequuntur culpam, ſed quandoque peccantibus non inferuntur, & quandoque non peccantibus inferuntur, ut dicitur Ioan. IX. de cæco nato, & hoc eſt ſecundum altitudinem incomprehenſibilium iudiciorum Dei. Unde non cum qualibet culpa mortali diabolus inhabitat hominem ſubſtantialiter etiam quantum ad corpus.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

QUAESTIO IV.

DEinde quæſitum eſt de hominibus.

Et primo quæſita ſunt quædam pertinentia ad quoſdam homines excellentioris ſtatus, ſcilicet ad doctores, & religioſos.

Secundo quædam pertinentia ad homines inferioris ſtatus, ſcilicet laicos.

Tertio quædam pertinentia communiter ad omnes homines.

De doctoribus ſacræ Scripturæ quæſita ſunt duo.

Primo, utrum liceat quod aliquis pro ſe petat licentiam in Theologia docendi.

Secundo, utrum auditores diverſorum magiſtrorum Theologiæ habentium contrarias opiniones, excuſentur a peccato, ſi ſequantur falſas opiniones magiſtrorum ſuorum.

A R-

ARTICULUS IX.

47.

Utrum liceat alicui petere licentiam pro ſe docendi in Theologia.

Opuſc. XIX. *cap.* IV. *&* 2. 2. *quaſt.* clxxxv. *art.* 1. *ad* 1.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod nemini liceat pro ſe petere licentiam in Theologia docendi. Doctores ſacræ Scripturæ adhibentur miniſterio verbi Dei, ſicut & prælati. Sed non licet alicui petere prælationem, immo, ut Gregorius dicit in Regiſtro, recuſantibus dignitates eccleſiaſticæ ſunt conferendæ, petentibus autem ſunt denegandæ. Ergo neque alicui licet petere cathedram magiſtralem ad docendum in ſacra Scriptura.

2. Præterea. Auguſtinus dicit XIX. de civitate Dei: *Locus ſuperior, ſine quo populus regi non poteſt, etſi adminiſtretur ut decet, inconvenienter tamen appetitur.* Ergo & inconvenienter petitur: pari ergo ratione cathedra magiſtralis, quæ eſt etiam locus ſuperior.

3. Sed contra eſt quod Gregorius dicit in Paſtorali, quod gradus magiſtrorum eſt periculoſus, gradus autem diſcipulorum eſt ſecurus. Sed hoc videtur ad perfectionem pertinere ut aliquis propter aliquod bonum periculis ſe exponat. Ergo videtur eſſe laudabile quod aliquis cathedram magiſtralem appetat, & pro ſe petat.

Reſpondeo dicendum, quod ad evidentiam huius quæſtionis oportet triplicem differentiam conſiderare cathedræ magiſtralis ad cathedram pontificalem. Quarum prima eſt, quod ille qui accipit cathedram magiſtralem, non accipit aliquam eminentiam quam prius non habuerit, ſed ſolum opportunitatem communicandi ſcientiam, quam prius non habebat: non enim ille qui licentiat aliquem, dat ei ſcientiam, ſed auctoritatem docendi. Ille vero qui accipit cathedram epiſcopalem, accipit eminentiam poteſtatis, quam prius non habebat, ſed quantum ad hoc in nullo ab aliis differebat. Secunda differentia eſt, quod eminentia ſcientiæ, quæ requiritur ad cathedram magiſtralem, eſt perfectio hominis ſecundum ſe ipſum; eminentia vero poteſtatis, quæ pertinet ad cathedram pontificalem, eſt hominis per comparationem ad alium. Tertia differentia eſt, quod ad cathedram pontificalem fit homo idoneus per caritatem excellentem: unde Dominus antequam Petro ſuarum ovium curam committeret, quæſivit ab eo: *Simon Ioannis diligis me plus his?* ut dicitur Ioan. ult. 15. ad cathedram autem magiſtralem redditur homo idoneus ex ſufficientia ſcientiæ.

His ergo conſideratis manifeſtum eſt quod appetere aliquid quod pertinet ad perfectionem ſui ipſius, eſt laudabile, unde appetitus ſapientiæ eſt laudabilis: dicitur enim Sapient. VI. 21. *Concupiſcentia ſapientiæ* (*a*) *perducit ad regnum perpetuum.* Appetitus autem poteſtatis ſuper alios eſt vitioſus: quia, ut Gregorius dicit, *contra naturam ſuperbire, eſt hominem homini velle dominari.* Unde ſi ille qui dat licentiam ad cathedram magiſtralem, poſſet eminentiam ſapientiæ dare, ſicut ille qui promovet ad cathedram pontificalem, dat eminentiam poteſtatis, eſſet ſimpliciter expoſcenda, cum tamen petere excellentiam poteſtatis ſit turpe. Cum autem ille qui accipit licentiam ad cathedram magiſtralem, accipiat ſolam opportunitatem (*b*) communicandi, quod licet, petere huiuſmodi licentiam, quantum in ſe eſt, nullam videtur turpitudinem continere, quia communicare aliis ſcientiam quam quis habet, laudabile eſt, & ad caritatem pertinens, ſecundum illud Sapient. VIII. 13. *Quam ſine fictione didici, & ſine invidia communico:* & I. Pet. IV. 10. dicitur: *Unuſquiſque ſicut accepit gratiam, in alterutrum illam adminiſtrantes.* Poteſt tamen turpitudinem continere ratione præſumptionis, quæ eſſet, ſi ille qui non eſt idoneus ad docendum, peteret docendi officium. Sed hæc præſumptio non æqualiter eſt in petentibus licentiam ad docendum, & in petentibus pontificatum. Nam ſcientia, per quam aliquis eſt idoneus ad docendum, poteſt aliquis ſcire per certitudinem ſe habere; caritatem autem, per quam aliquis eſt idoneus ad officium paſtorale, non poteſt aliquis per certitudinem ſcire ſe habere. Et ideo ſemper eſt vitioſum pontificatum petere; non ſemper autem vitioſum eſt petere licentiam docendi, quamvis honeſtius ſit quod per alium petatur, niſi forte aliquando ex cauſa aliqua (*c*) ſpeciali.

(*a*) Vulgata *deducit*. (*b*) *Editio Patavina*: communicandi, ergo petere huiuſmodi licentiam &c. (*c*) *Al.* ſpirituali.

Per hoc ergo patet reſpooſio ad primas duas rationes.

Ad tertium dicendum, quod quicumque oon cavet pericula, videtur contemnere id cuius detrimentum pericula inducere poſſunt: & quia laudabile eſt quod homo contemnat bona corporalia propter bona ſpiritualia, laudabile eſt quod aliquis periculis corporalibus ſe exponat propter ſpiritualia bona. Sed contemnere bona ſpiritualia eſt valde vitioſum; & ideo quod aliquis periculis ſpiritualibus ſe exponat, eſt valde vituperandum. Imminent autem pericula ſpiritualia his qui habent magiſterii locum; ſed pericula magiſterii cathedræ paſtoralis devitat ſcientia cum caritate, quam homo neſcit ſe per certitudinem habere; pericula autem magiſterii cathedræ magiſtralis vitat homo per ſcientiam, quam poteſt homo ſcire ſe habere. Unde non eſt ſimilis ratio de utroque.

ARTICULUS X.

48.

Utrum diſcipuli ſequentes diverſas opiniones magiſtrorum excuſentur a peccato erroris.

IV. diſt. XLIX. *quaeſt.* I. *art.* I. *quaeſt.* I. *ad* I. *& art.* 83. *huius Lib.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod auditores diverſorum magiſtrorum tenentium diverſas opiniones, excuſentur a peccato erroris, ſi opiniones magiſtrorum ſuorum ſequantur. Dicit enim Dominus Matth. XXIII. 2. *Super cathedram Moyſi ſederunt Scribæ, & Phariſæi: omnia quæ dicunt nobis, ſervate, & facite.* Multo ergo magis ſervanda ſunt illa quæ traduntur a doctoribus ſacræ Scripturæ: ergo non peccaot qui earum opioiones ſequuntur.

Sed contra eſt quod dicitur Matth. XV. 14. *Si cæcus ducatum cæco præſtet, ambo in foveam cadunt.* Sed quicumque errat, cæcus eſt, inquaotum errat. Ergo quicumque ſequitur opiniooem errantis magiſtri, in foveam peccati cadit.

Reſpondeo diceodum, quod diverſæ opiniones doctorum ſacræ Scripturæ, ſi quidem non pertioeant ad fidem, & bonos mores, abſque periculo auditores utramque opinionem ſequi poſſunt: tunc enim habet locum quod Apoſtolus dicit ad Rom. XIV. 5. *Unuſquiſque in ſuo ſenſu abundet.* Io his vero quæ pertinent ad fidem, & bonos mores, nullus excuſatur, ſi ſequatur erroneam opiniooem alicuius magiſtri: io talibus enim ignorantia non excuſat, alioquio immunes a peccato fuiſſent qui ſecuti ſunt opinionem Arii, Neſtorii, & aliorum hæreſiarcharum. Nec poteſt excuſationem habere propter ſimplicitatem auditorum, ſi in talibus erroneam opinionem ſequatur. In rebus enim dubiis oon eſt de facili præſtandus aſſenſus, quinimmo, ut Auguſtinus dicit in Lib. III. de doctrina chriſtiana, *conſulere debet quis regulam fidei, quam de Scripturarum planioribus locis, & Eccleſiæ auctoritate percepit.* Qui ergo aſſentit opinioni alicuius magiſtri contra manifeſtum Scripturæ teſtimonium, ſive contra id quod publice tenetur ſecundum Eccleſiæ auctoritatem, non poteſt ab erroris vitio excuſari.

Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod ideo præmiſit, *Super cathedram Moyſi ſederunt Scribæ, & Phariſæi,* ut quod poſtea ſubdit, *Omnia quæ dixerint vobis, ſervate, & facite,* de illis intelligatur quæ ad cathedram pertinent, ad quam non pertinent ea quæ ſunt contra fidem, vel bonos mores.

QUAESTIO V.

DEinde quæſitum eſt de his quæ pertinent ad religioſos.

Et primo quantum ad iogreſſum religioois.

Secundo quantum ad ea quæ cooveniunt iam in religione exiſtentibus.

Circa primum quæſita ſuot quatuor.

Primo, utrum liceat iuvenes inducere ad religionis ingreſſum per obligatiooem voti, vel iuramenti.

Secundo, utrum ſic obligati voto, vel iurameoto poſſiot abſque peccato in ſæculo remanere.

Tertio, utrum liceat peccatores ad religionem inducere.

Quarto, utrum peccent qui aliquem iurare faciunt ne religionem iogrediatur.

Digitized by Google

ARTICULUS XI.

49.

Utrum liceat inducere iuvenes ad religionem voto, vel iuramento.

2. 2. *quæſt.* clxxxix. *art.* 2. o. & *opuſc.* xvii. *cap.* iii.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod non liceat iuvenes inducere ad religionem voto, vel iuramento. Illicitum enim eſt contra Eccleſiæ probibitionem agere. Sed Innocentius IV. prnbibuit in quibuſdam litteris ad religioins directis buiuſmodi voti ſuſceptionem. Ergo peccant qui voto, vel iuramento aliquos ad religionem obligare præſumunt.

2. Præterea. Extra *de regularibus*, & *tranſeuntibus ad religionem* cap. 1. dicitur: *Nullus tondeatur niſi legitima ætate*, & *ſpontanea voluntate*. Sed quando adoleſcentes obligati voto, vel iuramento ad religionem ſuſcipiuntur, tonſurantur nnn in legitima ætate, neque propria vnluntate, ſed neceſſitate obligationis voti, vel iuramenti. Ergo hoc videtur eſſe illicitum.

3. Præterea. Magis eſt neceſſarinm ut aliqui adducantur ad fidem chriſtianam quam ad aliqnam religinnem. Sed ad fidem chriſtianam nnn ſunt aliqui inducendi neceſſitate, ſed voluntate: dicitur enim xlv. diſt. cap. *de Iudæis*, quod *non vi*, *ſed libera animi voluntate*, & *facultate ut convertantur ſuadendi ſunt*. Ergo multo minus imponenda eſt neceſſitas voti, vel iuramenti ut aliqui ad religionem adducantur.

4. Item. Hoc eſſe videtur contra honeſtatem religionis. Adoleſcentum enim ſicut facilis eſt ingreſſus ad religionem, ita etiam facilis eſt egreſſus. Sed ex hoc religio dehoneſtari videtur, qund de facili recipiant eos qui de facili exeunt. Ergo inconveniens videtur adoleſcentes ad religionem recipere.

5. Præterea. Non ſunt facienda bona, ut veniant mala. Sed ex iſto bnno quod iuvenes inducuntur ad religionem, ſequuntur multa mala, quia apoſtatant, & illegitimas nuptias contrahunt, & multa alia illicita committunt. Ergo non ſunt ad religionem advocandi.

6. Præterea. Matth. xxiii. 15. dicit Dominus: *Væ vobis Scribæ*, & *Phariſæi*, *qui circuitis mare*, & *aridam*, *ut faciatis unum proſelytum*: & *cum fuerit factus*, *facitis eum filium gehennæ duplo quam vos*: quod propoſito videtur cnmpetere: efficiuntur enim ſic intrantes filii gehennæ dupliciter: primo quidem quia male intrant, ſcilicet contra prohibitionem Eccleſiæ; ſecundo quia etiam male exeunt apoſtatando. Ergo qui eos inducunt, væ divinæ maledictionis incurrunt.

7. Item. Hoc videtur eſſe contra neceſſitatem probationis. Dicitur enim I. Ioan. iv. *Nolite omni ſpiritui credere; ſed probate ſpiritus*, *ſi a Deo ſunt*. Hoc autem nnn videtur eſſe a Deo, ut tales religinnem ingrediantur, cum frequenter exeant poſt ingreſſum: dicitur enim Act. v. 38. *Si eſt ex hominibus conſilium hoc & opus*, *diſſolvetur*; *ſi vero ex Deo eſt* conſilium, *non poteritis diſſolvere*. Ergo videtur quod cnntra Deum faciant qui eos inducunt.

Sed contra. Quicumque poteſt ſe obligare diabolo, pnteſt etiam ſe obligare Deo. Sed pueri pnſſunt ſe obligare diabnlo peccando, ut dicitur Extra *de delictis puerorum*, capit. *Pueris*. Ergo etiam poſſunt ſe obligare voto, vel iuramento ad ſerviendum Deo in religione.

Præterea. xx. quæſt. 1. dicitur, quod *firma erit virginitatis profeſſio*, *ex quo adulta iam ætas eſſe inceperit*, & *quæ ſolet apta nuptiis deputari*. Ergo pnſſunt etiam in tali ætate aliqui obligari ad religionem voto, vel iuramentn.

Reſpondeo dicendum, quod humani actus propter diverſos caſus uniforme iudicium habere non poſſunt: nec tamen ſi cnntingit aliquid in aliquo caſu eſſe malum, propter hoc iudicandum eſt eſſe ſimpliciter illicitum. Poſſet ergo cnntingere aliquis caſns in quo aliquem adnleſcentem ad religionem obligare, vel etiam recipere, illicitum eſſet, puta ſi conſtaret, vel probabiliter crederetnr de eius inconſtantia, vel ſi quid aliud eſſet huiuſmndi, quæ diligenter conſiderantur in religionibus bene inſtitutis. Dicere autem, quod malum eſt recipere adoleſcentes ad religionem, eſt diabnlicum: quia ſuper illud Exod. v. *Quare Moyſes*, & *Aaron ſolicitatis populum ab operibus ſuis?* dicit Gloſſa Origenis:
„ Hodie quoqne ſi Moyſes, & Aaron,
„ ideſt propheticus, & ſacerdotalis ſer-
„ mo, animam ſolicitet ad ſervitium Dei,
„ exire de ſæculo, renuntiare nmnibus
„ quæ pnſſidet, attendere legi, & verbo
„ Dei, cnntinuo audies unanimes, & ami-
„ cos Pharaonis dicentes: Videte quomo-
„ do ſeducuntur homines, & pervertun-
„ tur adoleſcentes. “ Et poſtea: „ Hæc

,, erant tunc verba Pharaonis, & nunc ,, amici eius loquuntur. " Eſt etiam contra Chriſti præceptum: dicitur enim Matthæi XIX. quod *oblati ſunt ei parvuli, ut manus eis imponeret, & oraret: diſcipuli autem increpabant eos. Ieſus autem ait eis: Sinite parvulos, & nolite prohibere eos venire ad me*. Quod exponens Origenes ſuper Matthæum dicit, quod ,, diſcipuli Ieſu ,, priuſquam diſcant rationem iuſtitiæ, ,, reprehendunt eos qui pueros & infan- ,, tes offerunt Chriſto. Dominus autem ,, exhortatur diſcipulos ſuos condeſcende- ,, re utilitatibus puerorum. Hoc ergo at- ,, tendere debemus, ne per æſtimationem ,, ſapientiæ excellentioris contemnamus ,, quaſi magni puſillos Eccleſiæ, prohi- ,, bentes pueros venire ad Ieſum. " Si tamen pueri intantum eſſent ut nondum uſum rationis haberent, illicitum eſſet eos ad religionem attrahere abſque conſenſu parentum. Non quin etiam infra annos pubertatis pueri in religione recipi non poſſint de conſenſu parentum: quia ut dicitur x. quæſt. 1. cap. *Addidiſti*, & monachi, & quicumque etiam pueri in infantiæ annis a parentibus monaſterio tradi poſſunt: ſed hoc ideo dictum eſt, quia pueri quouſque ad annos diſcretionis pervenerint, ſunt ſecundum ius naturale in poteſtate parentum: unde ſicut invitis parentibus non ſunt infidelium filii ad baptiſmum rapiendi, ita etiam non ſunt religioni applicandi. Iam vero poſtquam uſum rationis habuerint, per liberum arbitrium habent ſui ipſius poteſtatem in his quæ ad animæ ſpectant ſalutem: unde invitis parentibus poſſunt & ad baptiſmum, & ad religionem induci. De voluntate autem parentum etiam in infantia ad baptiſmum recipiuntur ex ordinatione Apoſtolorum, ut Dionyſius dicit ult. cap. cæleſt. Hierar. ut in rebus divinis pueri nutriantur, & non habeant aliam vitam niſi divinam contemplationem. Et eadem ratione in infantiæ annis monaſteriis pueri a parentibus offeruntur, ut dictum eſt.

Sed quia in quæſtione additur de obligatione iuramenti, & voti, ne hoc remaneat indiſcuſſum, conſiderari debet, quod ſecundum diverſam conditionem iuvenum eſt in talibus procedendum. Si enim eſſent adeo firmi, quod non timerentur a religioſo propoſito reſilire, non eſſet neceſſarium eos iuramento, vel voto obligare: & ſimiliter ſi eſſent adeo mobiles, quod nec etiam crederentur iuramento, vel voto poſſe firmari; ſed, ut plurimum contingit, quod ſimplex propoſitum de facili mutant, obligationem autem voti, vel iuramenti omnino obſervant; (*a*) cum voto, vel iuramento ad frugem melioris vitæ obligantur, magnum beneficium eis præſtatur. Unde Auguſtinus dicit in epiſtola ad Armentarium & Paulinam (epiſt. CXXVII. al. XLV. num. 8.) *Non te voviſſe pœniteat, immo gaude iam tibi non licere quod cum tuo detrimento licuiſſet .... Felix eſt neceſſitas quæ in meliora compellit*.

Ad primum ergo dicendum, quod Innocentius in quibuſdam litteris ad religioſos directis, quæ incipiunt, *Non ſolum in favorem*, ſic dicit: *Vobis de fratrum noſtrorum conſilio, in virtute obedientiæ ſub pœna excommunicationis auctoritate præſentium diſtrictius inhibemus ne ante annum probationis elapſum, qui eſt maxime in ſubſidium fragilitatis humanæ regulariter inſtitutus, quemquam ad profeſſionem veſtri Ordinis, ſeu ad renuntiationem ſæculi faciendam, recipere præſumatis*. Quod autem ad probationem non recipiantur iuvenes, vel quod voto, vel iuramento non obligentur ad intrandum, ſine præiudicio temporis probationis numquam invenitur prohibitum.

Ad ſecundum dicendum, quod legitima ætas iudicatur tempore pubertatis, ut patet per capitulum inductum: tunc enim maxime incipit homo liberum uſum rationis habere de his quæ pertinent ad ſuam ſalutem. Eſt autem ſciendum, quod eſt duplex neceſſitas: una quæ excludit voluntatem, ſcilicet neceſſitas coactionis; & alia quæ ex voluntaria obligatione cauſatur, & voluntatem non excludit; & huiuſmodi eſt obligatio iuramenti, vel voti. Unde per coactionem non ſunt trahendi homines vel ad fidem, vel ad religionem; ſed voto, vel iuramento ad hoc eos obligare, nihil prohibet; & de hac neceſſitate Auguſtinus dicit: *Felix neceſſitas quæ in meliora compellit*.

Et per hoc patet ſolutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod in rebus voluntariis, ſicut & in naturalibus, non eſt iudicandum facile quod contingit in paucioribus, ſed quod contingit ut in pluribus. Quod autem intrantes religionem, exeant, hoc contingit ut in paucioribus: multo enim plures de intrantibus remanent, ut experimento probatur, quam exeant.

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur, *Non ſunt facienda bona, ut veniant mala*, ſi ly *ut* teneatur cauſaliter, eſt omni-

(*a*) *Al.* unde cum voto &c.

omnino verum: peccaret enim, ſi quis ea intentione aliquem ad intrandum religionem induceret, ut poſtmodum apoſtataret. Si vero ly *ut* tenetur conſecutive, ſic ab omnibus bonis eſſet abſtinendum, quia vix ſunt aliqua humana bona ex quibus occaſionaliter non poſſint ſequi aliqua mala. Unde dicitur Eccleſ. xi. 4. *Qui obſervat ventum, non ſeminat: & qui conſiderat nubes, numquam metet.* Tunc autem ſolum aliquod bonum eſſet prætermittendum propter conſequens malum, quando malum conſequens eſſet multo maius quam bonum, & ut frequentius accideret. Dominus autem non prætermiſit eligere duodecim diſcipulos, ex quibus unus erat futurus diabolus, ut dicitur Ioan. vi. nec Apoſtoli prætermiſerunt eligere ſeptem diaconos propter unum Nicolaum, qui ex eis periit. Multo ergo minus religioſi debent prætermittere multorum ſalutem propter paucos qui apoſtatare inveniuntur.

Ad ſextum dicendum, quod illi qui obligati iuramento, vel voto religionem intrant, non faciunt contra prohibitionem Eccleſiæ, ut oſtenſum eſt: unde ex hoc quod intrant, non efficiuntur filii gehennæ, ſed filii vitæ æternæ, quam Dominus promittit Matth. xix. relinquentibus temporalia propter ipſum; ſed ex hoc quod exeunt poſt profeſſionem, efficiuntur gehennæ filii. Sed hoc non præiudicat recipientibus eos, niſi eorum malis exemplis ſint perverſi: unde ſignanter Dominus dicit: *Facitis eum filium gehennæ duplo quam vos*: quia, ut Chryſoſtomus dicit, *malorum magiſtrorum provocatus exemplo, fiebat peior magiſtris.*

Ad ſeptimum dicendum, quod ratio illa ſapit Manichæorum hæreſim, qui hanc rationem ad duas erroneas concluſiones adducunt. Primo quidem ad hoc quod omnia corpora corruptibilia non ſunt a Deo. Si enim, inquiunt, a Deo eſſent, non diſſolverentur. Secundo ad hoc quod caritas ſemel habita, numquam amittatur, ita quod qui peccat mortaliter, numquam gratiam habuit. Si enim, inquiunt, gratiam habuiſſet, hoc fuiſſet opus Dei, & ita diſſolutum non fuiſſet: quod etiam hæc ratio intendit, ut ſcilicet ſi aliquis non perſeverat in religione, quod propoſitum de intrando religionem a Deo non fuerit.

Eſt ergo ſciendum, quod verba illa non dicuntur ad oſtendendum quod illa quæ ſunt a Deo, in perpetuum maneant, & corrumpi non poſſint; ſed ad oſtendendum infallibilitatem divinæ providentiæ: non enim poteſt eſſe ut Dei providentia fallatur: unde ſignanter non dicit opus Dei eſſe indiſſolubile, ſed conſilium. Secundum ergo divinam providentiam quibuſdam datur donum gratiæ ad præſentem iuſtitiam, & tamen non datur eis donum perſeverantiæ; quibuſdam autem datur etiam donum perſeverantiæ, ut patet per Auguſtinum in Lib. de bono perſeverantiæ.

ARTICULUS XII.

50.

Utrum qui obligati ſunt voto, vel iuramento ad intrandum religionem, non teneantur intrare.

2. 2. *queſt.* lxxxviii. *art.* 3. *ad* 2. *& queſt.* clxxxix. *art.* 1.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod illi qui obligati ſunt voto, vel iuramento ad intrandum religionem, non teneantur intrare. Omnis enim Chriſti actio, noſtra eſt inſtructio. Sed Dominus non imponebat hominibus neceſſitatem, ſed relinquebat eorum liberæ voluntati: unde dicebat cuidam, ut habetur Matth. xix. 17. *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata*: & iterum verſ. 21. *Si vis perfectus eſſe, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus*: & Apoſtolus I. ad Cor. vii. 25. *De virginibus autem præceptum Domini non habeo; conſilium autem do.* Ergo videtur quod non ex neceſſitate teneantur aliqui religionem intrare propter iuramentum, vel votum.

2. Præterea. Nullus poteſt iuramento, vel voto obligari ad aliquid in quo detrimentum perfectionis patiatur. Sed per hoc quod aliqui religionem intrant, detrimentum perfectionis patiuntur: impediuntur enim propter religionis obſervantiam a viſitatione infirmorum, & collectione Eccleſiarum, & aliis operibus pietatis, in qua ſumma chriſtianæ religionis conſiſtit, ut Ambroſius dicit ſuper illud I. ad Thim. v. *Pietas ad omnia utilis eſt.* Ergo illi qui iuraverunt, vel voverunt religionem intrare, non tenentur.

3. Præterea. Proſper dicit in II. de vita contemplativa: *Sic abſtinere, vel ieiunare debemus, ut non nos ieiunandi, vel abſtinendi neceſſitati ſubdamus.* Sed illi qui ſunt in religione, ex neceſſitate ipſius voti, vel obedientiæ abſtinent, vel ieiunant.

Digitized by Google

nant. Ergo minus merentur: non ergn ad religionis ſtatum poteſt aliquis iuramento, vel voto obligari.

4. Præterea. Virrus eſt circa difficile, & bonum. Sed difficilius eſt bene vivere in ſæculo quam in religione. Ergo magis eſt virtunſum: non ergo ad ſtatum religionis aliquis iuramento, aut voto obligari poteſt.

5. Præterea. Communis utilitas præferenda eſt bono privatn. Sed per hoc quod aliqui religinnem intrant, derngatur communi utilitati: ſi enim omnes religionem intrarent, non eſſent qui plebium curam agerent, & ita pnpulus ſine rectnribus remaneret. Ergo melius faciunt, ſi non intrant religionem, quam ſi intrarent.

Sed contra eſt quod dicitur in Pſalm. lxxv. 12. *Vovete, & reddite Domine Deo veſtro*: ubi dicit Glnſſa, ,, qund vnvere vnluntati conſulitur, ſed poſt vnti prnmiſſinnem redditio neceſſarin exigitur. " Item Eccleſ. v. 3. dicitur: *Si quid voviſti Deo, ne moreris reddere: diſplicet enim infidelis, & ſtulta promiſſio.*

Præterea. Auguſtinus dicit in epiſtola ad Armentarium & Paulinam (ut ſup.) *Quia iam voviſti, iam te obſtrinxiſti; aliud tibi facere non licet: prinſquam eſſes voti reus, liberum fuit quod eſſes inferior; quamvis non ſit gratulanda libertas, qua fit ut non debeatur quod cum lucro redditur.*

Reſpondeo dicendum, quod dicere quod illi qui voto, vel iuramentn ſunr obligati ad intrandum reli ionem, nnn teneantur intrare, eſt maniſeſte hæreticum. Quicumque enim dicit non eſſe peccatum id quod eſt contra præceptum Dei, hæreticus iudicatur; ſicut hæreticus iudicaretur quicumque diceret, quod fnrnicatio ſimpliciter non ſic peccatum mnrtale, eſt enim contra hnc præceptum, *Non mœchaberis*, ut Sancti expnnunt. Sunt autem excellentiora præcepta primæ tabulæ, quæ nrdinantur ad dilectionem Dei, quam præcepta ſecundæ tabulæ, quæ nrdinantur ad dilectionem proximi: unde quicumque dicit, quod ſine peccato præteriri pnſſit aliquid pertinens ad ptæcepta primæ tabulæ, eſt maniſeſte hæreticus. Cum autem impletio voti pertineat ad latriam, maniſeſtum eſt quod quicumque dicit, votum non eſſe implendum, lnquitur contra primum præceptum primæ tabulæ, qund eſt de cultu latriæ ſoli Den exhibendo; qui vero dicit, iuramentum non eſſe implendum, lnquitur cnntra ſecundum præceptum prlmæ tabulæ, qund eſt, *Non aſſumes nomen Dei tui in vanum.* Unde maniſeſte eſt hæreticus quicumque hoc dicit, niſi forte dicat quod intrare religinnem ſir illicitum: iuramenta enim, vel vota ſacta de rebus illicitis non ſnnt obligatnria, ſecundum illud Iſidnri: *In malis premiſſis reſcinde fidem.* Sed hoc iterum eſt hæreticum dicere, quod non ſit licitum intrare religinnem: eſt enim expreſſe contra Chriſti conſilia. Unde quicumque dicit, quod ille qui eſt obligatus voto, vel iuramento ad intrandum religionem, poteſt abſque peccatn in ſæculo remanere, eſt maniſeſte hæreticus, ſi tamen in hoc pertinaciter perſeveret.

Ad pr mum ergo dicendum, qund neceſſitas voti, vel iuramenti nnn excludit volunratem, ut ſupra dictum eſt. Sicut enim aliquis ex lege cnmmuni nbligatur ad obſervanda Dei præcepta, quæ tamen voluntarie ſervat, unde & Dnminus dicit, *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata*; ſic ille qui emiſit iuramentum, vel votum, nbligatur ex quadam privata obligatione, & tamen voluntarie implet iuramentum, vel votum; ita tamen quod ante iuramentum, vel votum, licitum eſt ei ſacere, vel non facere: unde & Dominus dixit: *Si vis perfectus eſſe*: & Paulus de virginitate conſilium dat: ſed pnſt iuramentum, vel vntum, illicitum eſt non implere.

Ad ſecundum dicendum, quod illa ratio continet hæreſim damnatam, ſcilicet quod melius ſit in ſæculo remanere, & nperibus pietatis vacare quam religionem intrare. Continetur enim inter errores Vigilantii, cnntra quem Hieronymus ſcribens dicit: *Iſte venena perfidia catholica fidei ſeciare conatur, impugnare virginitatem, odiſſe pudicitiam, in convivio ſaenlarium contra Sanctorum ieiunia declamare*: & poſtmodum contra ſingulns articulos a Vigilantin propnſitos diſputans, venir ad iſtum articulum, dicens: *Quod antem aſſerit, eos melius facere qui utnntur rebus ſnis, & paulatim fructus poſſeſſionum pauperibus dividunt, quam illes qui poſſeſſionibus venumdatis ſemel omnia largiuntur; non a me ei, ſed a Deo reſpondebitur.* Si vis eſſe perſectus, vade, & vende omnia quæ habes, & da pauperibus, & veni ſequere me. *Iſte quem tu laudas, ſecundus, aut tertius gradus eſt; quem & nos recipimus, dummodo ſciamus prima ſecundis, & tertiis preferenda.* Et ideo in Lib. de Eccleſiæ dogmatibus cum aliis erroribus etiam iſte damnatur, cum dicitur: *Bonum eſt facultates cum diſpenſatione pauperibus eregare, melius eſt pro intentione ſequendi Deum in ſimul donare, & abſolu-*

tum

Digitized by Google

tum ſolicitudine egere cum Chriſto. Nec ſolus ſtatus religionis præfertur eleemoſynis quas quis facit in ſæculo, ſed etiam virginitati in ſæculo obſervatæ: dicit enim Auguſtinus in Lib. de virginitate: *Nemo, quantum puto, auſus fuit virginitatem præferre monaſterio.*

Ad tertium dicendum, quod idem opus factum ex voto laudabilius eſt, & magis meritorium, quam ſi fiat ſine voto: quod ex hoc patet, quia omnis actus de ſe tanto eſt magis laudabilis, & meritorius, quanto ex digniori virtute procedit, ſicut opus iuſtitiæ, ſi fiat ex caritate, laudabilius erit. Manifeſtum eſt autem quod cum aliquis ieiunat abſque voto, facit actum virtutis, qui eſt abſtinentia; cum autem ieiunat implens votum, actum abſtinentiæ facit ex latria; quæ cum ordinet nos ad Deum, eſt nobilior virtus quam abſtinentia, vel quæcumque alia virtus, quæ ordinat nos circa bona creata: propter quod Auguſtinus dicit in Lib. de virginitate, quod *nec virginitas, quia virginitas eſt, honoratur, ſed quia eſt Deo dicata: quam vovet, & ſervat continentia pietatis*. Quod ergo Proſper dicit: *Sic abſtinere debemus, ut non nos ieiunandi, vel abſtinendi neceſſitati ſubdamus*: intelligendum eſt de neceſſitate coactionis, quæ voluntatem excludit: unde ſubdit: *Ne tam non devoti, ſed inviti rem voluntariam faciamus*. Neceſſitas autem voti, & iuramenti non excludit voluntatem, ut dictum eſt.

Dicendum autem eſt ulterius, quod ſi illi qui ieiunat ex voto, non placet ſecundum ſe ieiunium, placet tamen ſibi impletio voti, magis meretur, ceteris paribus, quam ille ieiunans cui placet ſecundum ſe ieiunium: quia magis eſt meritorium delectari in actu latriæ quam in actu abſtinentiæ.

Ad quartum dicendum, quod duplex eſt difficultas. Una quæ eſt ex arduitate operis, ſicut virginitatem ſervare, & huiuſmodi; & talis difficultas facit ad augmentum virtutis. Alia difficultas eſt ex impedimentis, & periculis imminentibus; & talis difficultas non facit ad augmentum virtutis, ſed ad diminutionem ipſius. Non enim videtur eſſe prudens, nec multum amare bonum virtutis qui pericula non cavet: & talis difficultas ad bene vivendum imminet in ſæculo remanentibus.

Ad quintum dicendum, quod illa fuit ratio Vigilantii hæretici, ut patet per Hieronymum, qui dicit in Lib. contra Vigilantium: *Non ſunt a ſtudio ſuo monachi deterrendi, quamvis a te lingua viperea morſus ſæviſſimos patiantur, quibus argumentaris, & dicis: Si omnes ſe clauſerint, & fuerint in ſolitudine, quis celebrabit Eccleſias? quis ſæculares homines lucrifaciet? quis peccantes ad virtutes poterit exhortari? Hoc enim modo ſi omnes tecum fatui ſint, ſapiens eſſe quis poterit? Et virginitas non erit approbanda. Si enim omnes virgines fuerint, nuptiæ non erunt, & interibit humanum genus. Rara eſt virtus, nec a pluribus appetitur*. Stultus eſt ergo huiuſmodi timor, cum religionis bonum ſit tam difficile & arduum, ut pauci religionem intrent in comparatione multitudinis in ſæculo remanentis, ſicut ſi quis timeret haurire aquam, ne flumen deficeret.

ARTICULUS XIII.

51.

Utrum qui in ſæculo ſunt peccatores, ſint ad religionem attrahendi.

2. 2. *quæſt.* clxxxix. *art.* 1. *c.* & *ad* 2. & *art.* 10. *c.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod illi qui ſunt in ſæculo peccatores, non ſint ad religionem attrahendi. Oportet enim prius exercitari in operibus præceptorum, quam intrare ad impletionem conſiliorum, ut de minori perveniatur ad maius. Sed illi qui ſunt peccatores in ſæculo, non ſunt exercitati in operibus præceptorum. Ergo non ſunt attrahendi, vel recipiendi in religionem, in qua oportet ſervari conſilia.

Sed contra eſt quod Dominus Matthæum publicanum ad ſtatum perfectionis vocavit, ut habetur Matth. ix. Omnis autem Chriſti actio, noſtra eſt inſtructio. Ergo etiam & nos debemus peccatores qui ſunt in ſæculo, ad religionem advocare, & ſuſcipere.

Reſpondeo dicendum, quod maxime utile eſt peccatoribus ut ad religionem tranſeant. Peccatoribus enim duo ſunt neceſſaria ad ſalutem: primo quidem ut de peccatis præteritis pœnitentiam agant; ſecundo ut de cetero a peccatis abſtineant. Ad utrumque autem horum maxime operatur religio. Primo enim ſtatus religionis eſt ſtatus perfectæ pœnitentiæ, & nulla ſatisfactio adæquari poteſt pœnitentiæ religioſorum, qui & ſe, & ſua totaliter Deo dant: unde pro nullo peccato

im-

Digitized by Google

imponi poteſt homini pro pœnitentia ut religionem introeat, & in commutationem ſatisfactionis quantumcumque gravis, conſulitur tantum religionis ingreſſus, ut patet XXXIII. quæſt. II. cap. *Admonere*, ubi Stephanus Papa quemdam qui uxorem interfecerat, inducit ut ingrediatur monaſterium, & humiliatus ſub manu Abbatis cuncta obſervet quæ ſibi fuerint imperata; alioquin iniungit ei graviſſimam pœnitentiam, ſi eligit in ſæculo remanere. Similiter etiam ad vitanda peccata plurimum valet religionis ſtatus. Difficile enim eſt quod in ſæculo commorantes a rebus mundi non alliciantur, propter quod Matth. XIX. ſecundum expoſitionem Chryſoſtomi, Dominus hoc dicit eſſe impoſſibile, quod dives, qui ſcilicet divitiis inhæret per amorem, intret in regnum cælorum, ſed quod dives qui habet divitias, intret, eſt valde difficile: unde & Eccli. XXXI. 8. dicitur: *Beatus dives qui inventus eſt ſine macula*. Et huiuſmodi difficultatem ſubdit, dicens: *Quis eſt hic, & laudabimus eum?* propter quod, ut Gregorius dicit, ſancti viri, ut ab illicitis abſtineant, etiam licita prætermittunt. Unde manifeſtum eſt quod non peccant, ſed laudandi ſunt qui peccatores ad religionem trahunt. Nam & Dominus de ſe ipſo dicit (Luc. V. 32.) *Non veni vocare iuſtos, ſed peccatores ad pœnitentiam*.

Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod illa ratio procedit & contra rationem doctrinæ evangelicæ, & contra rationem Philoſophiæ. Contra doctrinam quidem evangelicam, quia conſilia evangelica ad hoc dantur ut per ea homo facilius ſalutem conſequatur: unde ſtatus ſæcularium periculoſior eſſe dicitur quam religionis ſtatus. Stultum eſt autem dicere, quod alicui qui debilior eſt, propter peccata quæ commiſit, non ſit ad ſecuriorem vitam fugiendum. Eſt etiam contra doctrinam philoſophicam, quæ docet illos qui ſunt ad vitia proni, in contrarium debere flecti, ſicut faciunt illi qui tortuoſa lignorum dirigunt.

ARTICULUS XIV.

52.

Utrum quis abſque peccato poſſit aliquem iuramento aſtringere quod religionem non intret.

1. 2. *quaſt.* LXVIII. *art.* 1. *c. & ad* 2. *& art.* 92. *&* 120. *huius Lib.*

Circa quartum ſic proceditur. Videtur quod aliquis abſque peccato poſſit aliquem iuramento aſtringere ad hoc quod religionem non intret. Quod enim licitum eſt fieri, licitum eſt iurare. Sed licitum eſt alicui ſæculari quod numquam religionem intret. Ergo licite poteſt hoc iurare. Qui ergo tali iuramento aliquem aſtringit, non peccat, quia non facit eum iurare aliquid illicitum.

Sed contra. Propoſitum intrandi religionem a Spiritu ſancto eſt, ut habetur XIX. quæſt. I. cap. *Duæ*. Sed reſiſtere inſtinctui Spiritus ſancti eſt grave peccatum, de quo Stephanus reprehendit Iudæos, Act. VII. 51. dicens: *Vos ſemper Spiritui ſancto* (a) *reſtitiſtis*. Ergo ille qui aliquem iuramento aſtringit ad non intrandum religionem, graviter peccat.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut ſupra dictum eſt, in actibus humanis non eſt aliquid ſimpliciter iudicandum illicitum propter id quod accidit in aliquo particulari caſu, ſed propter id quod eſt ut in pluribus, ſicut etiam in rebus naturalibus conſideratur quod in pluribus eſt. Contingit autem in aliquo caſu, quod abſque peccato aliquis poteſt aſtringere aliquem iuramento ad hoc quod religionem non intret, puta ſi eſſet matrimonio ligatus, & vellet abſque conſenſu uxoris religionem intrare, vel in caſibus ſimilibus. Simpliciter autem loquendo, inducere aliquem ad iurandum quod religionem non intret, grave eſt peccatum. Si enim aliquis vellet religionem intrare, & immineret opportunitas temporis, & omnes circumſtantiæ convenirent, graviter peccaret qui eum ab ingreſſu religionis prohiberet: unde Dominus Matth. XXIII comminatur Phariſæis, qui nec ipſi intrabant in regnum cælorum, nec alios intrare ſinebant. Cum autem aliquis facit aliquem iurare quod religionem non intrabit, impedit eum, quantum in ſe eſt, ab ingreſſu religionis ſecundum quodcum-

(a) Vulgata *reſiſtitis*.

Digitized by Google

cumque tempus, & ſecundum quamcumque circumſtantiam opportunam, quia in univerſali includuntur omnia particularia. Unde manifeſtum eſt quod graviter peccat.

Ad illud vero quod obiicitur in contrarium, dicendum, quod quamvis licitum ſit ab aliquo bono opere abſtinere, tamen illicitum eſt vel ſibi, vel alii impedimentum opponere, quo minus in illud bonum opus procedere poſſit: ſicut licitum eſt non dare eleemoſynam huic pauperi, illicitum tamen eſt ſe, vel alium iuramento adſtringere ad hoc quod alicui eleemoſyna non detur. Cuius ratio eſt, quia prætermittere actum virtutis poteſt aliquis abſque peccato, eo quod præcepta affirmativa, quæ ſunt de actibus virtutum, non obligant ad ſemper; ſed impedimentum boni operis directe virtuti contrariatur, & ideo cadit ſub prohibitione præcepti negativi, quod obligat ad ſemper. Unde omnia talia iuramenta ſunt illicita, nec ſunt obſervanda, & illi qui iurant, iurando periuri ſiunt: quia iuramentum hominem obligare non poteſt contra caritatem Dei, & proximi. Unde quamvis licitum ſit alicui religionem non intrare, illicitum tamen eſt impedimentum iuramenti apponere ſibi, vel aliis: eſt enim contra perfectionem vitæ, & contra conſilium Chriſti.

QUAESTIO VI.

Deinde quæſita ſunt tria de his quæ competunt in religione exiſtentibus. Primo, utrum religioſus qui nihil debet habere in proprio, vel communi, poſſit eleemoſynam facere de his quæ ſibi ab aliis in eleemoſynam dantur.

Secundo, utrum aliquis in religione exiſtens, ſciens patrem ſuum gravi neceſſitate opprimi, poſſit exire abſque licentia prælati ſui, ut ſubveniat patri.

Tertio, utrum ſtatus religionis ſit perfectior quam ſtatus ſacerdotum parochialium, & archidiaconorum.

ARTICULUS XV.

53.

Utrum religioſi qui nihil habent in proprio, vel communi, poſſint eleemoſynam facere.

2. 2. *quæſt.* XXXII. *art.* 8. *c.* & *ad* 1. & *IV. diſt.* XV. *quæſt.* II. *art.* 5. *quæſt.* 4. *c.*

Circa primum ſic proceditur. Videtur quod religioſi qui nihil habent in proprio, vel communi, non poſſunt eleemoſynam facere quæ eis proficiat. Non enim proficit eleemoſyna facienti, niſi debito modo fiat. Sed tales religioſi non poſſunt eleemoſynam debito modo facere, debet enim eleemoſyna de proprio fieri, ſecundum illud Tobiæ IV. 9. *Si multum tibi fuerit, abundanter tribue; (a) ſi autem modicum, idipſum libenter impertiri ſtude.* Ergo tales religioſi qui nihil ſuum habent nec in proprio, nec in communi, non poſſunt eleemoſynam facere quæ eis proficiat; ſed ſi quam eleemoſynam de eleemoſynis ſibi factis faciunt, eis proficit a quibus eleemoſynam perceperunt.

Sed contra. Inter alia opera, eleemoſynarum largitio plurimum invenitur eſſe fructuoſa: dicitur enim Dan. IV. 24. *Peccata tua eleemoſynis redime.* Si ergo religioſi eleemoſynas facere non poſſunt quæ eis proficiant, videntur eſſe peioris conditionis quam alii etiam in ſpiritualibus bonis.

Reſpondeo dicendum, quod religioſi quamvis proprium habere non poſſint, poſſunt tamen aliquarum rerum diſpenſationem habere, ſive de fructibus poſſeſſionum communium, ſive etiam de eleemoſynis particulariter eis collatis: nec refert quantum ad propoſitum pertinet, utrum huiuſmodi diſpenſationem habeant auctoritate ſui Ordinis, vel auctoritate alicuius ſuperioris prælati. Hi ergo quibus diſpenſatio commiſſa eſt, poſſunt meritorie eleemoſynam facere de bonis quæ eorum diſpenſationi committuntur, ſecundum quod eis committitur: & huiuſmodi eleemoſyna meritoria eſt & eis qui (*b*) miniſterium exequuntur, & illis quorum huiuſmodi res deputatæ noſcuntur. Si vero aliquis religioſus ſit cui non ſit huiuſmodi rerum diſpenſatio commiſſa, ei non licet eleemoſynam facere.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

(a) Vulgata: *ſi exiguum tibi fuerit, etiam exiguum libenter &c.* (b) *Al.* minime miniſterium.

Digitized by Google

ARTICULUS XVI.

54.

Utrum religioſus poſſit egredi clauſtrum abſque licentia ſui prælati, ut patri ſubveniat in neceſſitate exiſtenti.

Art, 204. *c. &* 2. 2. *quæſt.* CI. *art.* 4. o. *& quæſt.* clxxxvi. *art.* 6. o.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod religioſus, ſi videat patrem ſuum eſſe in neceſſitate, etiam abſque prælati ſui licentia poſſit clauſtrum exire ad ſubveniendum patri. Non enim prætermittendum eſt mandatum Dei propter hominum traditiones: unde Dominus Matth. xv. 6. contra quoſdam dicit: *Irritum feciſtis mandatum Dei propter traditiones veſtras.* Sed ad ſubveniendum parentibus homo adſtringitur per præceptum divinum: *Honora patrem tuum, & matrem tuam:* in quo quidem honore intelligitur neceſſariorum ſubventio. Ergo videtur quod non obſtantibus religionis obſervantiis, quæ ſunt hominum ſtatuta, debeat aliquis religioſus exire clauſtrum ad ſubveniendum parentibus ſecundum præceptum Dei.

Sed contra. Spiritualia ſemper præſerenda ſunt carnalibus. Sed religioſi ſe obligaverunt ad obſequium ſpiritualis patris, ſcilicet Dei, cui magis tenemur, ſecundum illud ad Hebr. xii. 9. (a) *Quanto magis obtemperabimus Patri ſpirituum, & vivemus?* Non ergo debent dimittere ſui Ordinis obſervantias, ut parentibus carnalibus miniſtrent.

Reſpondeo dicendum, quod aliter eſt dicendum de illo qui nondum religionem intravit, & aliter de illo qui iam in religione eſt profeſſus. Ille enim qui nondum religionem intravit, ſi videat patrem ſuum in magna neceſſitate, cui per alium ſubveniri non poſſit, non debet religionem intrare, ſed tenetur miniſtrare parentibus, maxime ſi abſque periculo peccati poſſit in ſæculo remanere. Si vero per alium poſſit eius parentibus miniſtrari, poteſt, ſi vult, religionem intrare. Unde Chryſoſtomus exponens illud (Matth. viii. 22.) *Dimitte mortuos ſepelire mortuos ſuos*, dicit, quod „malum eſt abducere „hominem a ſpiritualibus, & maxime „cum fuerint qui miniſterium parentum „compleant. Erant enim alii qui com„plere poſſent illius funeris ſepulturam.“ Poſtquam vero aliquis eſt iam in religione profeſſus, eſt mortuus mundo: unde per ſpiritualem mortem deobligatur a cura impendenda parentibus, ſicut etiam deobligaretur per mortem corporalem: & ideo non peccat, nec contra præceptum Dei agit, ſi in clauſtro remaneat ſub præcepto prælati ſui, parentum miniſtratione prætermiſſa. Eſt enim factus impotens ad reddendum debitum miniſterium abſque propria culpa. Debet tamen quantum poteſt, ſalva ordinis obedientia, ſatagere ut per ſe, vel per alium ſuis parentibus ſubveniatur, ſi in neceſſitate fuerint conſtituti.

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod religioſus tenetur ad implendum id quod ad religionem pertinet, non ſolum ex traditione humana, ſed etiam ex præcepto divino. Obligatur enim ex voto emiſſo ad obediendum prælatis ſuis: impletio autem voti cadit ſub præcepto divino.

ARTICULUS XVII.

55.

Utrum presbyteri parochiales ſint maioris perfectionis quam religioſi.

2. 2. *quæſt.* clxxxiv. *art.* 8. o. *& art.* 14. *ad* 2. *huius.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod presbyteri parochiales, & archidiaconi ſint maioris perfectionis quam religioſi. Dicit enim Chryſoſtomus in ſuo dialogo: *Si talem mihi aliquem adducas monachum, qualis, ut ſecundum exaggerationem dicam, Elias fuit; non tamen illi comparandus eſt qui traditus populis, & multorum peccata ferre compulſus, immobilis perſeveravit, & fortis.* Et parum poſt dicit: *Si quis mihi proponeret optationem, ubi mallem placere, in officio ſacerdotali, an in ſolitudine monachorum; ſine comparatione eligerem illud quod prius dixi: nec ceſſabam laudans, & beatos pronuntians eos qui officium Eccleſiæ bene adminiſtrare potuiſſent; & quod laudabam tanto ſtudio, & beatum pronuntiabam, non utique defugerem, ſi idoneum me ad huiuſmodi gubernationem viderem.* Et in ſequenti cap. poſtmodum dicit: *Bene, inquam, admonuiſti dulciſſime. Iſtorum enim*, ſcilicet ſæcularium, *nec recordari oportet, cum de ſacerdotio ſit quæſtio. Verum ſi quis in converſatione multorum poſitus, poteſt imperturba-*

tum

(a) Vulgata: *non multo magis obtemperabimus &c.*

tum illum nitorem plena ſanctitatis, & continentia ſplenderem, & alia monachorum bona incorrupta & incencuſſa ſervare, omnibus eſt praferendus. Ex quibus omnibus videtur quod presbyteri parochiales, & archidiaconi, ſi bene in miniſterio Eccleſiæ vivant, ſint omnibus etiam religioſis præferendi.

2. Præterea. Chryſoſtomus in eodem Lib. dicit: *Si quis adminiſtrato ſacerdotio illius propoſiti*, ſcilicet monachalis, *ſuderes conferat, tantum eos diſtare reperiet, quantum inter privatum diſtat & Regem*. Sed multo maius eſt bene exercere Regis officium quam cuiuſcumque perſonæ privatæ. Ergo multo maius eſt quod ſacerdos parochialis, vel archidiaconus bene ſe habeat in ſuo officio quam religioſus in ſuo.

3. Præterea. Epiſcopi ſunt in ſtatu perfectiori quam religioſi, alioquin non liceret de religione ad Epiſcopatum tranſire. Sed presbyteri parochiales, & archidiaconi ſimiliores ſunt Epiſcopis quam religioſi: quia ſicut Epiſcopus habet curam animarum in ſuo Epiſcopatu, ita presbyteri in ſua parochia, & archidiaconus in ſuo archidiaconatu. Ergo archidiaconi, & plebani ſunt magis in ſtatu perfectionis quam religioſi.

4. Præterea. Bonum publicum præferendum eſt bono privato, & vita activa eſt magis fructuoſa quam contemplativa; nullumque ſacrificium eſt Deo acceptius quam zelus animarum. Sed archidiaconi, & plebani intendunt utilitati communi multitudinis, zelo ſalutis animarum in activa vita fructificantes. Ergo præferendi ſunt religioſis, qui ſaluti propriæ ſtudent in vita contemplativa Deo ſervientes.

5. Præterea. Cui amplius a Deo commiſſum eſt, magis meretur, ſi bene adminiſtret. Sed ſacerdoti, vel archidiacono amplius commiſſum videtur, quia plus ab eo requiretur in iudicio. Ergo bene adminiſtrando amplius meretur.

Sed contra eſt quod dicitur XIX. quæſt. 1. cap. *Dua. Si quis in Eccleſia ſua ſub Epiſcopo populum retinet, & ſaculariter vivit, ſi afflatus Spiritu ſancte in aliquo monaſterio, vel regulari canonica ſalvare ſe voluerit, qui a lege privata ducitur, nulla ratio exigit ut publica conſtringatur*. Sed lex privata, quæ eſt lex Spiritus ſancti, ut ibidem ſumitur, nunquam ducit hominem de ſtatu magis perfecto ad ſtatum minus perfectum, ſed facit hominem aſcenſiones in corde ſuo diſponere, ut in Pſal. lxxxiii, dicitur. Ergo ſtatus religioſorum eſt perfectior quam ſtatus plebanorum.

Reſpondeo dicendum, quod perfectio ſpiritualis vitæ ex caritate penſanda eſt, qua qui caret, ſpiritualiter nihil eſt, ut dicitur I. ad Corinth. XIII. Ab eius autem perfectione ſimpliciter aliquis dicitur eſſe perfectus: unde dicitur ad Coloſſ. III. 14. *Super omnia caritatem habete, qua eſt vinculum perfectionis*. Amor autem vim transformativam habet, qua amans in amatum quodammodo transfertur: unde Dionyſius dicit IV. cap. de divinis Nominibus: *Eſt autem extaſim faciens divinus amor, non ſinens ſui ipſorum amantes eſſe, ſed amaterum*. Quia ergo totum, & perfectum eſt idem, ut dicitur in III. Phyſ. ille perfecte caritatem habet qui totaliter in Deum per amorem transformatur, ſe ipſum, & ſua omnino poſtponens propter Deum: unde Auguſtinus dicit XIV. de civitate Dei, quod *ſicut civitatem Babylonis facit amor ſui uſque ad contemptum Dei, ita civitatem Dei facit amor Dei uſque ad contemptum ſui*: & in Lib. lxxxiii. Quæſtionum, quod *perfectio caritatis eſt nulla cupiditas*. Gregorius etiam ſuper Ezech. dicit, quod *cum quis aliquid ſuum Deo vovet, & aliquid non vovet, ſacrificium eſt; cum vero omne quod habet, omne quod vivit, omne quod ſapit, omnipotenti Deo vovet, holocauſtum eſt, quod latina lingua dicitur totum incenſum*. Cuiuſcumque ergo mens ſic eſt affecta interius, ut ſe ipſum, & omnia ſua contemnat propter Deum, ſecundum illud Apoſtoli Philipp. III. 7. *Qua mihi aliquando fuerunt lucra ... arbitratus ſum ut ſtercora, ut Chriſtum lucrifaciam*: iſte perfectus eſt, ſive ſit religioſus, ſive ſæcularis, ſive clericus, ſive laicus etiam matrimonio iunctus. Abraham enim matrimonio iunctus erat, & dives, cui Dominus dicit Geneſ. XVII. 1. *Ambula coram me, & eſto perfectus*: & Eccli. XXXI. 8. dicitur: *Beatus dives qui inventus eſt ſine macula, & poſt aurum non abiit*: & poſt pauca ſubditur: *Qui probatus eſt in illo, & perfectus inventus eſt*.

Sed advertendum, quod aliud eſt eſſe perfectum, & aliud eſſe in ſtatu perfectionis. Sunt enim aliqui in ſtatu perfectionis qui nondum ſunt perfecti, ſed interdum etiam peccatores: ſunt etiam aliqui perfecti qui in ſtatu perfectionis non ſunt. Et quamvis ſtatus multa ſignificet, & rectitudinem, & firmitatem, & ſi qua ſunt alia huiuſmodi; tamen cum dicimus aliquos eſſe in ſtatu perfectionis, accipitur pro conditione, ſecundum quod li-

Nn 2 ber-

Digitized by Google

bertas, vel ſervitus dicitur ſtatus, prout conſuevit dici, quod error perſonæ, aut conditionis, vel ſtatus impedit matrimonium, non autem error fortunæ, aut qualitatis. Et hoc modo accipitur ſtatus 11. quæſt. vi. *Si quando in cauſa capitali, vel cauſa ſtatus interpellatum fuerit, non per exploratores*, ideſt procuratores, *ſed per ſe ipſos eſt agendum*.

Sic ergo accipiendo ſtatum, illi proprie in ſtatu perfectionis eſſe dicuntur qui ſe ſervituti ſubiiciunt ad opera perfectionis implenda. Manifeſtum eſt autem quod ſervitus libertati opponitur. Libertas autem faciendi quodlibet, per votum tollitur, quia voluntatis eſt vovere, neceſſitatis eſt reddere, ut ſupra dictum eſt. Unde qui ſe ad aliquid voto obligat, inquantum neceſſitati ſe ſubiicit, quodammodo conſtituit ſe ſervum, libertate ſe privans. Si quidem ergo aliquis ſe voto obliget ad aliquod particulare opus implendum, conſtituit ſe quodammodo ſervum non ſimpliciter, ſed ſecundum quid, reſpectu ſcilicet illius ad quod ſe obligavit. Si vero ſimpliciter per votum totam vitam ſuam dediſſet Deo, ad implenda ea quæ ſunt opera perfectionis propter Deum, ſimpliciter ſe ipſum ſervum conſtituit, & per hoc ponitur in ſtatu perfectionis, unde & totum ſe Deo vovendo holocauſtum offerre dicitur, ut Gregorius dicit. Hoc autem modo obligant totam vitam ſuam ad ea quæ ſunt perfectionis, Epiſcopi in ſua conſecratione profeſſionem quamdam facientes qua obligantur ad curam gregis ſuſcepti, ſecundum illud I. Timoth. ult. 12. *Certa bonum certamen fidei, apprehende vitam æternam, in qua vocatus es, & confeſſus bonam confeſſionem coram multis teſtibus*, vel in ordinatione, vel in prædicatione, ut Gloſſa dicit. Religioſi etiam in ſua profeſſione totam vitam ſuam obligant Deo ad ea quæ ſunt perfectionis: unde & utrique ſervi dicuntur: dicitur enim II. ad Corinth. iv. 5. *Non enim prædicamus noſmetipſos, ſed Ieſum Chriſtum, nos autem ſervos veſtros propter Ieſum*: quod pertinet ad Epiſcopos: religioſi etiam ſervi, vel famuli nominantur, ut dicit Dionyſius vi. cap. eccl. Hierar. Et ideo tam religioſi, quam Epiſcopi ſunt in ſtatu perfectionis: unde & utriſque in aſſumptione huiuſmodi ſtatus ſolemnis benedictio adhibetur, ut patet per Dionyſium v. & vi. cap. eccl. Hierar. Archidiaconi autem, vel plebani non obligant voto totam vitam ſuam ad id quod cura gregis requirit: unde nec in eorum inſtitutione aliqua eis benedictio adhibetur, quæ exhibetur monachis propter perfectionem aſſumptam, ut dicitur vi. cap. eccl. Hierar. Et ideo ex hoc quod committitur eis cura parochiæ, vel archidiaconatus, conſtituuntur quidem in aliquo officio, non autem aſſumuntur ad ſtatum perfectionis; alioquin eſſent apoſtatæ dimittendo parochias, & præbendas ſine cura in Eccleſiis cathedralibus accipiendo. Nullus enim (a) a ſtatu perfectionis diſcedere poſſet niſi mortaliter peccando, & apoſtatando. Et inde eſt quod Dionyſius in eccl. Hierar. perfectionem attribuit ſolis Epiſcopis quaſi perfectioribus, & monachis quaſi perfectis; illuminationem vero attribuit presbyteris tamquam illuminatoribus per ſacramentorum adminiſtrationem, & ſacro populo tamquam illuminandis; purgationem vero diaconibus tamquam purgatoribus, & ordini immundorum tamquam purgandis.

Ad primum ergo dicendum, quod ad omnes illas Chryſoſtomi auctoritates breviter reſponderi poſſet, quod non loquitur de ſacerdote parochiali, ſed de Epiſcopo qui antonomaſtice ſacerdos dicitur, quaſi ſummus ſacerdos: & ſic modus loquendi eſt plurimum conſuetus, ut ſacerdotes Epiſcopi nominentur. Et hæc reſponſio videtur congruere ſecundum intentionem operis, in quo Chryſoſtomus Baſilium conſolatur de ſua promotione, uterque enim erat in Epiſcopum electus. Ut tamen particulariter ad ſingula reſpondeamus.

Ad primum dicendum, quod ſi quis conſideret verborum circumſtantiam, nihil ad propoſitum faciunt: præmittit enim: *Si illi qui in ſecretis habitant, multorum ſermonibus non moventur, digna quidem laude eſt patientia, non tamen idoneum argumentum virtutis; cum vero fuerit in mediis fluctibus, & de tempeſtate navem liberare potuerit, tunc merito teſtimonium perfecti gubernatoris ab omnibus promeretur*: & tunc concludit: *Ita ergo & nunc mihi ſi talem aliquem adducas monachum, qualis, ut ſecundum exaggerationem dicam, Elias fuit, tamen quamdiu ſolus eſt, ſi non perturbatur, neque graviter peccat, quippe qui non habet quibus ſtimuletur, atque exaſperetur, non tamen illi comparandus eſt qui traditus populis, & multorum peccata ferre compulſus, immobilis perſeverat, & fortis, quia ſicut in tranquillitate, ita in tempeſtate gubernavio* ſe-

(a) *Al.* in ſtatu perfectionis diſcere (*item* diſcedere) poſſet.

Digitized by Google

ſemetipſum. Ubi manifeſtum eſt quod non comparat ſtatum ſtatui, ſed impeccabilitatem impeccabilitati: quod enim monachus in clauſtro habitans non peccet, non eſt ita evidens argumentum virtutis, ſicut ſi presbyter, vel Epiſcopus, vel quicumque rector populi in mediis perturbationibus abſtinet a peccato; ſicut non eſt argumentum tantæ induſtriæ, ſi gubernator abſque periculo naviget in mari tranquillo, ac ſi navigaret in mari tempeſtuoſo, & tamen ad induſtriam nautæ pertinet ut mare tempeſtuoſum devitet. Sic ergo ex præmiſſis verbis nihil aliud oſtendi poteſt niſi quod periculoſior eſt ſtatus habentis curam animarum quam monachi; & in maiori periculo innocentem ſe ſervare, maioris virtutis eſt argumentum: unde maior virtus requiritur ad hoc quod aliquis conſervet ſe a peccato immunem inter populos quam in religione; ſed maioris virtutis eſt vitare pericula religionem intrando, quam pericula non vitare. Quanto enim aliquis magis amat ſuam ſalutem, tanto magis evitat ſuæ ſalutis pericula.

Et per hoc etiam patet reſponſio ad ſecundum. Non enim dicit, quod mallet eſſe in officio ſacerdotali quam in ſolitudine monachorum, ſed quod mallet placere in hoc quam in illo. Quilibet enim ſapiens magis vellet habere tantam virtutem per quam poſſet etiam inter pericula ſecurus exiſtere, quam talem virtutem qua poſſet extra pericula ſervari. Sed quia præſumptuoſum eſt ut aliquis talem virtutem ſe habere præſumat, per quam poſſit etiam inter pericula eſſe tutus, virtuoſius eſt quod ſe extra pericula ponat: unde ipſe ſubdit: *Quod laudabam tanto ſtudio, & bonum pronuntiabam*, ſcilicet officium adminiſtrationis eccleſiaſticæ, *non utique deſugerem, ſi idoneum ad eius gubernationem me viderem*. Prudenter ergo refugiebat qui tantam virtutem per quam idoneus eſſet, non ſibi ſuperbe adſcribebat.

Et ſimiliter reſponſio patet ad tertium. Si quis enim *in converſatione multorum poſitus poteſt imperturbatum illum nitorem plena ſanctitatis, & continentia ſplendorem, & alia monachorum bona incorrupta, & inconcuſſa ſervare, omnibus praferendus eſt*. Maioris enim virtutis indicium eſt ut puritatem perfectam aliquis conſervet etiam inter pericula puritatis, quam ſi eam extra pericula conſervaret; ſed tamen parum amare puritatem ſuam convincitur qui puritatis pericula non evitat, inter quæ difficillimum eſt, & rariſſimum omnimodam puritatem ſervare; ſicut maxima puritas fuit Beatæ Agnetis, quæ etiam in lupanari poſita virginalem puritatem ſervavit; & tamen quia puritatis amatrix erat, numquam in lupanari hanc ſuam virtutem oſtendere elegiſſet; ſed quanto magis puram mentem habebat, tanto minus lupanar propria voluntate elegiſſet: & ſimile eſt in omnibus talibus.

Ad quartum dicendum, quod auctoritas illa non pertinet ad perfectionem vitæ, ſed ad differentiam dignitatis: ſic enim privatus diſtat a Rege, ſicut non habens prælationem ab habente. Hoc autem in quæſtione non vertitur, an ſit maior dignitate prælationis quicumque habens curam animarum religioſo curam animarum non habente.

Ad quintum dicendum, quod alia ratio eſt de Epiſcopis, & plebanis. Nam Epiſcopi principalem populi curam habent, plebani autem, & archidiaconi ſunt ſubminiſtratores, & coadiutores eorum: unde dicitur XVI. quæſt. XI. *Omnibus presbyteris, & diaconibus, & reliquis clericis attendendum eſt ut nihil abſque Epiſcopi proprii licentia agant: non utique Miſſas ſine ſuo iuſſu quiſquam presbytererum in ſua parochia agat, non baptizet, nec quidquam abſque eius permiſſu faciet*. Et I. Corinth. XII. dicitur in Gloſſa, quod „ opitulationes ſunt, „ qui maioribus (*a*) fuerunt opus, ut „ Titius Apoſtolo, vel archidiaconi Epi„ ſcopis; gubernationes vero ſunt mino„ rum perſonarum, ut ſunt presbyteri." Unde ſi quis recte conſideret, hoc modo in regimine Eccleſiæ comparantur archidiaconi, & plebani ad Epiſcopum ſicut in regimine temporali præpoſiti, & balivi ad Regem: & ideo ſicut Rex coronatur, & inungitur in regno, non autem præpoſiti, vel balivi; ita etiam Epiſcopus in Eccleſia, non autem archidiaconi, vel plebani. Et propter hoc Epiſcopatus eſt ordo in comparatione ad corpus myſticum, non autem plebanatus, vel archidiaconatus, ſed officium tantum. Epiſcopis ergo ſimiles ſunt archidiaconi, & plebani ſicut coadiutores, & miniſtri; ſed religioſi ſunt Epiſcopis ſimiles in perpetua obligatione, quæ facit ſtatum perfectionis.

Ad ſextum dicendum, quod aliqua duo opera vel in bono, vel in malo poſſunt multipliciter ad invicem comparari. Uno mo-

(a) *Forte* ferunt opem.

modo ſecundum ſuum genus, ſicut dicimus continentiam virgioalem præeminere in bono continentiæ viduali; in malo vero bomicidium furto: & hoc modo vita activa eſt fructuoſior quam contemplativa, ſed cootemplativa merito maior eſt quam activa, ut Gregorius dicit io VII. Moral. Zelus etiam animarum eſt ſacrificium Deo acceptiſſimum, ſi tamen ordinate fiat, ut ſcilicet primo homo habeat curam ſalutis ſuæ, & poſtmodum aliorum: alioquio nihil prodeſt homini, ſi univerſum mundum lucretur, animæ vero ſuæ detrimentum patiatur, ut dicitur Matthæi xvi. Alio modo poteſt opus operi comparari in bono, vel in malo non ſecundum ſe, ſed in ordine ad alium actum, ſicut abſtinentia præfertur in bono ſumptioni cibi; tamen aſſumere cibum cum aliquo propter caritatem præfertur abſtinentiæ: & in malo adulterium præfertur furto, tamen furari gladium ad occidendum, eſt gravius quam adulterium. Tertio præfertur opus operi in booo, vel malo ex voluntate facientis. Quod enim promptiori voluntate fit, melius, vel peius iudicatur. Si ergo comparemos opera plebaoi, vel archidiaconi operibus religioſorum tertio modo comparationis, vel ſecundum promptitudinem voluntatis; tunc incertum iudicium eſt, quia ille qui ex ferventiori caritate operatur, opera magis meritoria habet. Si vero compareorur ſecunda comparatione per ordinem ad aliquod aliud opus, ſic opera religioſi ſunt incomparabiliter eminentiora operibus archidiaconi, vel plebani. Ea enim quæ religioſi agunt, ad illam radicem referuntur qua totam vitam ſuam Deo devoverunt. Unde non eſt peoſandum quid faciant, ſed magis quod ad quælibet facienda ſe devoveruot; & ſic quodammodo comparantur ad eos qui aliquod ſingulare bonum opus faciunt, ſicut infinitum ad finitum. Qui enim dat ſe alicui ad faciendum omnia quæ iubet, in infioitum magis ſe dat ei quam ille qui dat ſe ei ad aliquod opus faciendum. Unde ſuppoſito quod religioſus ſecundum exigentiam ſuæ religionis faciat aliquod opus quod ſit parvum ſecundum ſe, tamen recipit magnam intenſionem ex ordine ad primam obligationem qua ſe totum Deo vovit. Si vero comparentur ipſa opera ſecundum ſe, ſecundum primum modum comparationis, ſic aliqua particularia opera quæ plebani faciunt, vel archidiaconi, ſunt maiora aliquibus particularibus operibus quæ religioſi faciunt; ſicut maius eſt intendere ſaluti aoimarum quam ieiuoare, vel ſilentium tenere, vel aliqoa huiuſmodi. Si tamen omoia omoibus comparentur, multo maiora ſunt opera religioſorum. Etſi eoim procurare ſalutem aliorum ſit maius quam inteodere ſibi ſoli, loqueodo in genere, tameo oon quocumque modo intendere ſaluti aliorum præfertur ei qood eſt quocumque modo inteodere ſuæ ſaluti. Si enim aliquis totaliter, & perſecte intendit ſuæ ſaluti, multo maius eſt quam ſi aliquis mulra particularia opera agat ad ſalurem aliorum, ſi ſaluti propriæ etſi ſufficienter, non ramen perſecte intendat.

Ad ſeptimum dicendum, quod bene admioiſtrare aliquid eſt plus & mious. Unde ſi illius cui commiſſum eſt, tanto ſit melior adminiſtratio, quaoto maius eſt quod ei committitur, abſque dubitatione plus meretur. Si vero ille cui minus committitur, multo plus facit quam ille cui maius commirtirur, etiamſi bene faciat, tamen alius plus meretur: quod etiam in rebus humanis apparet, qui enim minus beneficium percipit, ſi plus ſerviat, magis debet eſſe acceptus. Quamvis aurem habenti curam animarum ſit plus commiſſum quantum ad dignitatem, quia tamen religioſus maiora opera facit, ut dictum eſt, magis meretur.

QUAESTIO VII.

Deinde quæſitum eſt de his quæ pertinent ad laicos.

Primo de matrimonio, utrum ſcilicet mulier quæ poſt votum continentiæ emiſſum contraxit matrimoninm in facie Eccleſiæ, poſſit abſque peccato viro ſuo carnalirer commiſceri.

Secundo de uſura, utrum aliquis poſſit licite retinere illud quod acquiritur licitis mercimoniis de pecunia uſuraria.

A R-

Digitized by Google

ARTICULUS XVIII.

56.

Utrum mulier poſt votum continentiæ emiſſum, in facie Eccleſiæ ſi nupſerit, poſſit abſque peccato viro carnaliter commiſceri.

IV. diſt. XXV. *quæſt.* II. *art.* 3. *& diſt.* XXVIII. *quæſt.* I. *art.* I. *diſt.* XXXVIII. *quæſt.* I. *art.* 3. 0. *& ad* I.

CIrca primum ſic proceditur. Videtur quod mulier quæ poſt votum continentiæ emiſſum, in facie Eccleſiæ contraxit cum aliquo, poſſit ei poſtmodum abſque peccato carnaliter commiſceri. Quod enim fit auctoritate Eccleſiæ, caret peccato, cum fiat auctoritate Chriſti, ſecundum illud Apoſtoli II. ad Corinth. II. *Nam & ego quod donavi, ſi quid donavi, propter vos in perſona Chriſti*. Sed prædicta mulier ex hoc ipſo quod in facie Eccleſiæ contraxit matrimonium, auctoritate Eccleſiæ, poteſtatem accepit ad matrimonii actum, qui eſt carnalis copula. Ergo non peccat, ſi viro ſuo carnaliter commiſceatur.

Sed contra. Votum continentiæ eſt excellentius quam votum abſtinentiæ, quia *non eſt digna ponderatio continentis animæ*, ut dicitur Eccleſiaſtici XXVI. 20. Sed qui facit contra votum abſtinentiæ, peccat mortaliter, puta ſi aliquis frangeret ieiunium ſextæ feriæ, qui ſemper ſe in ſexta feria ieiunaturum voviſſet. Ergo multo magis ſemper peccat mortaliter perſona quæ contra votum continentiæ emiſſum alteri perſonæ carnaliter commiſcetur.

Reſpondeo dicendum, quod votum continentiæ eſt duplex, ſimplex ſcilicet, & ſolemne. Solemne autem votum continentiæ impedit matrimonium contrahendum, & dirimit iam contractum, ideſt facit ut non ſit matrimonium quod contrahitur poſt votum ſolemne: unde matrimonium poſt votum ſolemne non excuſatur a peccato, etiam ſi quis matrimonium in facie Eccleſiæ de facto contrahat, & carnali copula utatur. Votum vero ſimplex impedit quidem matrimonium contrahendum, ſed non dirimit iam contractum: non enim facit quod matrimonium ſequens ſit nullum, ſed ſolum quod matrimonium contrahens mortaliter peccat. Matrimonio autem exiſtente mulier non habet ſui corporis poteſtatem, ſed vir, & ſimiliter e converſo. Nullus autem poteſt alteri denegare quod eius eſt: & ideo mulier matrimonio coniuncta, etiamſi ſimplex votum præceſſerit, non poteſt denegare viro ſui corporis uſum, præcipue poſtquam fuerit matrimonium per carnalem copulam conſummatum: nemo autem faciens quod debet, peccat. Unde communiter ab omnibus dicitur, quod mulier quæ poſt votum ſimplex continentiæ, matrimonium contractum carnali copula conſummavit, iam non peccat reddendo debitum viro. Sed an peccet exigendo debitum, dubium videtur, quibuſdam dicentibus, quod etiam abſque peccato exigere poteſt, ne intolerabile ſit ſibi matrimonii onus. Sed verius dici videtur, quod non peccat reddendo, quia hoc neceſſitatis eſt; peccat autem exigendo, quia hoc eſt voluntatis, qua tenetur adſtricta per obligationem præcedentis voti.

Huius autem diverſitatis ratio eſt, quia votum ſolemne habet promiſſionem cum quadam traditione, unde votum continentiæ non ſolemnizatur niſi per ſuſceptionem ordinis ſacri, per quem homo actualiter divino cultui mancipatur, vel per profeſſionem ad certam regulam, & ſuſceptionem habitus profeſſorum, quia ſic etiam homo actualiter mancipatur ad ſerviendum Deo in religione. Votum autem ſimplex habet promiſſionem ſine traditione. Manifeſtum eſt autem quod poſtquam aliquis rem quæ erat ſuæ poteſtatis, alicui non ſolum promittit, ſed etiam tradit, non poteſt eam ulterius alteri dare, puta equum, vel veſtem, & ſimilia, etiamſi poſtmodum alteri donare voluerit, ſecunda donatio non valet. Unde poſtquam aliquis per votum ſolemne continentiæ corpus ſuum Deo non ſolum promiſit, ſed etiam tradidit ad cælibem vitam agendam, non poteſt illud ulterius coniugi dare, ut ſic ex neceſſitate reddere debitum teneatur. Qui vero promittit aliquid alicui, nondum tamen tradidit illud, ſi poſtmodum alteri actualiter illud tradat, licet promiſſionis fidem frangat, tamen ſecunda donatio valet, ita quod ille cui datur, poteſt re data uti ut vult. Sic ergo perſona quæ per ſimplex votum Deo corpus ſuum promiſit ad cælibem vitam ducendam, ſi poſtmodum corporis ſui poteſtatem tradat coniugi actualiter per matrimonium conſummatum, peccat quidem frangens fidem voti, tamen donatio tenet, & coniunx habet in eius corpus poteſtatem: unde non peccat debitum reddens.

Digitized by Google

dens. Unde oportet ad utrumque reſpondere.

Ad primum ergo dicendum, quod mulier quæ emiſit votum continentiæ, contrahens in facie Eccleſiæ, non accipit ab Eccleſia auctoritatem ut carnali copula utatur, quia ſi Eccleſiæ conſtaret de voto emiſſo, matrimonium inhiberet. Si autem ſciret, & diſpenſaret in voto ſimplici continentiæ auctoritate apoſtolica, poſt diſpenſationem non peccaret mulier neque exigendo, neque reddendo debitum.

Ad ſecundum quod eſt in contrarium, dicendum, quod eadem ratio eſt & in voto continentiæ, & in voto abſtinentiæ. Sicut enim perſona quæ poſt votum ſimplex continentiæ emiſſum ſui ipſius poteſtatem coniugi tradit, abſque peccato carnali copula utitur debitum reddens; ita ſi poſt votum abſtinentiæ ſui ipſius poteſtatem alteri tradit religionem intrando, abſque peccato poteſt ieiunium ſolvere ſecundum obedientiam prælati, & obſervantiam religionis: quia per votum ſolemnizatum ab aliis votis abſolvitur.

ARTICULUS XIX.

57.

Utrum quis reddere teneatur quod ex uſura lucratus eſt.

1. 2. *quaſt.* lxxviii. *art.* 3. o. & *opuſc.* lxxiii. *cap.* xix. o.

AD ſecundum ſic procedebatur. Videtur quod quidquid aliquis de pecunia uſuraria lucratus fuerit, reddere teneatur. Dicit enim Apoſtolus ad Roman. 11. 16. *Si radix ſancta, & rami.* Ergo e converſo ſi radix infecta, & rami. Sed radix huius lucri eſt infecta, & uſuraria. Ergo totum eſt infectum, & uſurarium: non ergo poteſt licite huius lucrum retinere.

Sed contra. Quilibet poteſt licite retinere id quod legitime acquiſivit. Sed quod acquiritur de pecunia uſuraria, interdum legitime acquiritur. Ergo licite poteſt retineri.

Reſpondeo dicendum, quod huius quæſtionis veritas poterit apparere, ſi conſideretur ratio quare uſuram accipere ſit peccatum. Non enim eſt peccatum ſolum, quia eſt prohibitum, ſed quia eſt contra rationem naturalem, ut etiam Philoſophus dicit in I. Politicorum.

Ad cuius evidentiam conſiderandum, quod rerum in uſum hominis venientium quædam ſunt quarum uſus non eſt ipſius rei conſumptio; & ſi contingat rem deteriorari, vel conſumi per uſum, hoc eſt per accidens, ſicut domus, veſtis, liber, equus, & huiuſmodi: non enim uti libro eſt delere ipſum, neque uti domo eſt deſtruere ipſam: & in talibus aliud eſt dare uſum rei, & aliud eſt dare ſubſtantiam rei; & propter hoc quando per accommodationem uſus talis rei alteri conceditur, non propter hoc dominium rei transfertur, & propter hoc etiam poteſt vendi uſus rei dominio rei remanente apud dominum, ſicut patet in conductione, & locatione, qui ſunt contractus liciti. Quædam vero res ſunt quarum uſus nihil eſt aliud quam conſumptio ipſarum rerum, ſicut pecunia qua utimur expendendo, vinum quo utimur bibendo, & ſic de aliis huiuſmodi, in quibus uti re nihil aliud eſt quam conſumere ipſam: & ideo in talibus quando conceditur uſus rei per mutuum, transfertur etiam rei dominium. Quia ergo uſus rei non eſt ſeparabilis ab ipſa re, quicumque vendit uſum talium rerum retinendo ſibi obligationem ad ſortem reddendam, manifeſtum eſt quod idem vendit bis, quod eſt contra naturalem iuſtitiam; & ideo exigere uſuram eſt ſecundum ſe iniuſtum. Tenetur ergo aliquis id quod accipit ultra ſortem, reſtituere, quia iniuſte accepit, & per conſequens damna, & intereſſe. Sed cum ipſius pecuniæ uſurariæ non ſit alius uſus quam ipſa eius ſubſtantia, ratione iam dicta, patet conſequenter quod ex quo pecuniam uſurariam reddit, de uſu pecuniæ nihil reddere tenetur; teneretur autem reddere aliquis id quod lucratus eſſet de domo aliena, vel de equo, vel aliquo huiuſmodi, etiam poſtquam res huiuſmodi reddidiſſet, quia in talibus appretiatur res, & uſus rei.

Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod pecunia uſuraria non ſe habet per modum radicis ad lucrum quod de ea fit, ſed ſolum per modum materiæ. Radix enim aliqualiter habet virtutem cauſæ activæ, inquantum miniſtrat alimentum toti plantæ: unde in humanis actibus voluntas, & intentio comparantur radici, quæ ſi perverſa fuerit, opus erit perverſum; non autem hoc eſt neceſſarium in eo quod eſt materiale: poteſt enim aliquis interdum malo bene uti.

QUAE-

Digitized by Google

QUAESTIO XIII.

DEinde quæſitum eſt de his quæ pertinent communiter ad omnes homines.

Primo quantum ad animam.
Secundo quantum ad corpus.
Tertio quantum ad actum hominis.

Circa animam quæſita ſunt tria.

Primo quantum ad ſubſtantiam eius, utrum ſit compoſita ex materia & forma.
Secundo quantum ad cognitionem eius.
Tertio quantum ad pœnam ipſius.

ARTICULUS XX.

58.

Utrum anima ſit compoſita ex materia & forma.

1. Part. quæſt. lxxv. *art.* 5. o. *& de anima art.* 6. o.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod anima ſit compoſita ex materia & forma. Intellectus enim humanus comparatur ad ſubſtantias intellectuales ſuperiores per receſſum ſimplicitatis. Sed omne quod recedit a ſimplici, incidit in aliquam compoſitionem: prima autem compoſitio eſt ex materia & forma. Ergo anima humana eſt compoſita ex materia & forma.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in III. de Anima (text. com. xvi.) quod ſpecies rerum materialium prout ſunt in ipſis rebus, non ſunt intelligibiles actu, quia ſunt in materia. Sed prout ſunt in anima intellectiva humana, ſunt intelligibiles actu. Ergo non ſunt in materia: non ergo anima humana eſt compoſita ex materia & forma.

Reſpondeo dicendum, quod ſi materia dicatur omne illud quod eſt in potentia quocumque modo, & forma dicatur omnis actus; neceſſe eſt ponere, quod anima humana, & quælibet ſubſtantia creata ſit compoſita ex materia & forma. Omnis enim ſubſtantia creata eſt compoſita ex potentia & actu: manifeſtum eſt enim quod ſolus Deus eſt ſuum eſſe quaſi eſſentialiter exiſtens, inquantum ſcilicet ſuum eſſe eſt eius ſubſtantia, quod de nullo alio dici poteſt: eſſe enim ſubſiſtens non poteſt eſſe niſi unum, ſicut nec albedo ſubſiſtens non poteſt eſſe niſi unum. Oportet ergo quod quælibet alia res ſit ens participative, ita quod aliud ſit in eo ſubſtantia participans eſſe, & aliud ipſum eſſe participatum. Omne autem participans ſe habet ad participatum ſicut potentia ad actum, unde ſubſtantia cuiuslibet rei creatæ ſe habet ad ſuum eſſe ſicut potentia ad actum. Sic ergo omnis ſubſtantia creata eſt compoſita ex potentia & actu, ideſt ex eo quod eſt, & eſſe, ut Boetius dicit in Lib. de hebd. ſicut album componitur ex eo quod eſt album, & albedine.

Si vero materia proprie accipiatur pro illo quod eſt potentia tantum, ſic impoſſibile eſt quod anima humana ſit compoſita ex materia & forma; & hoc poteſt manifeſtari dupliciter. Primo quidem ex eo quod eſt intellectualis ſubſtantia: manifeſtum eſt enim quod intellectus in actu eſt intellectum in actu. Intellectum autem in actu eſt aliquid, inquantum eſt immateriale: eſt enim aliquid perfecte cognoſcibile inquantum eſt actu, non autem inquantum eſt potentia, ut dicitur in IX. Metaphyſ. (text. com. xx.) unde cum materia ſit ens in potentia, forma in materia exiſtens non poteſt eſſe perfecte cognita ut intellecta in actu: unde ſequitur quod nulla ſubſtantia intellectiva, cuius perfectio eſt ipſum intellectum in actu, ſit materialis, eo quod oportet perfectionem proportionari perfectibili. Secundo apparet idem ex hoc quod anima eſt forma. Cum enim forma ſit actus, & id quod eſt in potentia, non poſſit eſſe actus, impoſſibile eſt quod aliquid compoſitum ex materia & forma ſecundum ſe totum ſit forma. Si ergo anima quæ ponitur componi ex materia & forma, ſit forma ſecundum aliquam ſui partem, quæ eſt actus, cuius nulla pars eſt materia, ſequitur quod animæ pars non ſit materia: hoc enim dicimus animam quod eſt actus corporis animati.

Ad illud ergo quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod potentia, & actus ſunt prima principia in genere ſubſtantiæ; materia autem, & forma ſunt prima principia in genere ſubſtantiæ mobilis: unde non oportet omnem compoſitionem in genere ſubſtantiæ eſſe ex materia & forma; ſed hoc ſolum neceſſe eſt in ſubſtantiis mobilibus.

Digitized by Google

QUAESTIO IX.

DEinde quæſitum eſt de anima quantum ad eius cognitionem: & circa hoc quæſita ſunt duo.

Primo, utrum anima ſeparata a corpore cognoſcat aliam animam ſeparatam.

Secundo, utrum liceat ab aliquo morlente exigere ut ſtatum ſuum poſt mortem denuntiet.

ARTIGULUS XXI.

59.

Utrum anima ſeparata cognoſcat aliam animam ſeparatam.

I. Part. quæſt. lxxxix. *art.* 2. *& de anima art.* 17. *&* 18.

CIrca primum ſic proceditur. Videtur quod anima ſeparata a corpore non cognoſcat aliam animam hominis quam in hac vita cognovit. Omnis enim cognitio per aliquam fit ſimilitudinem. Sed in una anima non fuit expreſſa alterius animæ ſimilitudo in hac vita, quæ poſſit in ea poſt mortem remanere. Ergo una anima ſeparata non poteſt aliam cognoſcere.

2. Præterea. Philoſophus dicit in III. de Anima (text. com. xx.) quod corrupto corpore anima non reminiſcitur. Non ergo recognoſcit animam hominis quam in hac vita cognovit.

Sed contra eſt quod dicitur Luc. xvi. quod dives in inferno ſecundum animam poſitus recognovit Lazarum in ſinu Abrahæ ſecundum animam exiſtentem.

Reſpondeo dicendum, quod cum nulla ſubſtantia propria operatione deſtituatur, neceſſe eſt ponere, cum anima intellectiva poſt mortem remaneat, quod aliquo modo intelligat. Neceſſe eſt autem ei attribuere alterum trium modorum intelligendi, ut ſcilicet intelligat vel abſtrahendo ſpecies intelligibiles a rebus, ſicut nunc intelligit corpori unita, vel per ſpecies intelligibiles in corpore acquiſitas, & in ea conſervatas poſt mortem, vel etiam per aliquas ſpecies concreatas, vel qualitercumque deſuper influxas.

Quidam ergo dicunt, quod animæ ſeparatæ intelligunt abſtrahendo ſpecies intelligibiles a rebus. Sed hoc eſſe non poteſt. Abſtractio enim ſpecierum intelligibilium a rebus ſenſibilibus fit mediante ſenſu, & imaginatione, quorum operationes, cum ſint per organa corporalia, animæ ſeparatæ attribui non poſſunt.

Unde alii hoc negantes, dicunt ulterius, quod nec etiam per ſpecies acquiſitas a rebus ſenſibilibus, dum eſſet in corpore, anima ſeparata intelligit. Ponunt enim, Avicennam ſequentes, quod ſpecies intelligibiles non conſervantur in intellectu poſſibili niſi dum actu intelligit, ſed conſervantur ſpecies particulares rerum ſenſibilium ſolum in imaginativa, & memorativa; ad quas dum intellectus poſſibilis ſe convertit, de novo influunt in ipſum ſpecies intelligibiles ab intellectu agente. Cum ergo vis memorativa, & imaginativa corrumpatur corpore corrupto, eo quod eſt virtus organi corporalis, ſequitur quod anima poſt mortem nullo modo intelligere poſſit per aliquas ſpecies a rebus ſenſibilibus acceptas: unde relinquitur, ſecundum eos, quod anima ſeparata intelligat per ſpecies concreatas, ſicut & Angeli. Sed hæc quidem poſitio irrationalis videtur quantum ad utrumque dictorum. Quod enim ſpecies intelligibiles in intellectu poſſibili non conſerventur, eſt contra rationem. Quod enim in aliquo recipitur, eſt in eo per modum recipientis: unde cum intellectus poſſibilis habeat eſſe ſtabile & immobile, oportet quod ſpecies intelligibiles in eo recipiantur ſtabiliter & immobiliter. Eſt etiam contra Ariſtotelem, qui dicit in III. de Anima (text. com. viii.) quod intellectus poſſibilis cum ſciat ſingula, hoc eſt accipiens ſpecies ſingulorum, ut ſciens, ideſt ſicut contingit in ſcientia, vel in eo qui habet ſcientiam, tunc dicitur ſecundum actum: hoc autem confeſtim accidit, cum poſſit operari per ſe ipſum. Eſt ergo quidem & tunc potentia quodammodo, non tamen ſimpliciter, ſicut ante, ad diſcere, aut invenire. Ex quibus verbis apparet quod ſpecies intelligibiles quandoque ſunt habitu in intellectu poſſibili, quamvis actu non operetur. Illud etiam quod dicunt, animam humanam habere ſpecies intelligibiles concreatas, irrationabiliter dicitur. Si enim poteſt eis uti dum eſt corpori unita, ſequitur quod poſſit homo intelligere ea quorum ſenſum non accepit, utpata quod cæcus intelligat colores, quod patet eſſe falſum. Si autem per unionem corporis totaliter impeditur anima humana ut ſpeciebus intelligibilibus concreatis uti non poſſit, ſequitur quod unio corporis & animæ non ſit naturalis: id enim quod eſt in natura rei, non totaliter impeditur per aliquid

quod

Digitized by Google

quod eſt rei naturale; alioquin natura faceret alterum illorum fruſtra.

Sic ergo dicendum eſt, quod anima ſeparata intelligere poteſt quædam per ſpecies intelligibiles quas per ſenſus a rebus acquiſivit dum eſſet in corpore. Sed iſte modus cognoſcendi non ſufficit, quia multa cognoſcit anima ſeparata quæ nos in hac vita non cognoſcimus, maxime quia inconveniens videtur quod animæ illorum qui in maternis uteris moriuntur, quæ forte nullum intellectus uſum habuerunt, & per conſequens nec alias ſpecies intelligibiles acquiſitas, nihil poſt mortem intelligant. Unde oportet addere, quod anima in ſui ſeparatione a corpore recipit influxum ſpecierum intelligibilium a natura ſuperiori, ſcilicet divina, ſecundum naturalem ordinem quo experimur quod anima humana quanto magis a corporeis ſenſibus abſtrahitur, magis poteſt eſſe particeps ſuperioris influxus, ſicut patet in dormientibus, & alienatis, qui etiam quædam futura prævident.

Sic ergo anima ſeparata poteſt animam aliam cognoſcere tam per notitiam quam de ea acquiſivit in hac vita per aliquam ſimilitudinem effectus ipſius, qui eſt vita hominis; ſive per aliquam ſimilitudinem influxam a Deo naturali influxu.

Et per hoc patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod Philoſophus loquitur quantum ad memorari & reminiſci, quod eſt per actus cuiuſdam potentiæ ſenſitivæ utentis organo corporali, quo corrupto ceſſat actus talis potentiæ.

ARTICULUS XXII.

60.

Utrum liceat requirere ab aliquo moriente ut ſtatum ſuum poſt mortem revelet.

Art. 85. *c.*

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non liceat ab aliquo moriente requirere quod revelet ſtatum ſuum poſt mortem. Non enim licet inquirere quæ Deus vult eſſe abſcondita, ſecundum illud Eccli. III. 22. *Altiora te ne quæſieris.* Sed Deus vult eſſe abſconditum ſtatum animæ poſt mortem; quod patet ex hoc quod diviti petenti ut Lazarus mitteretur ad fratres ſuos viventes, eſt hoc denegatum, ſicut dicitur Lucæ XVI. Non ergo licet hoc a morientibus requirere.

Sed contra eſt quod dicitur II. Mach. XII. 46. *Sancta & ſalubris eſt cogitatio pro defunctis exorare.* Sed ad hoc homo provocatur per hoc quod cognoſcit neceſſitatem eorum quam habent poſt mortem. Ergo licitum eſt, & ſanctum hoc a morientibus requirere.

Reſpondeo dicendum, quod cum peccatum ſit contra naturam, ut patet per Damaſcenum in II. Lib. requirere (a) impletionem naturalis deſiderii non eſt peccatum, niſi aliqua inordinatio adiungatur, ſicut patet in ſumptione cibi, & potus. Homo autem naturaliter ſcire deſiderat: unde ſi requirat alicuius rei notitiam, non eſt peccatum, niſi forte per accidens, hoc eſt per aliquam inordinationem adiunctam, puta ſi per ſtudium, & inquiſitionem alicuius ſcientiæ aliquis impediatur ab his quibus tenetur intendere; puta, ſi prædicator impediatur ab officio debitæ prædicationis propter ſtudium Geometriæ, aut etiam ſi quis inquirat aliquid cognoſcere, ſuperbe & præſumptuoſe de ſua facultate confidens, vel ſi qua alia huiuſmodi inordinatio circa hoc contingat. Nulla autem inordinatio in hac inquiſitione videtur, ſi aliquis requirat a moriente cognoſcere ſtatum ſuum poſt mortem, ſubmittendo tamen hoc divino iudicio. Unde nulla ratio videtur quare debeat dici hoc eſſe peccatum, niſi forte ex dubitatione fidei de futuro ſtatu, quaſi tentando inquirat.

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod Deus vult multa nobis ſic eſſe abſcondita, quorum notitiam propriis viribus, aut merito acquirere non poſſumus; quæ tamen vult revelari humiliter & pie quærentibus, ſecundum illud Matth. 11. 25. *Abſcondiſti hæc ſapientibus & prudentibus, & revelaſti ea parvulis.* Unde non eſt mirum, ſi ſuperbis fratribus ſuperbi divitis Deus aliqua noluit revelari, quæ tamen vult revelari fidelibus pie & humiliter requirentibus.

QUAESTIO X.

Deinde quæſitum eſt de anima quantum ad pœnam: & circa hoc quæſita ſunt duo.

Primo, utrum anima poſſit pati ab igne corporeo.

(a) *Al.* per impletionem.

Secundo, utrum damnati in inferno gaudeant de pœnis inimicorum ſuorum, quos vident ſecum puniri.

ARTICULUS XXIII.

61.

Utrum anima ſeparata poſſit pati ab igne corporeo.

Art. 35. *& IV. diſt.* xliv. *quaſt.* III. *art.* 3. *quaſtiunc.* 3.

CIrca primum ſic proceditur. Videtur quod anima ſeparata non poſſit pati ab igne corporeo. Actio enim agentis eſt proportionata paſſioni patientis. Sed actio ignis, cum ſit corpus phyſicum, eſt actio naturalis, quæ conſiſtit in movere. Ergo nihil patitur ab igne corporeo niſi quod movetur. Sed anima non movetur, cum ſit impartibilis; nihil autem impartibile movetur, ut probatur in VI. Phyſ. (text. com. XXXII.) Ergo anima non patitur ab igne corporeo.

Sed contra eſt quod dives in inferno ſecundum animam exiſtens dicit: *Crucior in hac flamma*, ut dicitur Lucæ XVI. 24.

Reſpondeo dicendum, quod anima patitur pœnam ab igne corporeo, ſicut fides catholica docet. Quod autem ignis corporeus agat in animam ſeparatam, hoc non habet ex natura ſua, ſed inquantum eſt inſtrumentum divinæ iuſtitiæ, ut dicitur communiter. Advertendum tamen eſt, quod nullum inſtrumentum agit in virtute ſuperioris agentis niſi exercendo aliquam actionem ſibi connaturalem, alioquin fruſtra adhiberetur ad effectum; ſicut ſerra, inquantum eſt inſtrumeutum artis, facit arcam ſecando, & aqua baptiſmalis abluit animam ut inſtrumentum divinæ miſericordiæ corporaliter abluendo. Si ergo ignis corporeus agit in animam ut eſt inſtrumentum divinæ iuſtitiæ punientis, neceſſe eſt quod hoc fiat per aliquam actionem igni corporeo connaturalem. Non autem poteſt dici, quod ignis alteret animam calefaciendo, vel deſiccando, aut igniendo ipſam. Unde relinquitur modus quem Auguſtinum ponit I. de civit. Dei, ut ſcilicet anima ſeparata, vel ſpiritus dæmonis patiatur pœnam per alligationem quamdam ab igne corporeo. Videmus enim ſpiritum corpori alligari quandoque quidem naturaliter, ſicut anima alligatur corpori; quandoque autem quadam ſuperiori virtute, ſicut per virtutem ſuperiorum dæmonum inferiores dæmones alligantur arte necromantica imaginibus, vel annulis, vel aliis huiuſmodi rebus. Multo ergo magis virtute divina dæmones, vel etiam animæ alligari poſſunt igni corporeo, ut ab eo aſſumant pœnam.

Unde patet reſponſio ad illud quod in contrarium obiiciebatur, quod procedit de actione ignis quæ eſt per alterationem.

ARTICULUS XXIV.

62.

Utrum damnati gaudeant de pœnis inimicorum.

IV. diſt. xliv. *quaſt.* III. *art.* 3. *quaſt.* 2. *ad* 5. *& quaſt.* 3. *ad* 9.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod damnati in inferno gaudeant, & conſolentur de pœnis inimicorum ſuorum, quos ſecum vident in inferno puniri. Quia ſuper illud Iſaiæ XIV. 9. *Omnes Principes terræ ſurrexerunt de ſoliis ſuis*, dicit Gloſſa Hieronymi, quod „ ſolatium eſt „ malis inimicos ſuos ſocios habere pœ- „ narum. “

Sed contra. Omne gaudium diminuit dolorem, ut patet per Philoſophum in VII. Ethic. Sed dolor damnatorum eſt infinitus intenſive. Tantum ergo poſſent multiplicari inimici alicuius damnati in inferno quod totaliter dolor eius deleretur; quod eſt contra divinam iuſtitiam.

Reſpondeo dicendum, quod nihil prohibet, idem ſecundum diverſas rationes eſſe delectabile, & triſtabile; tamen ſimpliciter dicitur tale ab eo quod præeminet, ab eo vero quod eſt minus, denominatur ſecundum quid.

Dicendum eſt ergo, quod pœna inimici conſiderata ab eo qui eſt in inferno, habet quodammodo rationem delectabilis, & quodammodo rationem triſtabilis. Rationem quidem delectabilis habet, inquantum impletur voluntas damnati de malo inimici ſui. Deſcendunt enim ad infernum damnati cum armis, ideſt cum affectionibus pravis, ut dicitur Ezech. XXXII. Sed ex alia parte habet rationem triſtabilis propter duo. Primo quidem inquantum in pœna inimici impletur divina iuſtitia, quam odiunt, & blaſphemant damnati in inferno, ſecundum illud Apocal. XVI.

Digitized by Google

xvi. 9. *Aeſtuaverunt homines aſtu magno, & blaſphemaverunt nomen Domini*. Secundo propter vermem conſcientiæ: ſic enim in eis pravæ affectiones remanent, quod tamen de eis dolent ad punitionem, non ad purgationem, ſecundum illud Sap. v. 3. *Pœnitentiam agentes, & præ anguſtia ſpiritus gementes*. Unde ſicut pœnitentes in hac vita dolent, & de dolore gaudent; ita damnati in inferno gaudent de pœnis inimicorum ſuorum, & tamen de ipſo gaudio magis dolent, & præcipue ſi præſtiterint eis damnationis cauſam.

Et per hoc patet reſponſio ad objecta.

QUAESTIO XI.

ARTICULUS XXV.

63.

Utrum Adam non peccante tot fuiſſent nati mares, quot feminæ.

I. Part. quæſt. XCVIII. *art.* 2. *ad* 3.

Deinde quæſitum eſt de homine quantum ad corporis ſexum, utrum ſcilicet ſi primus homo non peccaſſet, tot fuiſſent nati mares quot feminæ. Et videtur quod ſic. In paradiſo enim, ubi ſecundum Auguſtinum fuiſſet thorus immaculatus, & nuptiæ honorabiles, nullus continuiſſet, ſed omnes matrimonio uſi fuiſſent, ut impleretur præceptum Domini primis hominibus datum: *Creſcite, & multiplicamini, & replete terram*, ut habetur Geneſ. I. 28. Sed in ſtatu innocentiæ nullus maſculus habuiſſet plures uxores, nec aliqua mulier plures viros, nec aliquis, aut aliqua mortem ſenſiſſet. Ergo ſequitur quod tot mares naſcerentur, quot feminæ.

Sed contra eſt quod dicit Gregorius IV. Moral. ſuper illud, *Nunc enim dormiens ſilerem*. „ Si parentem primum nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam „ ex ſe filios gehennæ generaret; ſed hi „ qui nunc per redemptionem ſalvandi „ ſunt, ſoli ab eo electi naſcerentur. " Sed qui nunc ſalvandi ſunt, non ſunt æqualiter mares, & feminæ. Ergo neque in ſtatu innocentiæ æqualiter fuiſſent mares, & feminæ.

Reſpondeo dicendum, quod ſi Adam non peccaſſet, nec aliquis de ſtirpe eius, ſatis probabiliter videtur concedendum, quod tot naſcerentur mares, quot feminæ, ſicut ratio probat.

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, poteſt dici, quod cum ſoli Deo ſit certus numerus electorum, incertum eſt, utrum inæquales ſalventur mares, & feminæ, vel æqualiter tot mares, quot feminæ. Sed ſi ſupponitur quod non in æquali numero mares ſalventur, & feminæ, poteſt dici, quod cum dicitur, *Hi qui nunc per redemptionem ſalvandi ſunt &c.* pronomen non facit perſonalem demonſtrationem, ſed ſimplicem, ſicut cum dicitur, Hæc herba creſcit in horto meo; ut intelligatur nihil aliud ſignificari quam quod ſoli ſalvandi ab eo naſcerentur, quia nullus naſcendo ab eo traheret damnationis cauſam. Non autem poteſt dici, quod iidem homines numero naſcerentur qui nunc naſcuntur. Manifeſtum eſt enim quod non poteſt eſſe idem homo numero, ſi ab alio patre, vel alia matre naſcatur. Cum autem multi ſint qui ex pluribus uxoribus filios ſuſcipiunt, qui ſalvantur, ſi in ſtatu innocentiæ pluralitas uxorum non fuiſſet, impoſſibile eſſet quod iidem homines numero tunc naſcerentur qui nunc ſalvantur.

QUAESTIO XII.

Deinde quæſitum eſt de actibus communibus omnibus hominibus.

Et primo de conſcientia.

Secundo de pœnitentia.

Circa primum quæſita ſunt duo.

Primo, utrum conſcientia poſſit errare.

Secundo, utrum conſcientia erronea liget.

ARTICULUS XXVI.

64.

Utrum conſcientia errare poſſit.

I. 2. *quæſt.* XIX. *art.* 5. & *II. diſt.* 11. *quæſt.* I. *art.* 4. *c.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod conſcientia errare non poſſit. Quia ad Rom. II. dicit Gloſſa, quod conſcientia eſt lex intellectus noſtri, quæ eſt lex naturæ. Sed lex naturalis errare non poteſt. Ergo nec conſcientia.

2. Præterea. Baſilius dicit, quod conſcientia eſt naturale iudicatorium. Sed naturale iudicatorium non poteſt errare, ut pa-

patet in primis priocipiis indemonſtrabilibus, de quibus homo naturaliter iudicat. Ergo conſcientia noo poteſt errare.

Sed contra eſt quod Domious dicit Ioan. xvi. 2. diſcipulis loquens: *Venit hora ut omnis qui* (a) *interfecerit vos, arbitretur ſe obſequium præſtare Deo*. Sed hoc non eſt niſi conſcientia errante. Ergo conſcientia poteſt errare.

Reſpondeo dicendum, quod conſcientia, ſicut ipſum nomen ſonat, importat applicationem ſcientiæ, vel ootitiæ humanæ ad aliquem proprium actum. Omoem autem notitiam quam homo habet, poteſt ad ſuum actum applicare, ſive memnriam, prout homo dicitur habere conſcientiam teſtificantem quod fecerit aliquid, vel oon fecerit; ſive etiam ſcientiam univerſalem, vel particularem, per quam hnmo poteſt cognoſcere, utrum aliquid ſit faciendum, vel oon facieodom: & ſecundum hoc conſcientia dicitur urgere, vel impedire. Manifeſtum eſt autem quod ſi accipiamus diverſas hominis cognitiones, in aliqua poteſt eſſe error, & in aliqua oon. In primis enim principiis oaturaliter cognitis, ſive ſint ſpeculativa, ſive ſint operativa, nullus poteſt errare, ſicut io hoc, Omne totum eſt maius ſua parte, vel, Nulli iniuriam eſſe faciendam. In aliis autem humanis cognitionibus magis particularibus, ſive pertineant ad partem ſenſitivam, ſive ad ratinnem inferiorem, quæ conſiderat humana, ſive ad ratiooem ſuperiorem, quæ conſiderat divina, poteſt multipliciter errnr accidere. Manifeſtum eſt autem quod in applicatione multarum cognitionum ad actum provenit error, quæcumque cognitionum fuerit errooea; ſicut patet quod falſitas accidit io concluſiooe, quæcumque præmiſſarum fuerit falſa. Sic ergo licet in cognitione primorum priocipiorum iuris naturalis nnn ſit error, tamen quia in aliis priocipiis iuris humani, vel divini poteſt error accidere, ideo conſcientia hominis errare poteſt; ſicut patet quod hæreticus, qui habet conſcientiam numquam iurandi, habet conſcieotiam erroneam propter hoc quod credit omne ioramentum eſſe contra præceptom Dei; licet in hoc non erret, quod æſtimat nihil eſſe faciendum contra præceptum divinum.

Ad primum ergo dicendum, quod priocipia particularia habent virtutem concludendi ex primis principiis uoiverſalibus: unde concluſio attribuitur principaliter primis principiis, ſicut effectus cauſæ primæ: & eadem ratione quia virtus conſcientiæ principaliter dependet ex principiis iuris naturalis, ſicut ex primis & per ſe notis, principaliter conſcientia dicitur lex naturalis, vel etiam naturale iudicatorium.

Unde patet ſolutio ad ſecundum.

ARTICULUS XXVII.

65.

Utrum conſcientia erronea liget ad peccatum.

1. 2. *quæſt.* xix. *art.* 5. 6. o. *II. diſt.* xxxix. *quæſt.* iii. *art.* 2.

Circa ſecundom ſic proceditur. Videtur quod conſcientia erronea non liget ad peccatum. Ut enim Auguſtinus dicit XXII. contra Fauſtum, omne peccatum eſt contra legem æternam, quæ eſt lex Dei. Sed quandoque ſcieotia erraos prohibet id quod noo eſt cootra legem Dei, ſicut patet in hæreticis, qui conſcientia erronea prohibente, nolunt iurare, oec comedere carnes, aut bibere vinum. Non ergo eſt eis peccatum, ſi cootra conſcientiam hoc faciant, & ita conſcientia errooea noo obligat ad peccatum.

2. Præterea. Conſcientia erronea quandoque dictat homini quod faciat id quod eſt contra legem Dei, ſicut hæretico ſua conſcientia erronea dictat, quod prædicet contra fidem catholicam. Sed faciendo contra legem Dei peccat mortaliter. Si ergo etiam faciendo cootra conſcientiam errnneam peccaret mortaliter, ſequeretur quod utrobique eſſet peccatum, ſive prædicaret contra legem Dei, ſive non, & ita eſſet perplexus: quod videtur eſſe ioconveniens, quia ſequeretur quod non pateret ei via ſalutis, cum tamen omnibus pateat per pœnitentiam io hac vita. Non ergo conſcientia erronea ligat.

Sed cootra eſt quod ad Rom. xiv. ſuper illud, *Omne quod non eſt ex fide, peccatum eſt*, dicit Gloſſa, quod „ qui facit „ contra conſcientiam, ædificat ad ge„ hennam. “

Reſpondeo dicendum, qood cum actus recipiat ſpeciem ab obiecto, non recipit ſpeciem ab eo ſecundum materiam obiecti, ſed ſecundum rationem obiecti, ſicut viſio lapidis non recipit ſpeciem a lapide,

(a) Vulgata, *interficit*.

Digitized by Google

de, ſed a colorato, quod eſt per ſe obiectum viſus. Omnis autem actus humanus habet rationem peccati, vel meriti, inquantum eſt voluntarius; obiectum autem voluntatis ſecundum propriam rationem eſt bonum apprehenſum: & ideo actus humanus iudicatur virtuoſus, vel vitioſus ſecundum bonum apprehenſum, in quod per ſe voluntas fertur, & non ſecundum materialem obiectum actus; ſicut ſi aliquis credens occidere patrem, occidat ſervum, incurrit parricidii peccatum, & e contrario ſi quis venator putans occidere cervum, debita diligentia adhibita, occidat caſualiter patrem, immunis eſt a parricidii crimine. Si ergo aliquid quod ſecundum ſe non eſt contra legem Dei, ut levare feſtucam de terra, vel iurare, apprehendatur errante conſcientia ut contra legem Dei exiſtens, & ſic voluntas in ipſum feratur; manifeſtum eſt quod voluntas fertur, per ſe loquendo & formaliter, in id quod eſt contra legem Dei; materialiter autem in id quod non eſt contra legem Dei, immo forte in id quod eſt ſecundum legem Dei. Et ideo manifeſtum eſt quod eſt ibi contemptus legis Dei, & ideo neceſſe eſt quod ſit ibi peccatum.

Et ideo dicendum eſt, quod omnis conſcientia, ſive recta, ſive erronea, ſive in per ſe malis, ſive in indifferentibus, eſt obligatoria, ita quod qui contra conſcientiam facit, peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod licet hæreticus qui iurat conſcientia erronea contradicente, materialiter loquendo, non faciat contra legem Dei, tamen formaliter loquendo contra legem Dei facit, ut oſtenſum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod ſi alicui dictat conſcientia ut faciat illud quod eſt contra legem Dei, ſi non faciat, peccat; & ſimiliter ſi faciat, peccat, quia ignorantia iuris non excuſat a peccato, niſi forte ſit ignorantia invincibilis, ſicut eſt in furioſis, & amentibus, quæ omnino excuſat. Nec tamen ſequitur quod ſit perplexus ſimpliciter, ſed ſecundum quid: poteſt enim erroneam conſcientiam deponere, & tunc faciens ſecundum legem Dei non peccat. Non eſt autem inconveniens quod aliquo poſito aliquis homo ſit perplexus; ſicut ſacerdos qui tenetur cantare, ſi ſit in peccato, peccat cantando, & non cantando; nec tamen eſt ſimpliciter perplexus, quia poteſt pœnitentiam agere, & abſque peccato cantare; ſicut etiam in ſyllogiſticis, uno quodam inconvenienti dato, alia contingunt, ut dicitur in I. Phyſic. (text. com. ix.)

QUAESTIO XIII.

Deinde quæſitum eſt de pœnitentia: & circa hoc quæſita ſunt duo.

Primo, utrum ſi aliquis ſacerdos pœnitenti dicat, *Quidquid boni feceris, ſit tibi in remiſſionem peccatorum*, ſit ſatisfactio ſacramentalis.

Secundo, utrum ei qui prætermiſit divinum officium dicere, cum tenetur ad ipſum, poſſit imponi alia pœnitentia pro tali omiſſione, vel ſit ei imponendum quod iteret quod omiſit.

ARTICULUS XXVIII.

66.

Utrum ſatisfactio univerſaliter iniuncta a ſacerdote ſit ſacramentalis.

IV. diſt. xv. *art.* 4. 0. *de ſatisfactione.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod prædicta ſatisfactio non ſit ſacramentalis. Sacramentalis enim ſatisfactio ad aliquid ligat. Sed ille cui prædictus modus ſatisfactionis indicitur, ad nihil ligatur. Ergo videtur quod non ſit ſacramentalis ſatisfactio.

Sed contra. Illa videtur eſſe ſacramentalis ſatisfactio qua perfecta ad nihil aliud homo tenetur. Sed pœnitens, cui ſic ſatisfactio iniungitur a ſacerdore, nihil aliud tenetur implere, cum nihil ſit aliud ſibi mandatum. Ergo huiuſmodi ſatisfactio eſt ſacramentalis.

Reſpondeo dicendum, quod hic eſt quadruplici diſtinctione utendum.

Primo enim conſiderandum eſt, quod peccator eſt debitor alicuius ſatisfactionis dupliciter: uno modo ex iniunctione ſacerdotis; alio modo ex peccato commiſſo: unde ſi contingat quod ſacerdos minorem ſatisfactionem imponat pœnitenti quam ſit illa ad quam obligatur ex quantitate ſui peccati, ſubtracto eo quod remittitur virtute clavium, & contritionis præcedentis, nihilominus pœnitens ad aliquid ulterius obligatur; quod ſi in hac vita non perficiat, in purgatorio exſolvet: & e converſo ſi ſacerdos imponat maiorem pœnitentiam quam pœnitens facere teneatur, penſata remiſſione quæ eſt facta per vim clavium, & contritione præcedente, nihilominus pœnitens tenetur

fa-

Digitized by Google

facere quod ſibi iniunctum eſt, ſi adſit facultas.

Secundo conſiderandum, quod opus quod quis facit ex iniunctione ſacerdotis, dupliciter valet pœnitenti: uno modo ex natura operis; alio modo ex vi clavium. Cum enim ſatisfactio a ſacerdote abſolvente iniuncta ſit pars pœnitentiæ, manifeſtum eſt quod in ea operatur vis clavium, ita quod amplius valet ad expiandum peccatum quam ſi proprio arbitrio homo faceret idem opus.

Tertio conſiderandum eſt, quod ſatisfactio ad duo valet: valet enim ad expiationem culpæ præteritæ, valet & ad cautelam culpæ futuræ; ſicut cum homo ieiunat, per hoc præbetur ei remedium contra futuras concupiſcentias carnis.

Item quarto conſiderandum eſt, quod ſacerdos poteſt pœnitenti ſatisfactionem iniungere vel ex proprio arbitrio, vel etiam ex conſilio alieno.

Eſt ergo dicendum, quod ſicut poteſt ſacerdos iniungere ſatisfactionem pœnitenti ex arbitrio alieno, ita & ex arbitrio ipſius pœnitentis, ſicut ſi dicat: Facias hoc, ſi potes: & ſi non potes, facias hoc: & ſimile videtur cum ſacerdos dicit: *Quidquid boni feceris, ſit tibi in remiſſionem peccatorum*. Videtur autem ſatis conveniens quod ſacerdos non oneret pœnitentem gravi pondere ſatisfactionis: quia ſicut parvus ignis a multis lignis ſuperpoſitis facili extinguitur, ita poſſet contingere quod parvus affectus contritionis in pœnitente nuper excitatus, propter grave onus ſatisfactionis extingueretur, peccatore totaliter deſperante. Unde melius eſt quod ſacerdos pœnitenti indicet quanta pœnitentia eſſet ſibi pro peccatis iniungenda, & iniungat ſibi nihilominus aliquid quod pœnitens tolerabiliter ferat, ex cuius impletione aſſueſiat ut maiora impleat, quæ etiam ſacerdos ſibi iniungere non attentaſſet; & hæc quæ præter iniunctionem expreſſam facit, accipiunt maiorem vim expiationis culpæ præteritæ ex illa generali iniunctione qua ſacerdos dicit: *Quidquid boni feceris, ſit tibi in remiſſionem peccatorum*. Unde laudabiliter conſuevit hoc a multis ſacerdotibus dici, licet non habeant maiorem vim ad præbendum remedium contra culpam futuram; & quantum ad hoc talis ſatisfactio eſt ſacramentalis, inquantum virtute clavium eſt culpæ commiſſæ expiativa.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS XXIX.

67.

Utrum ei qui omiſit dicere divinum officium, ſit iniungendum ut iterato dicat.

Art. 121. r. ad 1. de temp. officii.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ei qui omiſit dicere divinum officium, ſit iniungendum quod iterato dicat. Qui enim tenetur ad aliquod debitum ſpeciale implendum, non poteſt liberari niſi debitum ſolvat. Si ergo aliquis tenebatur ad hoc debitum, ut ſcilicet divinum officium diceret, videtur quod non poſſit abſolvi, niſi hoc debitum ſolvat.

Sed contra eſt quod pœnitentiæ ſunt arbitrariæ. Ergo pro peccato talis omiſſionis quæcumque pœna ſecundum arbitrium ſacerdotis poteſt imponi.

Reſpondeo dicendum, quod in omni divino officio eſt hoc commune, quod pertinet ad laudem Dei, & ad ſuffragium fidelium; ſed diſtinguitur unum officium ab alio ſecundum diverſitatem temporum, & locorum. Rationabiliter enim inſtitutum eſt ut diverſimode Deus laudetur ſecundum congruentiam temporum, & locorum: & ideo ſicut in officiis divinis exſolvendis obſervanda eſt congruitas loci, ita etiam congruitas temporis; quæ quidem obſervari non poſſet, ſi oporteret iniungere omittenti quod horas diceret quas omiſit: forte enim in Completorio diceret, *Iam lucis orto ſidere*, & in tempore paſchali diceret officium dominicæ paſſionis, quod eſſet abſurdum. Et ideo non videtur eſſe iniungendum ei qui omiſit dicere divinum officium, quod horas eaſdem repetat, ſed aliquid ad divinam laudem pertinens, puta ut dicat ſeptem pſalmos, vel unum pſalterium, vel aliquid amplius ſecundum quantitatem delicti.

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod tempore debito officii prætereunte, iam eſt impotens ad ſolvendum debitum; & ideo quia hoc non poteſt facere, iniungenda eſt ei alia pœnitentia.

QUAE-

QUAESTIO XIV.

DEinde quæſitum eſt de creatura pure corporali: & circa hoc quæſita ſunt duo.

Primo de arcu nubium qui dicitur iris, utrum ſit ſignum diluvii non futuri.

Secundo, utrum poſſit demonſtrative probari quod mundus non ſit æternus.

ARTICULUS XXX.

68.

Utrum arcus cæleſtis ſit ſignum non futuri diluvii.

CIrca primum ſic procedebatur. Videtur quod arcus nubium non ſit ſignum diluvii non futuri. Illud enim quod fit ex neceſſitate naturæ, non videtur eſſe inſtitutum ad aliud ſignificandum. Sed arcus nubium provenit ex neceſſitate naturæ propter oppoſitionem Solis ad nubem roridam. Ergo non videtur eſſe ſignificativum diluvii non futuri.

2. Præterea. Huiuſmodi apparitiones aeris, ſicut iris, & halo, ideſt circulus continens Solem, & Lunam, & alia huiuſmodi, cauſantur præcipue ex vaporibus humidis in aere exiſtentibus, ex quibus ſequuntur pluviæ, quæ diluvium faciunt. Ergo apparitio iridis magis eſt ſignum diluvii futuri quam diluvii non futuri.

3. Præterea. Si eſt ſignum diluvii non futuri, aut eſt ſignum diluvii numquam futuri, aut eſt ſignum diluvii non futuri uſque ad aliquod tempus. Si autem eſt ſignum diluvii numquam futuri, non oportuiſſet quod apparuiſſet niſi ſemel; ſi autem diluvii non futuri uſque ad aliquod tempus, oportteret tempus eſſe determinatum; quod quidem determinari non poteſt nec auctoritate Scripturæ, nec ratione humana. Ergo fruſtra huiuſmodi ſignum datur.

Sed contra eſt quod dicitur Geneſ. IX. 13. *Arcum meum ponam in nubibus, & erit ſignum fœderis inter me & inter terram*: & poſtea ſubditur: *Et non erunt ultra aquæ diluvii ad delendum univerſam carnem*.

Reſpondeo dicendum, quod in his quæ in veteri teſtamento dicuntur, primo quidem obſervanda eſt veritas litteralis. Sed quia vetus teſtamentum eſt figura novi, plerumque in veteri teſtamento ſic aliqua proponuntur, ut ipſe modus loquendi aliquid figurate deſignet. Dicendum eſt ergo, quod quia cauſæ rerum multos latent, effectus autem ſunt maniſeſtiores, proponuntur effectus in deſignationem cauſarum.

Eſt autem conſiderandum, quod pluviarum cauſa efficiens quidem eſt Sol, materialis vero vapor humidus elevatus ex terra & aquis per virtutem Solis. Hæc autem duo in triplici diſpoſitione ſe poſſunt habere. Quandoque enim calor Solis omnino ſupervincit vapores, & exſiccat eos; & tunc pluviæ ſequi non poſſunt: unde in Aegypto, & in terris multum calidis non ſunt pluviæ; in æſtate etiam propter propinquitatem Solis ſunt pluviæ rariores, in hyeme vero frequentiores. Quandoque vero e contrario virtus Solis ad hoc uſque valet quod vapores multiplicat, ſed tamen non poteſt eos deſiccare; & tunc ſuperabundant pluviæ, & eſt ratio diluvii aquarum. Quandoque vero medio modo ſe habet, ut ſcilicet virtus Solis non ſolum operetur ad elevationem vaporum, ſed etiam habet victoriam ſuper eos, ut non tantum multiplicentur quod diluvium inducere poſſint, neque etiam vapores omnino deſiccentur ut pluvia non ſequatur: & ex hac media diſpoſitione, vel comparatione Solis ad vapores cauſatur iris, quæ non apparet vaporibus omnino deſiccatis, neque etiam eis omnino in aere ſuperabundantibus. Et ideo iris eſt ſignum diluvii non futuri, inquantum procedit ex tali cauſa quæ repugnat diluvio. Ideo autem Scriptura tali modo loquendi utitur, quia per iridem ſignificatur Chriſtus, per quem protegimur a ſpirituali diluvio.

Ad primum ergo dicendum, quod iris procedit naturaliter ex talibus cauſis quæ repugnant diluvio; & ideo convenienter iris dicitur eſſe ſignum diluvii non futuri.

Ad ſecundum dicendum, quod iris poteſt ſignificare pluvias, ſed non ſuperabundantes uſque ad hoc quod faciant diluvium.

Ad tertium dicendum, quod iris ſemel apparens ſignificat quod tamdiu non erit diluvium, quamdiu Sol & vapores in eadem diſpoſitione conſiſtunt; & ideo non eſt ſuperfluum quod frequenter apparet.

ARTICULUS XXXI.

69.

Utrum mundum non eſſe aeternum, poſſit demonſtrari.

I. Part. quaeſt. XXXVI. *art.* I. 2. O. *& ad* 8. *& contra Gent.* II. *a cap.*XXXI. *uſque ad* XXXIX. *& opuſc.* II. VII. O.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod demonſtrative probari poſſit, mundum non eſſe æternum. Si enim mundus eſſet æterous, ooo poſſet computari nnmerus annorum ab initio mundi. Hic autem numerus adſcribitur paſchali cereo. Sic ergo non poſſet paſchalis cereus in Eccleſia benedici.

2. Præterea. Epactæ computantur ſecundum excreſcentiam annorum lunarium ſuper annos ſolares. Sed talis excreſcentia compntari non poſſet, ſi mundus eſſet æternus. Ergo mundus non eſt æternus: ergo demonſtrari poteſt quod mundus non ſit æternus.

Sed contra. Id quod eſt fidei, demonſtrari non poteſt, quia fides eſt non apparentium, ut dicitur ad Heb. XI. Sed mundum ex quodam principio temporis eſſe creatum, eſt fidei articulus: unde & prophetice a Moyſe dictum eſt: *In principio creavit Deus cælum, & terram*, ut Gregorius dicit in I. hom. Ezech. Ergo mundum non eſſe æternum, non poteſt demonſtrative probari.

Reſpoodeo dicendum, quod ea quæ ſimplici voluntati divinæ ſubſiſtunt, demooſtrative probari non poſſunt: quia, ut dicitur I. ad Corint. II. II. *quæ ſunt Dei, nemo novit niſi ſpiritus Dei*. Creatio autem mundi non dependet ex alia cauſa niſi ex ſola Dei voluntate: unde ea quæ ad principium mundi pertineot, demonſtrative probari non poſſunt, ſed ſola fide tenentur prophetice per Spiritum ſanctum revelata, ſicut Apoſtolus poſt præmiſſa verba (verſ. 10.) ſubiungit: *Nobis autem revelavit Deus* (*a*) *per Spiritum ſanctum*. Eſt autem valde cavendum ne quis ad ea quæ fidei ſunt, aliquas demonſtrationes adducere præſumat propter duo. Primo quidem quia in hoc derogat excellentiæ fidei, cuius veritas omnem rationem humanam excedit, ſecundum illnd Eccli. III. 25. *Plurima ſupra ſenſum hominis oſtenſa ſunt tibi*: quæ autem demonſtrative probari poſſunt, rationi humanæ ſubduntur. Secundo quia cum plerumque tales rationes frivolæ ſint, dant occaſionem irriſionis infidelibus, dum putant quod propter rationes huiuſmodi, his quæ ſuot fidei aſſentiamus: & hoc expreſſe apparet in rationibus hic inductis, quæ deriſibiles ſunt, & oullius momenti.

Quod enim primo inducitur de cereo paſchali, non habet robur niſi auctoritatis: probare autem per auctoritatem, non eſt demonſtrative probare, ſed fidem, vel opinionem facere; & tamen multo eſſet validior auctoritas ſacræ Scripturæ quam benedictio paſchalis cerei, præſertim cum ſine adſcriptione anoorum mundi cereus paſchalis benedici poſſit: non enim eſt de neceſſitate paſchalis cerei talis adſcriptio: unde in multis terris non eſt conſuetum quod aliquid cereo adſcribatur.

Quod etiam ſecundo opponitur, deriſibile eſt: non enim excreſcentiæ annorum lunarinm ad ſolares computantur ab initio mundi, ſed ab aliqua determinata radice, puta ab aliqua oppoſitione Solis, & Lunæ, vel ab aliqua coniunctione, vel ab aliquo huiuſmodi, ſicut eſt in omnibus aliis computationibus aſtrooomicis.

INCIPIT QUODLIBET QUARTUM.

QUAESTIO I.

QUæſitum eſt de rebus divinis, & humanis.

Circa res divinas quæſitum eſt

Primo de eſſentialibus.
Secundo de perſonalibus.

Circa eſſentialia quæſitum eſt

Primo de ſcientia Dei.
Secundo de eius potentia.

A R-

(a) Vulgata *per Spiritum ſuum*.

Digitized by Google

ARTICULUS I.

70.

Utrum in Deo ſint plures ideæ.

I. Part. quaſt. XV. *art.* 2. *o.*

CIrca ſcientiam quæſitum eſt, utrum in Deo ſint plures ideæ. Et videtur quod ſic. Dicit enim Auguſtinus Lib. lxxxiii. Quæſtionum, quod Deus ſingula propriis rationibus creavit, & alia ratione hominem, & alia ratione equum. Sed rationes rerum in mente divina dicuntur ideæ, ut patet per Auguſtinum ibidem. Ergo ſunt plures ideæ.

2. Præterea. Secundum hoc ſunt aliqua diſtincta quod Deus earum diſtinctionem cognoſcit. Cognoſcit autem earum diſtinctionem in ſe ipſo. Ergo diſtinctarum rerum ſunt in Deo plures & diſtinctæ ideæ.

3. Sed contra. Omne nomen quod in divinis dicitur, aut eſt eſſentiale, ut *Deus*, aut perſonale, ut *Pater*, aut notionale, ut *generans*. Sed hoc nomen *idea* neque eſt perſonale, neque notionale, quia non conveniret tribus perſonis. Ergo eſt nomen eſſentiale. Sed nullum eſſentiale multiplicatur in divinis. Ergo non poſſumus dicere, quod in Deo ſint plures ideæ.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt pluralitas. Una quidem eſt pluralitas rerum; & ſecundum hoc non ſunt plures ideæ in Deo. Nominat enim idea formam exemplarem: eſt autem una res quæ eſt omnium exemplar, ſcilicet divina eſſentia, quam omnia imitantur, inquantum ſunt, & bona ſunt. Alia vero pluralitas eſt ſecundum intelligentiæ rationem; & ſecundum hoc ſunt plures ideæ: licet enim omnes res, inquantum ſunt, divinam eſſentiam imitentur, non tamen uno & eodem modo omnia imitantur ipſam, ſed diverſimode, & ſecundum diverſos gradus. Sic ergo divina eſſentia, ſecundum quod eſt imitabilis hoc modo ab hac creatura, eſt propria ratio & idea huiuſmodi creaturæ, & ſimiliter de aliis: unde ſecundum hoc ſunt plures ideæ ſecundum quod intelligitur divina eſſentia ſecundum diverſos reſpectus quos res habent ad ipſam, eam diverſimode imitantes. Huiuſmodi autem reſpectus non ſolum intelliguntur ab intellectu creato, ſed etiam ab intellectu increato ipſius Dei. Scit enim Deus, & ab æterno ſcivit, quod diverſæ creaturæ diverſimode eſſent eius eſſentiam imitaturæ; & ſecundum hoc ab æterno fuerunt in mente divina plures ideæ ſicut rationes propriæ rerum intellectæ in Deo. Hoc enim ſignificat nomen ideæ, ut ſit ſcilicet quædam forma intellecta ab agente, ad cuius ſimilitudinem exterius opus producere intendit, ſicut ædificator in mente ſua præconcipit formam domus, quæ eſt quaſi idea domus in materia ſieudæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus intelligit eſſe aliam & aliam rationem ſecundum diverſitatem reſpectuum, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod cum dicitur: Secundum hoc res ſunt diſtinctæ, prout Deus earum diſtinctionem cognoſcit: hæc locutio eſt duplex: quod enim dicitur, Secundum quod Deus cognoſcit, poteſt referri ad cognitionem divinam ex parte cogniti, vel ex parte cognoſcentis. Si ex parte cogniti, ſic vera eſt locutio: eſt enim ſenſus, quod hoc modo res ſunt diſtinctæ ſicut Deus cognoſcit eas eſſe diſtinctas. Si vero referatur ad cognitionem ex parte cognoſcentis, ſic locutio falſa eſt: erit enim ſenſus, quod res cognitæ illum modum diſtinctionis habent in intellectu divino quem habent in ſe ipſis, quod falſum eſt, quia in ſe ipſis res ſunt diverſæ eſſentialiter, non autem in intellectu divino, ſicut etiam res in ſe ipſis ſunt materialiter, in intellectu autem divino immaterialiter: & in hoc ultimo ſenſu procedebat obiectio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de pluralitate reali: talis enim pluralitas in nominibus eſſentialibus non invenitur, ſed ſolum pluralitas quæ eſt ſecundum intelligentiæ rationem.

QUAESTIO II.

DEinde quæſitum eſt de pertinentibus ad potentiam Dei.

Et primo, utrum in Deo ſit virtus.

Secundo de quodam effectu divinæ virtutis, utrum ſcilicet aquæ ſint ſuper cælos.

Tertio, ad quod virtus divina ſe extendere poſſit.

Digitized by Google

ARTICULUS II.

71.

Utrum in Deo ſit virtus.

I. Part. quæſt. XXV. *art.* 1. 2. *& contra Gent. I. cap.* XCIII. *quæſt.* IV.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod in Deo non ſit virtus. Quia, ut Philoſophus dicit in I. de cælo (text. com. XVI.) virtus eſt ultimum potentiæ. Sed divina potentia non habet ultimum, cum ſit infinita. Ergo in Deo non eſt virtus.

Sed contra. Omne immediatum operationis principium virtus eſt: operatio enim omnis a virtute aliqua procedit. Sed in Deo eſt aliquod immediatum operationis principium, quia Deus immediate aliqua operatur. Ergo in Deo eſt virtus.

Reſpondeo dicendum, quod virtus, qualitercumque accipiatur, ſignificat potentiæ complementum; & inde eſt quod virtus uniuſcuiuſque rei eſt quæ bonum facit habentem, & opus eius bonum reddit, ut dicitur in II. Ethic. tunc enim oſtenditur potentia eſſe completa, quando & agens eſt perfectum, & actio perfecta. Cum ergo potentia Dei ſit maxime completa, potiſſime in Deo virtus invenitur: unde dicitur Sap. XII. 17. *Virtutem oſtendis tu, qui non crederis in virtute conſummatus:* & in Pſal. CXLVI. 5. *Magnus Dominus, & magna virtus eius.*

Ad primum ergo dicendum, quod quandoque virtutes notificantur non per aliquid quod de virtute eſſentialiter prædicetur, ſed per id ad quod virtus ordinatur, ab eo enim ſpeciem habet; ſicut Auguſtinus dicit, quod fides eſt credere quod non vides: credere enim non eſt ipſa fides, ſed actus ad quem fides ordinatur. Et hoc modo Philoſophus diffinit virtutem cum dicit, quod virtus eſt ultimum potentiæ, quia ſcilicet virtus rei attenditur in ordine ad hoc in quod ultimo poteſt; ſicut virtus eius qui poteſt ferre centum libras, ut ipſe ibidem dicit, non conſiſtit in hoc ut ferat decem, ſed in hoc quod ferat illud ultimum in quod ultimo poteſt, ſcilicet centum. Sic ergo virtus cuiuslibet rei non attenditur in uno eorum quæ poteſt, ſed reſpectu totius quod poteſt. Virtus ergo divina non poteſt attendi ſecundum aliquod unum opus ipſius, quia nullum opus eius eſt quod adæquet eius virtutem, ut Deus amplius facere non poſſit; ſed virtus eius attenditur ſecundum totum in quod poteſt: hoc autem eſt infinitum, quia ſcilicet Deus infinita facere poteſt, unde & virtus Dei eſt infinita; & hoc eſt ultimum ei, infinita poſſe, ſicut virtuti finitæ eſt ultimum aliqua determinata poſſe.

ARTICULUS III.

72.

Utrum aquæ ſint ſuper cælos.

Art. 140. *& I. Part. quæſt.* LXVI. *art.* 2. *o.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod aquæ habentes veram ſpeciem aquæ elementaris ſuper cælos exiſtant. Homo enim dicitur minor mundus propter ſimilitudinem quam habet cum mundo maiori. Sed videmus quod in corpore humano (*a*) ſuperponitur cerebro quod habet naturam aquæ; cordi quod habet proprietatem ignis, inquantum eſt fons naturalis caloris. Ergo etiam in mundo maiori aqua ſuperponitur aliis elementis: & hæc ratio videtur Auguſtini in XII. de civit. Dei, ubi dicitur de quibuſdam, quod *ponderibus elementorum moventur, & ideo non putandum, aquarum fluidam, gravemque naturam in ſuperioribus mundi locis potuiſſe conſtitui: qui ſecundum rationes ſuas, ſi ipſi hominem facere potuiſſent, non ei pituitam, quod græce* flegma *dicitur, & tamquam in elementis corporis noſtri aquarum vicem obtinet, in capite ponerent.*

Sed contra. Partes mundi ſunt optime, & ordinatiſſime diſpoſitæ ſecundum ſuam naturam. Sed id quod habet ſpeciem aquæ, naturaliter eſt ponderoſum, & ita naturaliter ſubſidet corporibus levibus, aeri, & igni. Non ergo aliquid habens veram ſpeciem aquæ ſupra cælos exiſtit.

Reſpondeo dicendum, quod in ſacra Scriptura, quæ mentiri non poteſt, expreſſe dicitur, aquas eſſe ſupra cælum: dicitur enim Geneſ. 1. 7. quod *diviſit aquas quæ ſunt ſub firmamento, ab aquis quæ ſunt ſupra firmamentum:* & in Pſal. CXLVIII. dicitur: *Aquæ quæ ſuper cælos ſunt, laudent nomen Domini.* Et ideo, ſicut Auguſtinus di-

(a) *Al.* ſupponitur. *Sic etiam infra.*

dicit in II. ſuper Gen. ad litteram, *quoquomodo, vel qualeſcumque aquæ ibi ſint, eſſe ibi eas, minime dubitemus*. Maior quippe eſt Scripturæ huius auctoritas quam omnis humani generis capacitas. Sed, ſicut Auguſtinus I. eiuſdem Libri dicit, *turpe eſt nimis, & pernicioſum, atque maxime cavendum ut Chriſtianum de his rebus*, ſcilicet naturalibus, *quaſi ſecundum chriſtianas litteras loquentem ita delirare quilibet infidelis audiat, ut, quemadmodum dicitur, toto cælo errare conſpiciens, riſum tenere vix poſſit. Et non tam moleſtum eſt quod errans homo derideretur, ſed quod auctores noſtri ab eis qui foris ſunt, talia ſenſiſſe creduntur, & cum magno eorum exitio de quorum ſalute ſatagimus, tamquam indocti reprehenduntur, atque reſpuuntur*. Et ideo, ſicut ipſe ſubiungit, multiplices expoſitiones ipſe poſuit in verbis Geneſis, ut ſic accipiatur una expoſitio, quod alteri expoſitiooi non præiudicetur, quæ forte melior eſt.

Sic ergo quod dicitur de aquis ſupra cælos exiſtentibus, multipliciter intelligi poteſt. Uno modo ut per firmamentum, vel per cælos non iotelligamus firmamentum, vel cælum in quo ſunt ſidera, ſed aerem, in quo aves volare dicuntur, ſupra quem aerem aquæ vaporabiliter elevantur, & exinde pluviæ generantur: & de hac expoſitione dicit Auguſtinus in II. ſuper Geneſ. ad litteram: *Hanc conſiderationem digniſſimam iudico: quod enim dicitur, neque contra fidem eſt, & in promptu poſito documento credi poteſt*. Si autem per firmamentum, vel cælos iotelligatur firmamentum ubi ſunt ſidera poſita, ſic ſciendum eſt, quod de hoc firmamento diverſæ opiniones fuerunt.

Quidam enim poſuerunt firmamentum illud ex quatuor elementis compoſitum: quæ videtur eſſe poſitio Empedoclis: & ſecundum hoc nihil prohibet dicere, ſupra hoc cælum ſidereum eſſe aquas elementares tamquam ſimpliciores, & ſuper eas etiam ignem, a quo vocetur cælum empyreum. Aliorum autem poſitio eſt, quod cælum vel ſit igneæ naturæ, ſicut poſuit Plato, vel non ſit de oatura quatuor elemeotorum, ſed habens altiorem naturam, ſicut poſuit Ariſtoteles.

Utroque iſtorum ſuppoſito, inconveniens videtur ſupra firmamentum illud aquam elementarem materialiter eſſe diſpoſitam. Nunc enim, ſicut Auguſtinus dicit in II. ſuper Geo. quemadmodum Deus inſtituerit naturas rerum, nos conveoit quærere, numquid in eis, vel ex eis miraculum potentiæ ſuæ velit operari. Sed tamen aliquales aquas ſupra huiuſmodi firmamentum ponere poſſumus. Uno modo ut per aquas intelligamus totam materiam corporalem, ſicut accipitur in principio Geneſ. ſecundum expoſitionem Auguſtini. Et ideo ſecundum hunc intellectum non eſt aliud dicere, quam aliquid de materia corporali ſuper hos cælos exiſtere: & hoc etiam a dictis Philoſophorum modernorum non diſcordat, qui ponunt ſupra octavam ſphæram, in qua ſunt ſtellæ, aliam ſphæram, in qua nulla ſtella. Et hanc expoſitionem ponit Auguſtinus ſuper Geneſ. contra Manichæos. Alio modo poteſt dici, quod ſicut cælum empyreum dicitur igneum, non quia habeat ſpeciem ignis, ſed proprer ſpleodorem; ita etiam aquæ ſuper cælos dicuntur, non quia habeant ſpeciem aquæ, ſed quia habent diaphaoeitatem ad modum aquæ, ut ſic ſupremum cælum, ſecundum quod empyreum dicitur, ſit totum ſplendidum; ſecundum autem quod aqueum, ſit totum diaphanum: tertium autem cælum, quod dicitur ſidereum, ſit partim lucidum, partim diaphanum.

Sic ergo ſecundum quamcumque opiniooem poteſt veritas ſacræ Scripturæ ſalvari diverſimode. Unde oon eſt coarctandus ſenſus ſacræ Scripturæ ad aliquid horum.

Ad primum ergo dicendum, quod homo aſſimilatur maiori mundo quantum ad aliquid, inquantum conſtat ex corporali, & ſpirituali natura, ſicut & totum univerſum; non tamen quantum ad omnia aſſimilatur univerſo. Ordo enim partium in homine non eſt ſecundum quod exigit eorum natura, ſed prout exigit ratio finis. Ponitur enim cor in medio, ut ex eo diffundantur operationes vitæ de facili per totum corpus. Cerebrum autem ponitur in ſupremo, ut operationes animales, quæ ibi quodammodo perficiuntur, non impediaotur per diverſas corporis tranſmutationes; ſicut etiam ordo cognitionis humanæ non eſt ſecundum ordinem naturalem cognoſcibilium, ſed quoad nos. Auguſtious autem non inducit hoc aſſereodo, ſed obviando his qui Scripturam prave interpretantur.

QUAE-

QUAESTIO III.

Deinde conſiderandum eſt de his ad quæ divina potentia ſe extendere poteſt : & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum Deus poſſit aliquid in nihilum redigere.

Secundo, ſi aliquid eſſet in nihilum redactum, utrum Deus poſſit illud reparare idem numero.

ARTICULUS IV.

73.

Utrum Deus poſſit aliquid in nihilum redigere.

I. Part. quaſt. IX. *art.* 2. *c. & quaſt.* CIII. *art.* 3. *&* 4. *o.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod Deus poſſit aliquid in nihilum redigere. Aequalis enim eſt diſtantia non entis ad ens, & entis ad non ens. Sed Deus poteſt ex nihilo aliquid facere. Ergo Deus poteſt ex aliquo facere nihil.

2. Sed contra. Deus non poteſt eſſe cauſa defectiva. Sed cauſa quæ facit tendere in non eſſe, eſt cauſa defectiva. Ergo Deus non poteſt redigere aliquid in nihilum.

Reſpondeo dicendum, quod de potentia Dei dupliciter loqui poſſumus : uno modo abſolute conſiderando eius potentiam ; alio modo, conſiderando ipſam in ordine ad ſapientiam, vel præſcientiam ſuam. Loquendo ergo abſolute de Dei potentia, ſic Deus poteſt univerſam creaturam redigere in nihilum : cuius ratio eſt, quia creatura non ſolum producitur in eſſe Deo agente, ſed etiam per actionem Dei conſervatur in eſſe, ſecundum illud ad Hebr. 1. 3. *Portans omnia verbo virtutis ſuæ*. Unde Auguſtinus dicit IV. ſuper Gen. ad litteram, quod *virtus Dei ſi aliquando ab eis quæ creata ſunt, regendis ceſſaret, ſimul & illorum ceſſaret ſpecies, omniſque natura concideret*. Sicut autem Deus propria voluntate agit, & non ex neceſſitate naturæ ad rerum productionem, ita etiam ad earum conſervationem ; & ideo poteſt ſubtrahere ſuam actionem a rebus conſervandis, & hoc ipſo omnia in nihilum deciderent. Si vero loquamur de potentia Dei in ordine ad eius ſapientiam, & præſcientiam, ſic non poteſt fieri quod res in nihilum redigatur, quia non habet hoc divina ſapientia : *creavit enim Deus ut eſſent omnia*, ut dicitur Sap. 1. 14. non ut in nihilum caderent.

Primum ergo concedimus, ſecundum quod procedit de potentia abſoluta.

Ad ſecundum dicendum, quod cauſa defectus alicuius poteſt eſſe aliquid dupliciter. Uno modo ex propria intentione, ſicut cum aliquid ſubtrahendo lumen cauſat tenebras ; & hoc modo non oportet quod ſit cauſa defectiva illud quod cauſat defectum. Sic autem Deus poteſt eſſe alicuius defectus cauſa, vel excæcationis, vel obdurationis, vel etiam annihilationis, ſi vellet. Alio modo aliquid poteſt eſſe cauſa defectus præter intentionem ; & ſic ſemper oportet quod cauſa defectus ſit defectiva, quia ex defectu agentis contingit quod non inducat perfectionem in ſuo effectu : & ſic Deus nullo modo poteſt eſſe cauſa defectus, vel tendendi in non eſſe.

ARTICULUS V.

74.

Utrum Deus reparare poſſit idem numero quod in nihilum eſt redactum.

Art. 96. *& III. Part. quaſt.* XIII. *art.* 2. *& opuſc.* IX. *cap.* lxxxII.

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Deus non poſſit id quod in nihilum redactum eſt, idem numero reparare. Dicit enim Philoſophus in II. de generatione (text. com. lxx.) quod ea quorum ſubſtantia corrumpitur, non reiterantur eadem numero. Sed eorum quæ in nihilum rediguntur, ſubſtantia corrumpitur. Ergo eadem numero iterari non poſſunt.

2. Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit IV. de civit. Dei (XXII. cap. XX.) *Si* (*a*) *caro humana omnibus periiſſet modis, nec ulla eius materies in ullis latebris remanſiſſet, unde ſi vellet, eam repararet Omnipotens*. Sed nulla materia remanente de re corrupta, quod corrumpitur, in nihilum redigitur. Ergo Deus id quod in nihilum eſt redactum, poteſt idem numero reparare.

3. Præterea. Differentia eſt cauſa nume-

(a) Auguſtinus : *Quamvis ipſi omnibus periiſſet modis, nec ullæ eius materies in ullis naturæ latebris remanſiſſet, unde vellet, eam repararet omnipotens.*

Digitized by Google

meri, ſicut Damaſcenus dicit. Sed nihilum non facit aliquam differentiam: quia non entis non ſunt ſpecies, & differentiæ, ſecundum Philoſophum. Ergo id quod reparatur a Deo, poteſt eſſe unum & idem numero, quamvis in nihilum fuerit redactum.

Reſpondeo dicendum, quod in his quæ in nihilum redigi poſſunt, eſt quædam differentia attendenda. Quædam enim ſuot quorum unitas in ſui ratione habet durationis continuitatem, ſicut patet in motu, & tempore: & ideo interruptio talium indirecte contrariatur unitati eorum ſecundum numerum. Ea vero quæ contradictionem implicant, non continentur ſub numero Deo poſſibilium, quia deficiunt a ratione entis: & ideo ſi huiuſmodi in nihilum redigantur, Deus ea non poteſt eadem numero reparare. Hoc enim eſſet facere contradictoria ſimul eſſe vera, puta ſi motus interruptus eſſet unus. Alia vero ſunt quorum unitas non habet in ſui ratione continuitatem durationis, ſicut unitas rerum permanentium, niſi per accidens, inquantum eorum eſſe ſubiectum eſt motui: ſic enim & menſurantur huius tempore, & eorum eſſe eſt unum, & contiouum ſecundum unitatem, & continuitatem temporis. Et quia naturale agens non poteſt iſta producere ſine motu, inde eſt qund naturale agens non poteſt huiuſmodi reparare eadem numero, ſi in nihilum redacta fuerint, vel ſi fuerint ſecundum ſubſtantiam corrupta. Sed Deus poteſt reparare huiuſmodi & ſine motu, quia in eius poteſtate eſt qund producat effectus ſine cauſis mediis; & ideo poteſt eadem numero reparare, etiamſi in nihilum elapſa fuerint.

Unde patet reſponſio ad primum, & ſecundum.

Ad tertium dicendum, quod nihilum non eſt differentia alicuius entis, ſi per hoc qund aliquid reducatur in nihilum, interrumpatur continuatio eſſendi, quæ pertioet ad unitatem motus, & eorum quæ conſequuntur ad motum.

QUAESTIO IV.

DEinde quæſitum eſt de perſonalibus quæ pertinent ad perſnnam Filii.

Primo quantum ad naturam divinam.

Secundo quantum ad naturam aſſumptam.

Circa primum quæſita ſunt duo.

Primo, utrum Pater eodem Verbo dicat ſe, & creaturam.

Secundo, utrum Filius ſua filiatiooe diſtinguatur a Spiritu ſancto.

ARTICULUS VI.

75.

Utrum Pater eodem Verbo dicat ſe, & creaturam.

I. Part. quæſt. XXXIV. *art.* 2. *ad* 3. *&* *art.* 3. o. *&* *quæſt.* XXXIX. *art.* 2. *c.* *&* *ad* 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod Pater non eodem Verbo dicat ſe, & creaturam. Dicere enim ſe ſoli Patri coovenit, ut Auguſtinus dicit VII. de Trinit. Sed dicere creaturam convenit toti Trinitati: ea enim quæ important reſpectum ad creaturam, toti Trinitati conveniunt, ut patet per Dionyſium 11. cap. de divin. Nomin. Ergo Pater non eodem Verbo dicit ſe, & creaturam.

2. Præterea. Creatura procedit a Deo per modum voluotatis; Filius autem, qui eſt Verbum quo Pater dicit ſe ipſum, procedit a Deum per modum naturæ: quia, ut Hilarius dicit in Libro de ſynodis, *omnibus creaturis ſubſtantiam voluntas Dei attulit; Filio autem naturam dedit nativitas*. Ergo non eſt idem Verbum quo Pater dicit ſe ipſum, & quo dicit creaturam.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit II. ſuper Geneſim ad litteram, quod *dixit, & facta ſunt, ideſt Verbum genuit, in quo erat ut fieret creatura*. Sed Verbum genuit dicens ſe ipſum. Ergo idem eſt Verbum quo dicit ſe ipſum, & quo dicit creaturam.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit XV. de Trioit. Verbum Dei repræſentatur aliqualiter per verbum noſtri intellectus, quod nihil eſt aliud quam quædam acceptio actualis noſtræ (*a*) notitiæ: cum enim id quod ſcimus, actu conſiderando concipimus, hoc verbum noſtri intellectus eſt, & hoc eſt quod verbo exteriori ſignificamus. Sed quia nos noo totum id quod habitu ſcimus, actu mente concipimus, ſed de uno intelligibili movemur ad aliud, inde eſt quod in nobis non eſt unum ſolum verbum mentale, ſed multa, quorum nullum adæquat noſtram ſcientiam. Sed Deus quidquid ſcit,

actu

(a) *Al.* iuſtitiæ.

Digitized by Google

aſtu intelligit; & ideo in mente eius non ſuccedit verbum verbo: & ſicut eadem ſcientia ſcit ſe, & omnia alia, ita etiam eodem Verbo exprimit ſe ipſum, & omnia alia: nec eſſet eius Verbum perfeſtum, ut Auguſtinus in eodem Lib. dicit, ſi aliquid minus eſſet in eius Verbo quam in eius ſcientia: unde quidquid Pater ſcit, totum unico ſuo Verbo dicit. Et ſic neceſſe eſt quod idem Verbum ſit quo dicit ſe ipſum, & quo dicit creaturam.

Ad primum ergo dicendum, quod dicere, ſi proprie ſumatur, eſt producere Verbum, quod ſoli Patri convenit: & ideo ſi dicere in divinis proprie ſumatur, ſolus Pater dicit, quia ſolus ipſe generat Verbum. Hoc enim Verbo exprimitur quidquid tota Trinitas ſcit, quia trium perſonarum eſt una ſcientia; & ex hac ratione Verbum importat reſpeſtum ad creaturam, inquantum eſt expreſſio quædam ſcientiæ quam Pater communiter habet cum aliis perſonis de creatura.

Ad ſecundum dicendum, quod aliud eſt verbum, & id quod dicitur verbo: hoc enim verbo quod eſt *lapis*, ſignificatur res quæ non eſt verbum, ſed corpus: unde nihil prohibet creaturam procedere a Deo per modum voluntatis; Verbum autem quo dicitur creatura, per modum naturæ.

ARTICULUS VII.

76.

Utrum Filius diſtinguatur filiatione a Spiritu ſanſto.

I. Part. quæſt. xl. *art.* 2. *& opuſc.* VI. *cap.* lxiv.

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Filius diſtinguatur filiatione a Spiritu ſanſto. Eodem enim modo aliquis conſtituitur, & ab alio diſtinguitur. Sed perſona Filii conſtituitur filiatione, quæ proprietas eſt perſonalis, id eſt conſtituens perſonam Filii. Ergo filiatione diſtinguitur a Spiritu ſanſto.

Sed contra eſt quod Boetius dicit in Lib. de Trinit. quod ſola relatio in divinis multiplicat Trinitatem: & Anſelmus dicit in Lib. de proceſſione Spiritus ſanſti, quod ibi ſolum diſtinguuntur perſonæ divinæ ubi occurrit relationis oppoſitio. Sed Filius non opponitur relative Spiritui ſanſto filiatione, ſed ſolum Patri. Ergo Filius non diſtinguitur filiatione a Spiritu ſanſto, ſed ſolum a Patre.

Reſpondeo dicendum, quod hoc modo ſe habent proprietates perſonales in divinis ad diſtinguendum perſonas ſicut ſe habent in rebus naturalibus formæ ſubſtantiales ad diſtinguendas ſpecies rerum; ſic tamen quod a creaturis exempla ad Deum aſſumpta non omnino ſimilia ſunt. In rebus autem naturalibus diſtinguitur aliquid per formam ſuam ab alio dupliciter. Uno modo ſecundum direſtam oppoſitionem formæ ad formam; & hoc modo diſtinguitur unaquæque res naturalis ab omnibus ſpeciebus ſui generis, quæ habent formas oppoſitas, ſecundum quod genus dividitur oppoſitis differentiis, ſicut ſaphyrus diſtinguitur ſua forma ab omnibus aliis ſpeciebus lapidum. Alio modo diſtinguitur res naturalis per ſuam formam ſecundum habere, & non habere; & hoc modo quod habet aliquam formam naturalem, diſtinguitur ab omnibus non habentibus formam illam, ſicut ſaphyrus per ſuam formam naturalem diſtinguitur non ſolum ab aliis generibus lapidum, ſed a ſpeciebus animalium, & plantarum.

Sic ergo dicendum, quod Filius ſua filiatione diſtinguitur quidem a Patre ſecundum oppoſitionem relativam filiationis ad paternitatem, ſed a Spiritu ſanſto diſtinguitur filiatione, per hoc quod Spiritus ſanſtus non habet filiationem, quam Filius habet.

Et per hoc patet reſponſio ad obieſta.

QUAESTIO V.

ARTICULUS VIII.

77.

Utrum corpus Chriſti in cruce, & in ſepulcro ſit unum numero.

III. Part. quæſt. l. *art.* 5. o.

Deinde quæſitum eſt de Filio quantum ad naturam aſſumptam: & circa hoc quæſitum eſt, utrum ſit unum numero corpus Chriſti affixum cruci, & iacens in ſepulcro: & videtur quod non. Quia quæcumque differunt ſpecie, differunt numero. Sed corpus Chriſti appenſum in cruce, & iacens in ſepulcro, differt ſpecie eo modo quo mortuum, & vivum differunt ſpecie. Ergo non eſt unum & idem numero.

Sed

Sed contra. Quæcomque ſunt unum & idem ſuppoſito, vel hypoſtaſi, ſunt unum & idem numero. Sed corpus Chriſti iacens in ſepulcro, & appenſum cruci, eſt unom & idem ſuppoſito, ſive hypoſtaſi, quia hypoſtaſis Verbi Dei numquam ſeparata eſt ab eius corpore. Ergo corpus Chriſti eſt unum & idem numero appenſum cruci, & iacens in ſepulcro.

Reſpondeo dicendum, quod dirca hoc cavendæ ſunt duæ damnatæ hæreſes. Quarum una eſt Arianorum, qui cum ponerent Chriſtum animam ooo habuiſſe, ſed Verbum fuiſſe corpori loco animæ, per conſequens poſuerunt quod Verbum ſeparatum eſt in morte a corpore, ſicut manifeſte patet in quodam ſermone Arianorum, contra quem Auguſtinus diſputat. Alia vero eſt hæreſis Galanitarum, quæ fuit in ſexta Syoodo damnata, qui cum ponereot unam naturam compoſitam ex Divioitate & humanitate, poſuerunt illam oaturam ſimpliciter incorruptibilem; & ita poſueruot corpus Chriſti ſimpliciter incorruptum oon ſolum corruptione putrefactionis, quod fides catholica tenet, ſecundum illud Pſalm. xv. 10. *Non dabis Sanctum tuum videre corruptionem*, ſed etiam corruptione quæ pertinet ad rationem mortis; quod eſt impium, ut patet per Damaſcenum in III. Lib. (cap. xxix.)

Sic ergo ad excludendam primam hæreſim oportet nos ponere identitatem ſecundum ſuppoſitum in corpore Chriſti appenſo cruci, & poſito in ſepulcro. Ad excludendum vero ſecundam hæreſim, oportet nos ponere veram differentiam mortis, & vitæ. Sed quia prima unitas maior eſt quam ſecunda differentia, dicendom eſt, quod eſt idem numero corpus Chriſti appenſum cruci, & iacens in ſepulcro.

Ad primom ergo dicendum, quod ratio illa oon tenet in corpore Chriſti propter unitatem hypoſtaſis.

QUAESTIO VI.

Deinde quæſitum eſt de rebus humanis.

Et primo de gratia.
Secundo de ſacramentis.
Tertio de actibus humanis.

ARTICULUS IX.

78.

Utrum Deus ſemper faciat novam gratiam.

Opuſc. IX. *cap.* XXXVII.

Circa primum quærebatur, utrum Deus ſemper faciat novam gratiam. Et videtur quod ſic. Auguſtinus enim VIII. ſuper Geneſ. ad litteram comparat infuſionem gratiæ illuminationi. *Sicut*, inquit, *aer præſente lumine non factus eſt lucidus, ſed fit, quia ſi factus eſſet, non fieret, ſed etiam abſente lumine lucidus maneret: ſic homo Deo præſente illuminatur, abſente autem continue tenebratur, a quo non locorum intervallis, ſed voluntatis averſione diſceditur.* Sed Sol ſemper facit novum lumeo in aere. Ergo Deus ſemper facit novam gratiam in anima.

Sed contra. Nobilioris creaturæ nobilius eſt eſſe. Sed gratia eſt oobiliſſima creatura, quia eſt perfectio oaturæ rationalis creatæ. Ergo eius eſſe eſt nobiliſſimum: non ergo durat ſolum in momento, & ita oon ſemper Deus facit novam gratiam.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt actio. Quædam quæ fit cum motu; & talis actio ſemper eſt cum aliqua innovatione, quia ſemper in motu aliquid fit, & aliquid deſinit eſſe, inquantum acceditur ad terminum, & receditur a termino: & propter hoc Philoſophus dicit in VIII. Phyſ. (text. com. lvi.) quod in omni motu eſt quodam modo fieri & corrumpi. Alia autem actio eſt quæ eſt ſine motu per ſimplicem communicationem formæ, inquantum ſcilicet agens ſuam ſimilitudioem imprimit recipienti diſpoſito; & talis actio in principio quidem eſt cum ionovatione, ſecundum quod de novo acquiritur forma in ſubiecto; ſed contiouatio ipſius actionis ſicut nullum habet motum adiunctum, ſed ſimplicem influxum, ſive communicationem, ita etiam nullam habet innovationem: & hoc modo cauſatur gratia a Deo in anima.

Unde dicendum eſt, quod quamdiu durat gratia in anima, Deus in anima operatur cauſans eam; non tamen ita quod faciat ſemper novam gratiam, & quod ſingulis momentis exiſteos corrumpatur, ſed quia eamdem gratiam quam primo infudit, ſemper operatur in anima, conſervans ipſam. Quod quidem difficile eſt ad in-

Digitized by Google

intelligendum non valentibus abſtrahere conſiderationem ſuam ab actionibus quæ ſunt cum motu, in quibus ſemper aliquid innovatur, ut dictum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod lumen ſemper fit in aere, quia ſemper actione Solis illuminantis conſervatur, non quod ſemper fiat aliud & aliud lumen.

QUAESTIO VII.

Deinde quæſitum eſt de ſacramentis gratiæ.

Et primo de ſacramento pœnitentiæ, utrum per abſolutionem ſacerdotis remittatur culpa.

Secundo de ſacramento matrimonii, utrum vir poſſit accipere crucem, ſi timeatur de incontinentia uxoris non valentis virum ſequi.

ARTICULUS X.

79.

Utrum per abſolutionem ſacerdotis culpa remittatur.

II. diſt. XV. *quæſt.* I. *art.* I. *ad* 4.

AD primum ſic procedebatur. Videtur quod per abſolutionem ſacerdotis culpa remittatur. Dicit enim Hugo de Sancto Victore in Libro de ſacramentis, quod *ſententiam Petri ſequitur ſententia cæli*. Sed ſententia cæli eſt de remiſſione culpæ. Ergo remiſſio culpæ ſequitur per ſententiam Petri, quæ eſt ſacerdotis abſolventis.

2. Præterea. Sacramenta ſunt medicinæ contra peccata. Sed per medicinam ſanantur vulnera, vel ægritudines. Ergo ægritudo, vel vulnus peccati ſanatur per ſacramentum pœnitentiæ. Sed ſacramentum pœnitentiæ conſummatur in hoc quod dicit, *Ego te abſolvo*, ſicut ſacramentum baptiſmi in hoc quod dicit, *Ego te baptizo*. Ergo per abſolutionem ſacerdotis dimittitur culpa.

3. Sed contra eſt quod per ſolam contritionem dimittitur peccatum, ſecundum illud Pſalm. XXXI. 5. *Dixi: Confitebor adverſum me iniuſtitias meas Domino: & tu remiſiſti impietatem peccati mei*. Sed contritio præcedit abſolutionem ſacerdotis, quia ſacerdos non debet aliquem abſolvere, niſi æſtimet eum contritum. Ergo remiſſio culpæ præcedit abſolutionem ſacerdotis: non ergo per abſolutionem ſacerdotis culpa remittitur.

Reſpondeo dicendum, quod ſacramenta dupliciter operantur: uno modo ſecundum quod exhibentur in actu; alio modo ſecundum quod habentur in voto: & hoc ideo quia ſacramenta operantur ut inſtrumenta divinæ miſericordiæ iuſtificantis. Dei autem eſt reſpicere hominis cor, ſecundum illud I. Reg. XVI. 7. *Homines vident ea quæ parent, Deus autem intuetur cor*. Et ideo quamvis res naturales non agant niſi præſentialiter adhibitæ, ſacramenta tamen agunt etiam ſecundum quod ſunt in voto; ſed plenius ſacramentalem effectum inducunt quando actu exhibentur, ſicut in baptiſmo. Nam catechumenus, ſi ſit adultus, & habeat baptiſmum in voto, iam conſecutus eſt effectum baptiſmi quantum ad emundationem a peccato, & conſecutionem gratiæ, quæ eſt proprius effectus Dei; ſed quando actu baptiſmum ſuſcipit, conſequitur plenius quoſdam ſacramentales effectus, quia ſuſcipit characterem, & remiſſionem totius pœnæ. Si quis tamen eſſet qui non prius haberet baptiſmum in voto quam actu baptizaretur, ſicut præcipue patet in pueris, ſimul recipit per baptiſmum gratiam remittentem culpam, & omnem alium ſacramenti effectum. Et hoc etiam contingeret in adulto, ſi ſimul cum baptizaretur, votum baptiſmi habere inciperet: & idem eſt etiam in ſacramento pœnitentiæ, quod conſummatur in diſpenſatione miniſtri abſolventis. Cum enim aliquis actu abſolvitur, conſequitur plenarie ſacramenti effectum; ſed ſi antequam abſolvatur, habeat hoc ſacramentum in voto, quando ſcilicet proponit ſe ſubiicere clavibus Eccleſiæ, iam virtus clavium operatur in ipſo, & conſequitur remiſſionem culpæ. Si quis tamen in ipſa abſolutione incipit conteri, & claves Eccleſiæ habere in voto, in ipſa abſolutione ſacerdotis culpa ei dimittitur per gratiam, quæ infunditur in hoc ſacramento, ſicut & in aliis ſacramentis novæ legis: unde quandoque contingit quod aliqui non perfecte contriti virtute clavium gratiam contritionis conſequuntur, dummodo non ponant obicem Spiritui ſancto: & idem eſt in aliis ſacramentis novæ legis, in quibus gratia confertur. Videtur tamen eſſe differentia inter baptiſmum & pœnitentiam, propter hoc quod ſacramentum pœnitentiæ ſemper exhibetur adultis, in quibus ut plurimum contritio præcedit tempore confeſſionem, & abſolutionem; ba-

Digitized by Google

baptiſmus autem multotiens confertur pueris, in quibus votum baptiſmi non præcedit: omnino autem ſimile appareret, ſi etiam baptiſmus exhiberetur adultis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Hugonis non eſt ſic intelligendum, quaſi ſententia Petri in ſacerdote abſolvente præcedat tempore ſententiam cæli, ideſt Dei remittentis culpam, ſed quia ſententiam Petri approbat ſententia Dei.

Ad ſecundum dicendum, quod medicina ſacramentalis operatur non ſolum actu adhibita, ſed etiam in propoſito exiſtens: & ideo quandoque ſanatio vulneris præcedit ſacramentalem abſolutionem.

Ad tertium dicendum, quod numquam poteſt eſſe vera contritio ſine voto clavium Eccleſiæ, quantumcumque ſit dolor de peccato præterito, & propoſitum abſtinendi in futurum: & ideo in contritione culpa remittitur.

ARTICULUS XI.

80.

Utrum vir poſſit accipere crucem uxore nolente, ſi de eius incontinentia timeatur.

IV. diſt. 111. *art.* 1. *ad* 1.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod vir poſſit accipere crucem (*a*) ad transfretandum ultra mare nolente uxore, ſi de eius incontinentia timeatur. Non debet enim homo prætermittere propriam ſalutem pro ſalute aliena. Sed homo procurat ſalutem propriam per hoc quod cruce ſignatur conſequens plenam remiſſionem peccatorum. Ergo non debet hoc prætermittere, ut provideat ſaluti uxoris.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit: *Si abſtines ſine uxoris voluntate, tribuis ei fornicationis licentiam, & peccatum illius tuæ imputabitur abſtinentiæ*. Sed accipiendo crucem impeditur a redditione debiti. Ergo videtur quod peccatum uxori, ſi contingat, viro imputetur.

Reſpondeo dicendum, quod ea quæ ſunt neceſſitatis, non ſunt prætermittenda propter ea quæ ſunt propriæ voluntatis: unde etiam Dominus Matth. xv. reprehendit Phariſæos, qui docebant prætermittere mandatum de honoratione parentum, ut aliquæ voluntariæ oblationes Deo offerrentur. Ex neceſſitate autem viro imminet ut gerat curam uxoris, quia *caput mulieris* eſt *vir*, ut dicitur I. ad Corinth. xi. 3. Sed quod accipiat crucem ad transfretandum, ſubiacet propriæ voluntati. Unde ſi uxor ſit talis quæ ſequi non poſſit propter aliquod legitimum impedimentum, & de eius incontinentia timeatur, non eſt ei conſulendum ut accipiat crucem, & dimittat uxorem. Secus autem eſt, ſi uxor continere voluntarie proponat, vel velit, & poſſit ſequi virum ſuum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc etiam ad ſalutem propriam viri pertinet ut gerat curam de ſalute uxoris, quæ viri regimini committitur.

QUAESTIO VIII.

DEinde quæſitum eſt de actibus humanis.

Et primo de actibus pertinentibus ad prælatos.

Secundo de actibus quæ poſſunt pertinere ad omnes.

Pertinet autem ad prælatos præcipere, diſpenſare in præcepto, excommunicare rebellantes præceptis, & beneficia eccleſiaſtica conferre. Unde circa primum quæruntur quatuor.

Primo de obedientia ad præcepta prælatorum, utrum ſcilicet religioſus teneatur obedire prælato ſuo præcipienti ei in virtute obedientiæ quod revelet ei crimen fratris occultum.

Secundo circa diſpenſationem, utrum Papa poſſit diſpenſare in bigamia.

Tertio circa excommunicationem, utrum aliquis teneatur vitare excommunicatos illos de quorum excommunicatione etiam inter peritos eſt diverſa ſententia, quibuſdam dicentibus eos excommunicatos eſſe, & aliis, non eſſe,

Quarto circa collationem beneficiorum, utrum prælatus Eccleſiæ licite poſſit dare beneficium conſanguineo ſuo idoneo exiſtenti, ſi æqua facilitate occurrat ei alius magis idoneus.

(a) *Al.* ad infrendum.

Digitized by Google

ARTICULUS XII.

81.

Utrum ſubditus teneatur revelare prælato præcipienti crimen occultum fratris.

Art. 16. *& IV. diſt.* XXI. *quæſt.* 1. *art.* 2. *de malo quæſt.* XV. *art.* 1. *ad* 5.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ſubditus non teneatur obedire prælato præcipienti revelationem criminis occulti. Nullus enim tenetur obedire alicui in hoc qnod non ſubditur eius iudicio. Sed occnlta non ſubduntur iudicio humano, ſed ſoli iudicio divino. Ergo circa eorum revelationem nullus tenetur obedire prælato præcipienti.

Sed contra eſt quod prælatus in capitulo religioſorum poteſt præcipere id de quo iudex ſæcularis, vel eccleſiaſticus poteſt exigere iuramentum. Sed quandoque iudex ſæcularis, vel eccleſiaſticus exigit iuramentum ab aliquo, ut revelet id quod ſcit de aliquo occulto, ut dicit quædam Decretalis de purgationibus. Ergo pari ratione ipſe prælatus in capitulo poteſt etiam religioſis præcipere in virtute ipſius obedientiæ, ut dicant ei ſi quid ſciunt de aliquo crimine occulto.

Reſpondeo dicendum, quod peccatum dupliciter poteſt eſſe occultum. Uno modo ſimpliciter, ita ſcilicet quod ad multorum notitiam nullo modo pervenit; & tale peccatum occultum nocet ſoli facienti: & ideo qui tale peccatum occultum fratris ſcit, ſolum hoc debet intendere ut fratris peccantis ſalutem procuret: unde inſtitutus eſt a Domino ordo correctionis fraternæ (Matth. XVIII.) ut primo quidem corripiat aliquis fratrem occulte peccantem inter ſe & ipſum ſolum, poſtmodum adhibeat duos, vel tres teſtes, & tunc tandem ſi non corrigatur, dicat Eccleſiæ: contra quem ordinem ſi prælatus præcipiat ut peccatum fratris occultum ei dicatur, non eſt obediendum, & ipſe peccat præcipiendo: quia oportet Deo magis quam hominibus obedire (Act. III.) Si autem peccatum fratris non ſit adeo occultum, quin per aliquas ſuſpiciones in multitudinis notitiam veniat, unde multorum ſcandalum oriatur, iam peccatum non ſolum nocet illi, ſed multis. Et quia bonum multitudinis præfertur bono unius, ideo prælatus debet diſquirere veritatem de facto, ut ſcandalum multitudinis vel ceſſet per pœnam peccantis, vel per eius excuſationem. Et ideo in tali caſu poteſt præcipere ſcienti crimen fratris quod manifeſtet; & ille cui præcipitur, tenetur prælato obedire. Sic enim cum non ſit omnino occultum crimen, pertinet ad iudicium prælati; & in hoc caſu loquitur Decretalis, non autem in primo.

Unde patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS XIII.

82.

Utrum Papa poſſit diſpenſare ſuper bigamia.

IV. diſt. XXVII. *quæſt.* III. *art.* 3. *o.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Papa non poſſit diſpenſare in bigamiæ irregularitate. Non enim poteſt ab homine diſpenſari in his quæ ſunt divinitus inſtituta, ut Bernardus dicit in Lib. de diſpenſatione & præcepto. Sed doctrina Apoſtoli, in qua continetur quod bigamus non promoveatur, ut patet I. Tim. III. & ad Tit. I. eſt divinitus promulgata, ſecundum illud Apoſtoli II. ad Cor. ult. 3. *An experimentum quæritis eius qui in me loquitur Chriſtus*? Ergo Papa non poteſt cum bigamis diſpenſare.

Sed contra eſt quod in Decretis diſt. V. dicitur, quod Papa cum quodam bigamo diſpenſavit.

Reſpondeo dicendum, quod Papa habet plenitudinem poteſtatis in Eccleſia, ita ſcilicet quod quæcumque ſunt inſtituta per Eccleſiam, vel Eccleſiæ prælatos, ſunt diſpenſabilia a Papa. Hæc enim ſunt quæ dicuntur eſſe iuris humani, vel iuris poſitivi. Circa ea vero quæ ſunt iuris divini, vel iuris naturalis diſpenſare non poteſt, quia iſta habent efficaciam ex inſtitutione divina. Ius autem divinum eſt quod pertinet ad legem novam, vel veterem. Sed hæc differentia eſt inter legem utramque, quia lex vetus determinabat multa tam in præceptis cæremonialibus pertinentibus ad cultum Dei, quam etiam in præceptis iudicialibus pertinentibus ad iuſtitiam inter homines conſervandam: ſed lex nova, quæ eſt lex libertatis, huiuſmodi determinationes non habet, ſed eſt contenta præceptis moralibus naturalis legis, & articulis fidei, & ſacramentis gratiæ: unde & dicitur lex fidei, & lex gratiæ, propter determinationem articulorum fidei, & efficaciam ſacramentorum. Cetera vero, quæ pertinent

nent ad determinationem humanorum iudiciorum, vel ad determinationem divini cultus, libere permiſit Chriſtus, qui eſt novæ legis lator, prælatis Eccleſiæ, & principibus chriſtiani populi determinanda: unde huiuſmodi determinationes pertinent ad ius humanum, in quo Papa poteſt diſpenſare. In ſolis vero his quæ ſunt de lege naturæ, & in articulis fidei, & ſacramentis novæ legis diſpenſare non poteſt: hoc enim non eſſet poſſe pro veritate, ſed contra veritatem. Manifeſtum eſt autem quod bigamum non promoveri, neque eſt de lege naturæ, neque pertinet ad articulos fidei, neque eſt de neceſſitate ſacramenti (quod patet ex hoc quod ſi bigamus ordinetur, recipit O[illegible]inis ſacramentum;) ſed hoc pertinet ad quamdam determinationem divini cultus. Undeirca hoc poteſt Papa diſpenſare, licet diſpenſare non debeat niſi ex magna, & evidenti cauſa; ſicut etiam poſſet diſpenſare circa hoc quod aliquis ſacerdos non indutus veſtibus ſacris conſecraret corpus Chriſti. Et eadem ratio eſt de omnibus aliis huiuſmodi, quæ ex inſtitutione humana proceſſerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Apoſtolus dupliciter in doctrina ſua aliqua propoſuit, quædam quidem ſicut promulgans ius divinum, ſicut illud quod habetur ad Galat. v. 2. *Si circumcidimini, Chriſtus vobis nihil proderit*, & multa alia huiuſmodi: & in hoc Papa non poteſt diſpenſare. Quædam vero ſicut propria auctoritate aliqua ſtatuens: nam ipſe dicit I. ad Cor. xi. 34. *Cetera cum venero diſponam*: & infra xvi. mandavit ut collectæ quæ fiunt in ſanctos, per unam ſabbati fiant; quod non pertinet ad ius divinum. Et ſimiliter etiam quod dicitur de bigamo non promovendo, non eſt iuris divini, ſed inſtitutio auctoritatis humanæ divinitus homini conceſſæ.

ARTICULUS XIV.

83.

Utrum debeant vitari illi excommunicati de quorum excommunicatione eſt apud peritos diverſa ſententia.

Art. 48. c. & IV. diſt. xviii. quæſt. ii. art. 4. quæſt. 2. & 3.

Ad tertium ſic proceditur. Videtur quod non debeant vitari illi excommunicati circa quorum excommunicationem ſapientes contraria opinantur. Quia ſecundum iura Epiſcopus non poteſt auferre beneficium quod clerico conceſſit, ſine culpa. Sed non minus debetur communio fidelium cuilibet fideli quam beneficium clerico ſibi ab Epiſcopo collatum. Ergo nec communio fidelium eſt alicui ſubtrahenda ſine culpa. Sed quando dubitatur an cauſa ſubſit, promptior debet eſſe animus boni viri ad interpretandum in mitiorem partem. Ergo ex quo dubitatur de excommunicatione aliquorum, magis debet aliquis pro hoc ſtare quod non ſint excommunicati, & ita non debet eos vitare.

Sed contra eſt quod ſi aliquis percuſſus in bello, moriatur, ſi ignoretur quis eum percuſſerit, propter dubium quilibet qui in bello interfuit, irregularis habetur ſecundum iura. Ergo a ſimili videtur quod ex quo dubium eſt de aliquibus, an ſint excommunicati, propter maiorem cautelam ſint vitandi.

Reſpondeo dicendum, quod dubitatio de excommunicatione aliquorum aut præcedit ſententiam iudicum, aut ſequitur. Si præcedit, puta cum nondum eſt declaratum per iudicum conſenſum aliquos eſſe excommunicatos, non ſunt vitandi quouſque certo iudicio terminetur. In hoc enim caſu verum eſt quod in mitiorem partem interpretari debemus: unde & Deuter. xvii. 8. dicitur: *Si difficile, & ambiguum apud te iudicium eſſe perſpexeris .... & iudicum intra portas tuas videris verba variari ..... venies ad ſacerdotes, & ad iudicem, quæreſque ab eis, & facies quodcumque dixerint*. Sed ſi ambiguum oriatur poſt concordem iudicum determinationem, magis ſtandum eſt ſententiæ iudicum dupliciratione. Primo quidem quia iudices ſolicitius diſcutientes negotium; plenius poſſunt percipere veritatem, etiam ſi ſint minus periti, quam alii qui perfunctorie conſtituuntur, & extraordinarie. Secundo quia hoc eſſet in magnum nocumentum utilitatis communis ſtatus hominum, ſi ſententiæ non ſtaretur, ſed quilibet pro ſuo libito vellet ſententiæ calumniam ingerere, quia ſic litigia eſſent interminabilia. Et ideo in tali caſu magis eſt ſtandum ſententiæ iudicum, niſi forte ſit per appellationem ſuſpenſa.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

AR-

ARTICULUS XV.

84.

Utrum prælatus poſſit committere curam Eccleſiæ ſuo conſanguineo idoneo.

2. 2. *quæſt.* lxiii. *art.* 2. *ad* 2. *&* *ad* 3. *&* *quæſt.* clxxxv. *ar.* 3.

CIrca quartum ſic proceditur. Videtur quod prælatus Eccleſiæ non poſſit Eccleſiæ curam committere ſuo conſanguineo, quamvis idoneo, poſtpoſito meliori. Pater enim ſuæ filiæ quærit ſponſum quam magis poteſt idoneum, & ſponſus ſuæ ſponſæ quærit fideliſſimum cuſtodem pro poſſe. Sed maior prælatus ad Eccleſiam ſibi ſubiectam comparatur vel ſicut pater ad filiam, vel ſicut ſponſus ad ſponſam. Ergo debet ei de perſona idonea providere quantum ad melius poteſt.

2. Præterea. Ioannes Evangeliſta maxime fuit idoneus; & tamen quia conſanguineus Chriſti erat ſecundum carnem, prætulit ei Petrum in regimine Eccleſiæ. Ergo etiam prælatus ſi habeat conſanguineum æque idoneum, non debet ei providere in Eccleſia magis quam alii æque idoneo: multo ergo minus ſi ſit minus idoneus.

Sed contra eſt quod ſecundum ordinem rectum caritatis homo plus debet diligere ſibi magis coniunctos. Sed his quos magis ex caritate diligimus, etiam magis debemus providere, unde eorum meritum creſcat. Cum ergo ex bona diſpenſatione Eccleſiæ creſcat meritum bene adminiſtrantis, videtur quod prælatus magis debeat ſuis quam extraneis providere, etiam ſi ſint minus idonei.

Reſpondeo dicendum, quod aliter eſt dicendum de conſanguineo prælati æque idoneo, & aliter de minus idoneo. Si enim ſit æque idoneus, poteſt prælatus ſuum conſanguineum præferre, niſi forte ex hoc ſcandalum oriatur, vel aliqui exinde malum exemplum accipiant, ut probabiliter præſumi poſſit quod alii prælati hoc exemplo inducantur ad dandum ſuis conſanguineis etiam minus dignis: & hoc ideo quia, ex quo nihil deperit utilitati Eccleſiæ, cum æque idoneo providetur, licet circa huiuſmodi proviſionem etiam amori naturali ſatisfacere, qui non eſt contrarius caritati, ſed magis caritate informatur: & hoc ſignificatur Geneſ. xlvii. 6. ubi Pharao dixit ad Ioſeph de fratribus ſuis: *Si noſti in eis viros induſtrios, conſtitue eos magiſtros pecorum meorum.* Si vero ſit minus idoneus conſanguineus prælati, non debet eum præficere ad curam Eccleſiæ poſtpoſito meliori, duplici ratione. Primo quidem quia hoc videtur eſſe contra fidelitatem, quam in bono diſpenſatore Dominus requirit. Non enim faceret fideliter negotium alicuius domini qui poſſet rem eius meliorare, ſi hoc prætermitteret, ut ſuis conſanguineis ſatisfaceret. Secundo quia hoc videtur ad perſonarum acceptionem pertinere, quæ conſiſtit in hoc quod aliquis accipit pro cauſa conditionem perſonæ quæ non facit ad negotium; ſicut ſi aliquis daret ſententiam pro aliquo, quia dives eſt, & non quia iuſtitiam habet, quæ eſt conditio faciens ad negotium. Eſſe autem conſanguineum, non eſt aliqua conditio pertinens ad curam Eccleſiæ, quæ non obtinetur iure ſanguinis, ſed divino munere. Eſſet autem conditio faciens ad negotium circa diſpenſationem patrimonialium bonorum: unde ſi Epiſcopus de patrimonialibus bonis magis provideat ſuo conſanguineo minus idoneo, non eſt acceptio perſonarum, ſed ſi ratione conſanguinitatis ei provideat in patrimonio Crucifixi, non caret vitio perſonarum acceptionis, quam Auguſtinus dicit in eccleſiaſticis gradibus diſpenſandis, exponens illud quod habetur Iacobi ii. 1. *Nolite in perſonarum acceptione habere fidem Domini noſtri Ieſu Chriſti.* Hieronymus etiam dicit, & habetur viii. quæſt. 1. *Extraneus ex alia tribu a Moyſe eligitur, ut ſignaret, principatum in populo non ſanguini deferendum eſſe, ſed vitæ. At nunc cernimus plurimos hanc rem beneficio facere, ut non quærant eos in Eccleſia columnas eligere quos plus cognoſcant Eccleſiæ prodeſſe, ſed quos vel ipſi amant, vel quorum ſunt obſequiis deliniti.*

QUAESTIO XI.

DEinde quæſitum eſt de actibus qui poſſunt ad omnes homines pertinere.

Et primo de actibus pertinentibus ad vim intellectivam.

Secundo de actibus pertinentibus ad vim appetitivam.

Circa primum quæſita ſunt

Primo, utrum poſſit aliquis ſine peccato appetere ſcire ſcientias magicas.

Se-

Secundo, utrum enuntiabile quod ſemel eſt verum, ſemper ſit verum.

Tertio, utrum magiſter determinando quæſtiones theologicas magis debeat uti ratione, vel auctoritate.

ARTICULUS XVI.

85.

Utrum homo ſine peccato poſſit appetere ſcire ſcientias magicas.

Art. 60. *c.* & *II. diſt.* XXXIX. *quaſt.* 1. *art.* 2. *ad* 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod homo ſine peccato poſſit appetere ſcire ſcientias magicas. Non enim eſt peccatum appetere illud per quod ponitur intellectus hominis in optimo. Sed per quamlibet ſcientiam ponitur intellectus hominis in optimo, quia verum eſt bonum intellectus, ut dicitur in VI. Eth. ſcientia autem verorum eſt. Ergo hoc poteſt licite appetere, ſcire quamcumque ſcientiam; & ita ſine peccato poteſt homo appetere ſcire ſcientias magicas.

Sed contra. Prohibitio non eſt niſi de illicito. Sed ſcientiæ magicæ ſunt prohibitæ. Ergo illicitum eſt appetere eas ſcire.

Reſpondeo dicendum, quod actus humanus poteſt dici (*a*) dupliciter: uno modo ex genere; alio modo ex circumſtantia. Ex genere quidem dicitur eſſe actus bonus ex eo quod actus cadit ſupra debitam materiam; debita autem materia appetitus eſt bonum: unde appetere quodcumque bonum, eſt bonum in genere. Omnis autem ſcientia, ſive quæcumque cognitio boni aliquid eſt: alioquin Deus, cui nihil mali ineſt, non haberet omnem ſcientiam tam bonorum, quam malorum. Unde appetere quamcumque ſcientiam, vel notitiam quarumcumque rerum ſive bonarum, ſive malarum, eſt bonum in genere; ſed tamen ſecundum diverſas circumſtantias additas poteſt eſſe bonum, vel malum; & præcipue hæ diverſificantur ſecundum intentionem finis. Nam ſi aliquis appetat ſcire ſcientias magicas, ut eis etiam utatur, eſt malum. Si autem appetat eas ſcire ut eas confutet, & reprobet, ſic eſt bonum, & licitum. Similiter etiam ex conditione perſonæ poteſt hoc diverſificari, vel etiam ex modo appetendi. Si enim ſic aliquis appetat ſcire huiuſmodi ſcientias, ut earum notitiam præferat aliis utilioribus rebus, inordinatus eſt appetitus: & ſimiliter ſi ſit talis perſona ad quam non pertineat hoc ſcire, inordinate hoc appetit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis ſcientia ponit intellectum in aliquo ſui bono, quia omne verum eſt quoddam bonum intellectus; ſed non omnis ſcientia ponit intellectum in ſui optimo, ſed illa ſola quæ eſt circa primam veritatem. Nec etiam verum eſt quod magicæ artes ſint ſcientiæ, ſed potius ſunt quædam fallaciæ dæmonum.

Ad ſecundum dicendum, quod huiuſmodi artes ſunt prohibitæ quantum ad ſuum uſum. Si vero prohiberetur alicui etiam earum ſtudium propter periculum utendi, tunc eſſet malum, quia prohibitum.

ARTICULUS XVII.

86.

Utrum enuntiabile ſemel verum, ſit ſemper verum.

I. Part. quaſt. XIV. *art.* 15. *ad* 3. & *I. diſt.* XLI. *art.* 5. *c.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non oporteat enuntiabile quod ſemel eſt verum, ſemper futurum eſſe verum. Si enim hoc eſſet verum in aliis enuntiabilibus, pari ratione hoc eſſet verum in enuntiabilibus de futuro. Sed in iſtis hoc non eſt verum: quia, ut Philoſophus dicit in II. de generat. (text. com. LXIV.) *futurus quis incedere, non incedet*. Ergo non oportet enuntiabile quod ſemel eſt verum, ſemper eſſe futurum verum.

2. Præterea. Si partes ſunt eædem, & totum eſt idem. Sed partes enuntiabilis ſunt prædicatum, & ſubiectum, & compoſitio. Ergo idem eſt enuntiabile exiſtente eodem prædicato, & ſubiecto, & compoſitione. Sed taliter exiſtente eodem enuntiabili contingit quod ſit quandoque verum, & quandoque falſum, ſicut hoc enuntiabile, *Sortem ſedere*, eſt verum eo ſedente, & falſum eo non ſedente, ſecundum illud Philoſophi in Periher. *Ex eo quod res eſt, vel non eſt, oratio eſt vera, vel falſa*. Ergo enuntiabile quod ſemel eſt verum, non propter hoc ſemper eſt verum.

3. Sed

(*a*) *At ſupplendum* bonus?

Digitized by Google

3. Sed coutra. Iſta enunciabilia, *Sortem currere*, & *Sortem cucurriſſe*, & *Sortem fore curſurum*, non differunt oiſi ſecundum diverſam conſignificationem temporis. Sed diverſa conſigoificatio non tollit identitatem oominis: idem enim nomen dicitur eſſe per omnes caſus & in ſingulari, & in plurali numero. Ergo etiam prædicta tria enunciabilia ſnot idem enunciabile. Sed ſi unum horum ſemel ſit verum, ſemper oportet quod aliquod eorum ſit verum, quia ſi ſemel eſt verum quod *Sortes currit*, prius erat verum quod *Sortes curret*, & poſtea erit verum quod *Sortes cucurrit*. Ergo ſi enunciabile aliquod ſemel eſt verum, ſemper erit verum.

Reſpondeo dicendum, quod huius dubitationis vis in hoc conſiſtit, ut ſciatur utrum ſit idem enunciabile quod eſt de præſenti, præterito, & ſuturo. Si enim hoc verum ſit, conſequens erit quod enunciabile quod ſemel eſt verum, ſemper erit verum; licet forte hoc dubitationem aliquam habere poſſit circa enunciabilia de futuro contingenti, ſed hoc eſt altioris ioquiſitionis. Si vero ſiot diverſa enuotiabilia de præſenti, præterito, & futuro (eſt autem idem enunciabile quod eſt de præſenti, qualitercumque res ſe habeat) manifeſtum eſt quod idem enunciabile quandoque eſt verum, quandoque falſum, ſecundum quod Philoſophus dicit in Periher. quod eadem oratio, & opinio quandoque eſt vera, quandoque falſa.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod ſecuodum Philoſophum in I. Perihermenias, tria quædam per ordinem inveniuntur: nam voces ſunt ſigna intellectuum, iotellectus autem ſunt rerum ſimilitudines. Manifeſtum eſt autem quod unitas vocis ſignificativæ, vel diverſitas non dependet ex onitate, vel diverſitate rei ſignificatæ; alioquin uon eſſet aliquod nomen æquivocum: ſecundum hoc enim ſi ſint diverſæ res, eſſent diverſa nomina, & oon idem nomen. Dependet ergo unitas, vel diverſitas vocis ſignificativæ, ſive complexæ, ſive incomplexæ, ex unitate, vel diverſitate vocis, vel intellectus: quorum unum, ſcilicet vox, (*a*) eſt ſignum, & non ſignatum tantum, intellectus autem ſignum, & ſignatum, ſicut & res. Poteſt ergo nomen, vel enunciabile eſſe aliud & aliud vel propter diverſitatem vocis tantum, ſicut eſt in ſynonymis, in quibus eſt diverſa vox, ſed idem ſignificatum omnino; vel etiam cum diverſitate vocis poteſt eſſe diverſitas intellectum ſive propter diverſitatem rei intellectæ, ſive propter diverſitatem modi intelligendi: & hoc contingit quandocumque eſt diverſitas coosignificatioois, quæ conſequitur diverſum modum inteliigendi unam & eamdem rem; & præcipue hoc apparet in tempore, quod per ſe commiſcetur operationi intellectus humani componentis, & dividentis, ut dicitur in III. de Aoima.

Et ideo dicendum eſt, quod non eſt idem enunciabile, *Sortem ſedere*, & *Sortem ſediſſe*, vel *ſeſſurum eſſe*; ſed *Sortem ſedere* eſt idem enunciabile, quia eſt eadem vox, & idem modus ſignificandi. Et ideo patet quod idem enunciabile poteſt quandoque eſſe verum, quandoque falſum.

Unde duo prima concedimos.

Ad tertium dicendum, qood diverſitas conſignificationis tollit nominis identitatem, intantum qood obliqui, ſecuodom Philoſophum, oon ſunt nomina; ſuot tamen uuum nomen non ſimpliciter, ſed inquantum conveniunt in uno ordine declinationis.

ARTICULUS XVIII.

87.

U... determinationes theologicæ debeant fieri auctoritate, vel ratione.

Contra Gentiles Lib. I. cap. II. VIII. & IX.

CIrca tertium ſic proceditur. Videtur quod magiſter determinans quæſtiones theologicas magis debeat uti auctoritatibus quam rationibus. Quia in qualibet ſcientia quæſtiones optime determinantur per prima principia illius ſcientiæ. Sed prima principia ſcientiæ theologicæ ſunt acticuli fidei, qui oobis per auctoritates innoteſcunt. Ergo maxime quæſtiones theologicæ ſunt determinandæ per auctoritates.

Sed contra eſt quod dicitur ad Tit. I. 9. *Ut ſit potens exhortari in doctrina ſana, & contradicentes revincere*. Sed contradicentes melius revincuntur rationibus quam auctoritatibus. Ergo magis oportet determinare quæſtiones per rationes quam per auctoritates.

Reſpondeo dicendum, quod quilibet actus exequendus eſt ſecundum quod conve-

(*a*) *Forte*: eſt ſignum tantum, & non ſignatum, intellectus &c.

Digitized by Google

venit ad ſuum finem. Diſputatio autem ad duplicem finem poteſt ordinari. Quædam enim diſputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita ſit; & in tali diſputatione theologica maxime utendum eſt auctoritatibus, quas recipiunt illi cum quibus diſputatur; puta, ſi cum Iudæis diſputetur, oportet inducere auctorirates veteris teſtamenti; ſi cum Manichæis, qui vetus teſtamentum reſpuunt, oportet uti ſolum auctoritatibus novi teſtamenti; ſi autem cum ſchiſmaticis, qui recipiunt vetus, & novum teſtamentum, non autem doctrinam Sanctorum noſtrorum, ſicut ſunt Græci, oportet cum eis diſputare ex auctoritatibus novi, vel veteris teſtamenti, & illorum Doctorum quos ipſi recipiunt. Si autem nullam auctoritatem recipiunt, oportet ad eos convincendos ad rationes naturales confugere. Quædam vero diſputatio eſt magiſtralis in ſcholis non ad removendum errorem, ſed ad inſtruendum auditores, ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit; & tunc oportet rationibus inniti inveſtigantibus veritatis radicem, & facientibus ſcire quomodo ſit verum quod dicitur: alioquin ſi nudis auctoritatibus magiſter quæſtionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita eſt, ſed nihil ſcientiæ, vel intellectus acquiret, ſed vacuus abſcedet.

Et per hæc patet reſponſio ad obiecta.

Q U AE S T I O X.

Deinde quæſitum eſt de rebus pertinentibus ad vim appetitivam.

Et primo de bonis.

Secundo de malis.

Circa primum quæruntur duo de martyrio.

Primo, utrum aliquis abſque perfecta caritate poſſit ſe ad martyrium offerre.

Secundo, utrum ſuſtinere martyrium pro Chriſto ſit in præcepto.

A R T I C U L U S XIX.

21.

Utrum aliquis abſque perfecta caritate ſe poſſit martyrio offerre.

IV. diſt. XLIX. *quæſt.* V. *art.* 3. *quæſt.* 2. *ad* 7. *&* 2. 2. *quæſt.* XXI. *art.* 4. *o.*

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod aliquis abſque perfecta caritate poſſit ſe martyrio offerre. Quia ſuper illud Pſalm. CXVIII. *Ideo dilexi mandata tua ſuper aurum, & topazion*, dicit Gloſſa, quod „ minima caritas plus diligit Dei legem quam millia auri, „ & argenti; “ & eadem ratione, quam omnia temporalia. Sed id quod minus diligimus, exponimus pro eo quod magis diligimus. Ergo & omnia temporalia, & etiam propriam vitam poteſt exponere pro Chriſto qui habet minimam caritatem.

Sed contra. Si aliquis abſque perfecta caritate poteſt ſe offerre martyrio, ergo pari ratione poterit martyrium ſuſtinere abſque caritate perfecta. Sed hoc vicdetur eſſe falſum, ſecundum illud Ioan. XV. 13. (*a*) *Maiorem caritatem nemo habet quam ut animam ſuam ponat quis pro amicis ſuis*. Ergo aliquis abſque caritate perfecta non poteſt ſe ad martyrium offerre.

Reſpondeo dicendum, quod in operibus virtutum duo ſunt attendenda, ſcilicet id quod ſit, & modus faciendi. Contingit autem idem factum, quod ſit ſecundum aliquam perfectam virtutem, fieri etiam non ſolum ab habente parvam virtutem, ſed etiam a non habente virtutem, ſicut aliquis non habens iuſtitiam poteſt facere aliquod opus iuſtum. Sed ſi attendamus ad modum faciendi, ille qui non habet virtutem, non poteſt operari ſicut ille qui habet; nec ille qui habet parvam, ſicut ille qui habet magnam, qui operatur faciliter, & prompte, & delectabiliter, quod non ita facit ille qui caret virtute, vel qui parvam habet.

Sic ergo dicendum eſt, quod hoc opus quod eſt offerre ſe martyrio, vel etiam martyrium ſufferre, poteſt facere non ſolum caritas perfecta, ſed etiam imperfecta, & quod plus eſt, etiam ille qui caret caritate, ſecundum illud Apoſtoli

(*a*) Vulgata: *Maiorem hac dilectionem nemo habet ut animam &c.*

I. ad Corinth. XIII. 3. *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, caritatem autem non habeam, nihil mihi prodeſt*. Sed caritas perfecta hoc facit prompte, & delectabiliter, ſicut patet de Laurentio, & Vincentio qui in tormentis hilaritatem oſtenderunt. Hoc autem non poteſt facere caritas imperfecta, vel etiam ille qui caritate caret.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS XX.

89.

Utrum pati martyrium propter Chriſtum ſit in præcepto.

2. 2. *quaſt.* CXXIV. *art.* 1. *ad* 3. *& art.* 3. *ad* 1. *& IV. diſt.* XLIX. *quaſt.* V. *art.* 3. *quaſt.* 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod pati martyrium propter Chriſtum non ſit in præcepto. Minus enim videtur quod homo det ſua quam quod proprium corpus ponat, ut dicit Gregorius in illa homil. (XIV. in Evang.) *Ego ſum paſtor bonus*. Sed dimittere omnia ſua propter Chriſtum non cadit ſub præcepto, ſed ſub conſilio. Ergo etiam exponere corpus ſuum martyrio non cadit ſub præcepto.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit XIII. de civit. Dei (cap. IV.) *Tunc* (a) *dictum eſt homini, Morieris, ſi peccaveris*; (b) *nunc dicitur Martyri, Morere, ne pecces*. Sed illud quod oportet nos facere ne peccemus, cadit ſub præcepto. Ergo mors martyrum cadit ſub præcepto.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid cadit ſub præcepto dupliciter: uno modo abſolute; alio modo ſecundum animi præparationem. Quia enim præceptum importat rationem debiti, illud abſolute cadit ſub præcepto quod eſt debitum propter aliquod præexiſtens, ſicut præceptum de honoratione parentum, vel de amando Deum. Sed quandoque contingit quod id quod facit aliquid eſſe debitum, nondum præceſſit, ſed poteſt occurrere. Unde hoc cadit ſub præcepto non abſolute, ſed ſecundum præparationem animi, ita ſcilicet ut homo habeat animum paratum ad faciendum illud quod debitum redditur ex aliqua cauſa occurrente: & hoc modo exponit Auguſtinus illa Domini præcepta quæ ponuntur Matth. V. 39. *Si quis percuſſerit te in unam maxillam, præbe ei & aliam*: quia ſcilicet ſi opus eſſet, & hoc exigeret ſalus aliorum, homo debet eſſe paratus ad hoc faciendum. Et per hunc modum ſuſtinere martyrium propter Chriſtum, cadit ſub præcepto, quia ſcilicet homo debet habere animum ita paratum ut prius permitteret ſe occidi quam Chriſtum negaret, vel mortaliter peccaret. Et ſic etiam relinquere bona propria cadit ſub præcepto, quia debet eſſe paratus animus Chriſtiani magis ſuſtinere rapinam bonorum ſuorum quam Chriſtum negare, vel mortaliter peccare.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

QUAESTIO XI.

DEinde quæſitum eſt de actibus malis, ſcilicet de primis motibus: circa quos quæſita ſunt duo.

Primo, utrum primi motus ſemper ſint peccata.

Secundo, utrum in infidelibus ſint peccata mortalia.

ARTICULUS XXI.

90.

Utrum primi motus ſemper ſint peccata.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod primus motus ſemper ſit peccatum. Dicit enim Magiſter XXI. diſt. II. Libri Sententiarum, quod tentatio a carne non poteſt eſſe ſine peccato. Sed quandocumque eſt primus motus, eſt tentatio a carne. Ergo primus motus non poteſt eſſe ſine peccato.

Sed contra eſt quod ad Roman. VI. ſuper illud, *Non ergo regnet peccatum in veſtro mortali corpore*, dicit Gloſſa: „ Non „ prohibet concupiſcentiam, quæ vitari „ non poteſt. " Sed illud quod non poteſt vitari, non eſt peccatum. Ergo concupiſcentia quæ eſt primus motus, non eſt peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod motus importat inclinationem quamdam ad terminum, quæ quidem inclinatio pertinet ad appetitum in humanis actibus. Eſt autem in homine triplex appetitus. Unus quidem naturalis, ſecundum quod vis appeti-

(a) Al. *Cum dictum eſt*. (b) Al. *non dicitur*.

Digitized by Google

titiva pertinet ad animam vegetabilem, ſicut & vis digeſtiva, & expulſiva, & retentiva. Secundus appetitus eſt ſenſualitatis, qui movetur ſecundum apprehenſionem ſenſus. Tertius appetitus eſt voluntatis, qui movetur ſecundum iudicium rationis. Peccatum quod habet rationem culpæ, de quo nunc loquimur, non poteſt eſſe niſi in actu voluntario, qui ſcilicet eſt aliqualiter in poteſtate peccantis; actus autem appetitus naturalis non ſubiacet imperio rationis, ſicut nec actus aliarum potentiarum vegetabilis animæ: & ideo in actu talis appetitus non poteſt conſiſtere culpa; ſicut quod homo eſuriat, vel ſitiat, abſque culpa eſt: & idem dicendum eſt in aliis huiuſmodi. Sed actus appetitus ſenſitivi ſubiacet imperio rationis, quia ratio præveniens ipſum, poteſt eum imperare, vel etiam impedire: & ideo talis motus poteſt iam habere rationem culpæ: & ſi ſequatur iudicium rationis, poterit etiam eſſe peccatum mortale, ſicut & motus exteriorum membrorum imperati a ratione. Si autem præveniat iudicium rationis, eſt quidem peccatum, ſi tendat in aliquid illicitum, quia in poteſtate hominis fuit ipſum cohibere; eſt tamen veniale peccatum, & leviſſimum, ut patet per Auguſtinum XII. de Trinit. & hoc dicitur primus motus peccati. Motus autem ſuperioris appetitus, ideſt voluntatis, conſequens iudicium rationis, iam poteſt eſſe peccatum mortale.

Primum ergo concedimus.

Ad ſecundum dicendum, quod concupiſcentia non poteſt ſic vitari quod nullus concupiſcentiæ motus ſurgat, quia dum reſiſtitur uni, inſurgit alius; poſſunt tamen vitari ſinguli, & ex hoc quilibet habet aliquid de ratione peccati, licet non habeat rationem perfecti peccati, quod eſt peccatum mortale.

ARTICULUS XXII.

91.

Utrum primi motus in infidelibus ſint peccata mortalia.

1. 2. *quæſt.* lxxx. *art.* 3. *ad* 5. *& de malo quæſt.* VIII. *art.* 3. o.

CIrca ſecundum ſic proceditur. Videtur quod primi motus in infidelibus ſint peccata mortalia. Quia, ſicut Anſelmus dicit in Lib. de gratia & lib. arbit. *eos qui non ſunt in Chriſto Ieſu, ſequitur damnatio, ſi ſentiunt concupiſcentiam, etiam ſi non conſentiant*. Sed ſentire concupiſcentiam, eſt habere primum concupiſcentiæ motum. Ergo infideles, qui non ſunt in Chriſto Ieſu, peccant mortaliter ſecundum primos motus, quia damnatio non debetur niſi peccato mortali.

2. Præterea. Quilibet homo debet habere originalem iuſtitiam, ſecundum quam concupiſcentia reprimebatur. Sed contra hoc debitum eſt quilibet concupiſcentiæ motus. Ergo quilibet concupiſcentiæ motus eſt peccatum mortale. Omne enim quod eſt contra debitum, habet peccati mortalis rationem.

Sed contra. Quanto eſt gradus altior, tanto eſt caſus gravior. Sed altior eſt gradus fidelis quam infidelis. Cum ergo primi motus fidelium non ſint peccata mortalia, multo minus primi motus infidelium.

Reſpondeo dicendum, quod primus motus, ſicut dictum eſt, eſt motus ſenſualitatis præveniens deliberationem rationis: eadem autem natura ſenſualitatis eſt, & rationis in fidelibus, & in infidelibus. Ad naturam autem ſenſualitatis, & rationis pertinet quod motus ſenſualitatis qui eſt abſque deliberatione rationis, non poſſit eſſe peccatum mortale: quia peccatum mortale eſt quod conſiſtit in averſione a Deo, ad quem converti non poteſt homo niſi per rationem; & per conſequens averſio a Deo, quæ conſtituit peccatum mortale, non poteſt eſſe niſi in ratione, ut patet per Auguſtinum XII. de Trinit. Et ideo dicendum eſt, quod primi motus infidelium non ſunt peccata mortalia, ſed venialia.

Ad primum ergo dicendum, quod dictum Anſelmi dependet ex verbo Apoſtoli, qui concludit ad Roman. VIII. 1. quod *nihil eſt damnationis his qui ſunt in Chriſto Ieſu, qui non ſecundum carnem ambulant*. Videtur ergo quod his qui non ſunt in Chriſto Ieſu, ſit aliquid damnationis, etiam ſi non ſecundum carnem ambulent motibus carnis conſentientes; alioquin nihil plus haberent hi qui ſunt in Chriſto Ieſu quam alii. Eſt ergo aliquid damnationis his qui nou ſunt in Chriſto Ieſu, ſi ſentiant motus catnis, quamvis non conſentiant: quod quidem qualiter ſit intelligendum, ex proceſſu Apoſtoli apparet. Præmiſerat enim reparationem gratiæ inchoatam eſſe in his qui ſunt in Chriſto Ieſu quantum ad mentem, licet non quan-

Digitized by Google

tum ad carnem: præmiſerat enim: *Ego ipſe mente quidem ſervio legi Dei, carne autem legi peccati*, ſcilicet propter legem fomitis, quæ adhuc manet in corporis membris. Ne ergo hi qui ſunt in Chriſto Ieſu, viderentur adhuc priſtinæ damnationi ſubiacere propter fomitis motus, concludit Apoſtolus, quod *nihil eſt damnationis his qui ſunt in Chriſto Ieſu, ſi non ſecundum carnem ambulant*: quia damnatio originalis peccati ſoluta eſt per gratiam Chriſti, quamvis actu remaneat fomes peccati; damnationem vero actualis peccati non incurrunt, quia non ambulant ſecundum carnem. In infidelibus vero manet peccatum originale non ſolum actu, ſed etiam reatu: ideo eſt in eis aliquid damnationis ex parte originalis peccati, non autem ex parte actualis, ſi concupiſcentiis non conſentiant. Ex boc ergo non ſequitur quod in infidelibus primus motus inducat damnationem peccati mortalis, ſed ſequitur quod habeat annexam damnationem originalis peccati.

Ad ſecundum dicendum, quod debitum originalis iuſtitiæ pertinet ad ipſam perſonam infidelem ratione humanæ naturæ, quam a primo parente traxit, cui collata eſt originalis iuſtitia: & ideo id quod pertinet ad defectum originalis iuſtitiæ, pertinet ad peccatum naturæ, ſcilicet ad peccatum originale, non autem ad peccatum actuale, quale eſt peccatum mortale.

QUAESTIO XII.

ARTICULUS XXIII.

92.

Utrum pueri non exercitati in præceptis, debeant recipi in religione.

2. 2. *quæſt.* clxxxix. *art.* 1. 0. & *quæſt.* c. *art.* 3. *ad* 4.

QUæſtio eſt, utrum pueri non exercitati in præceptis, ſint recipiendi, vel obligandi voto, vel iuramento, vel beneficiis alliciendi ad ingreſſum religionis. Et videtur quod non. Perfectio enim conſiliorum, ad quam ordinantur religiones, a Chriſto exordium ſumpſit. Sed Chriſtus primo conſilium perfectionis dedit adoleſcenti qui præcepta ſervaverat, ut patet Matth. xix. Ergo ſoli illi qui ſunt exercitati in præceptis, ſunt ad religionem obligandi, vel recipiendi.

2. Præterea. Gregorius dicit ſuper Ezech. *Nemo repente fit ſummus; ſed in bona converſatione a minimis quis inchoat, ut ad magna perveniat*. Sed magna ſunt conſilia, quæ pertinent ad perfectionem vitæ; minora autem ſunt præcepta, quæ pertinent ad omnem iuſtitiam. Ergo prius debent pueri exercitari in præceptis quam ad conſilia inducantur.

3. Præterea. Exod. xxi. 33. dicitur: *Si quis aperuerit ciſternam .... decideritque bos, vel aſinus in eam, dominus ciſternæ reddet pretium iumentorum*. Sed ille qui aliquem puerum nondum in præceptis exercitatum ad religionem inducit, quodammodo aperit ei ciſternam, quia plerique tales religionem ingredientes egrediuntur, & in deſperationem incidunt, quaſi in quamdam ſpiritualem ciſternam. Ergo videtur quod ille qui eum inducit, hoc ei imputetur ad peccatum.

4. Præterea. Illud quod eſt expediens communi utilitati, non eſt tollendum. Sed expedit communi utilitati quod homines propria libertate utantur ad bonum faciendum. Ergo non eſt aliquibus auferenda talis libertas per obligationem voti, vel iuramenti.

5. Præterea. Beatus Benedictus monachorum inſtitutor almificus in ſua regula ſtatuit, quod venientibus ad religionem non ſit facilis præbendus ingreſſus, ſed probandum ſit an ſpiritus a Deo ſit. Ergo multo minus ſunt aliqui muneribus, vel beneficiis alliciendi.

6. Præterea. Gregorius dicit, & habetur in Decretis diſtinct. xlviii. *Scimus quod ædificati parietes non prius tignorum pondus accipiunt, niſi nativitatis ſuæ humore ſiccentur, ne ſi ante pondera quam ſolidentur accipiant, cunctam ſimul ad terram fabricam deponant*. Sed pueri qui nondum ſunt exercitati in præceptis, ſunt quaſi parietes nondum deſiccati. Ergo non ſunt eis imponenda tigna, ideſt gravia religionis inſtituta.

7. Præterea. Status religionis eſt ſtatus pœnitentiæ. Sed pueri excipiuntur ab omni pœnitentiæ coercitione, ut habetur in Decretis de pœnitentia diſtinct. iv. Ergo non ſunt ad religionem inducendi.

8. Præterea. Sicut dicitur xx. quæſt. iii. *quod quis non optat, nec eligit, profecto non diligit; quod autem non diligit, facile contemnit*. Sed pueri antequam ſint exercitati, non habent firmam electionem.

Er-

Ergo nec firmam dilectionem: facile ergo religionem contemnent, ſi in tali ætate ad religionem inducantur.

9. Præterea. Prov. XIII. 11. *Subſtantia feſtinata minuetur*. Sed videtur eſſe nimia feſtinantia quod aliquis ad conſilia convolet nondum in præceptis exercitatus. Ergo videtur quod bonorum ſpiritualium ſubſtantia de facili minuatur: ergo non ſunt ad religionem inducendi.

10. Præterea. Non minor cura eſt adhibenda in ingreſſu religionis quam in ſuſceptione Ordinis. Sed in Ordinibus prohibentur ad maiores accedere qui minores non acceperunt. Ergo etiam nec debet aliquis ad obſervantiam conſiliorum (*a*) religionis tranſire, niſi prius præceptis obſervatis.

11. Præterea. Duo ſunt homini neceſſaria, ſcilicet intelligere verum, & operari bonum. Sed intelligendo verum ſtultus reputaretur qui prius ad difficiliora ſe transferret quam leviora intelligeret. Ergo ſtultum eſt (*b*) in comparatione boni, quod aliquis prius tranſeat ad conſilia quam in præceptis exercitetur.

12. Præterea. Cuilibet in religione exiſtenti convenit curam agere aliorum, vel ſaltem ſui ipſius. Sed in his qui eliguntur ad aliquam curam eccleſiaſticam, oportet eligere meliores. Ergo oportet eos qui ad religionem aſſumuntur, eligere meliores. Hi autem ſunt qui ſunt exercitati in præceptis. Ergo tales ſunt ad religionem inducendi.

13. Præterea. Illud quod eſt in ſe bonum, ſi ex eo ſumatur peccati occaſio, eſt abiiciendum; ſicut ſerpens æneus quem Moyſes fecerat ex mandato Domini ad ſanandum filios Iſrael, ut habetur Num. XXI. Ezechias combuſſit, quia ex eo fumebatur idolatriæ occaſio: ſimiliter etiam quamvis benedictio ſit ſecundum ſe bona, tamen reprehenditur, ſi minor præſente maiore benedicit. Cum ergo aliqui inexercitati in præceptis ſumant occaſionem peccati ex ingreſſu religionis, ab ea recedentes; quamvis religio ſit ſecundum ſe bona, tamen videtur quod inexercitatos ad religionem inducere ſit vitandum.

14. Præterea. Gregorius dicit, & habetur in Decretis diſtinct. XLVIII. *Caſum appetit qui ad ſummi loci faſtigia poſtpoſitis gradibus per abrupta quærit aſcenſum*. Sed procedere ad conſilia non obſervatis præceptis eſt poſtponere gradum. Ergo videtur quod hoc ſit caſum quærere, & ita ad hoc non ſunt aliqui inducendi.

15. Præterea. Damaſcenus dicit in II. Lib. quod *non eſt* (*c*) *utile inexpertum exiſtentem, & improbatum incorruptione frui, ut non in ſuperbiam incidat, & in laqueum diaboli*. Ergo pari ratione non eſt (*d*) utile improbatos, & inexpertos in præceptis ad ſtatum contemplationis aſſumi, ad quem religio ordinatur.

16. Præterea. Gregorius dicit in Mor. *Poſt Lia amplexus ad Rachelem Iacob pervenit, quia perfectus quiſque ante activæ vitæ ad fecunditatem iungitur, & poſt contemplativæ ad requiem copulatur*. Sed activa vita conſiſtit in obſervantia præceptorum, ſtatus autem religionis pertinet ad vitam contemplativam. Ergo non ſunt aliqui ad religionem inducendi antequam ſint in præceptis exercitati.

17. Præterea. Nulla promiſſio eſt facienda cuius ſolutio non eſt licita. Sed ſolvere aliquid alicui pro ingreſſu religionis non eſt licitum: unde dicitur I. quæſt. II. cap. *Quam pio: Numquam legimus Deum diſcipulos, vel eorum miniſterio converſos, quempiam ad Dei cultum aliquo muneris interventu provocaſſe*. Ergo non ſunt aliqui promiſſionibus ad religionem alliciendi.

18. Præterea. Nullus qui non eſt exercitatus in armis, ſecundum leges eſt admittendus ad militiam corporalem. Sed religio eſt ſtatus militiæ ſpiritualis Ergo non ſunt aliqui recipiendi ad religionem, niſi prius exercitati in præceptis quaſi in quibuſdam ſpiritualibus armis.

19. Præterea. Qui non poteſt ſe obligare ad minus, non poteſt ſe obligare ad maius, niſi ſit neceſſarium. Sed puer ante decimumquartum annum non poteſt ſe obligare ad matrimonium, quod minus eſt. Ergo multo minus ad religionem.

20. Præterea. Legitur Marci V. quod Dominus dæmoniacum curatum non permiſit ſecum intrare navim, quæ ſignificat crucem, & religionem. Per dæmoniacum autem curatum ſignantur homines a peccatis converſi. Ergo non ſunt ad religionem accipiendi peccatores ſtatim converſi, antequam in præceptis exercitentur.

21. Præterea. Bonorum operum fructus habere debemus, quando de Aegypto eximus, ut dicit quædam Gloſſa Exod. XII. Sed exire de Aegypto, eſt exire de mundo religionem intrando. Ergo illi qui volunt religionem intrare, debent prius fru-

(*a*) *Al.* religionem. *Num* in religionem? (*b*) *Forte* in operatione. (*c*) Al. *inutile*. (*d*) *Al.* inutile.

fructum bonorum operum habere per obſervantiam præceptorum.

22. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de ſermone Domini in monte, quod omnis præſumptio eſt coercenda. Sed magna præſumptio videtur eſſe quod aliquis velit aſcendere ad arcem conſiliorum, nondum obſervatis præceptis. Ergo tales ſunt coercendi, & non alliciendi ad religionis ingreſſum.

23. Præterea. Auguſtinus dicit in eodem Lib. quod maiora maioribus, & minora minoribus ſunt exhibenda. Sed conſilia ſunt maiora. Ergo non ſunt pueris inexercitatis exhibenda; & ita pueri nondum exercitati in præceptis non ſunt ad religionem trahendi.

Sed contra eſt quod dicitur xx. quæſt. 11. *Sic in qualibet*, & infra: *Parentibus ſane filios ſuos ad religionem tradere non amplius quam ultra decimum quartum annum ætatis ſuæ licentia eſſe poterit. Poſtea vero aut cum voluntate parentum eorum, aut ſi ſuæ devotionis ſit ſolitarium votum, erit filiis licitum religionis aſſumere cultum.* Sed poſt quartumdecimum annum non ſtatim ſunt homines in præceptis exercitati. Ergo poſſunt religionem ingredi pueri antequam ſint in præceptis exercitati.

Præterea. Maius eſt quod aliquis aſſumatur ad regimen ſui & aliorum, quam quod recipiatur in religione, in qua ſub regimine alterius vivit. Sed Salomon adhuc puer exiſtens aſſumptus eſt ad regnum ſui & aliorum: unde dicitur I. Paral. xxix. *Locutus eſt David Rex ad omnem eccleſiam: Salomonem filium meum elegit Deus adhuc puerum & tenellum.* Ergo multo magis poſſunt pueri non exercitati in præceptis ad religionem recipi, vel induci.

Præterea. Illud votum non eſt illicitum ex quo non redduntur aliqui rei, ſi ſolvant. Sed, ſicut dicit Ambroſius, *illæ quæ in puerilibus annis continentiam voverunt, non conſtituuntur reæ, ſi votum exolvant*. Ergo quod aliqui voto adſtringantur ad religionem in puerilibus annis, non eſt illicitum.

Præterea. Nihil eſt illicitum per quod aliquis a bono non retrahitur. Sed qui provocatur ad meliora, non retrahitur a bono. Ergo cum ſtatus religionis ſit melior, in quo obſervantur conſilia, quam ſtatus vitæ ſæcularis, in quo ſimpliciter obſervantur præcepta; videtur quod non ſit illicitum inducere pueros ad religionem voto, vel iuramento, aut etiam beneficio antequam in præceptis ſint exercitati.

Præterea. xx. quæſt. 1. dicitur: *Firma tunc erit virginitatis profeſſio, ex quo adulta iam ætas eſſe cœperit, & quæ ſolet apta nuptiis deputari.* Sed non ſtatim in hac ætate viri, vel mulieres ſunt præceptis exercitati. Ergo antequam aliqui in præceptis exercitentur, licite poſſunt religionis aſtringi voto, vel iuramento.

Præterea. Si talis obligatio eſſet illicita, ſcilicet qua pueri non exercitati in præceptis, voto, vel iuramento ad religionem obligantur, aut hoc eſſet quia eſt ſecundum ſe mala, aut quia eſt prohibita. Sed non eſt ſecundum ſe mala, quia ſic executio, ſive adimpletio promiſſionis eſſet peior, & perſeverantia peſſima; cuius contrarium videmus: quia adimplentes ea quæ promiſerant in puerilibus annis, & in promiſſis perſeverantes, maxime commendantur. Similiter etiam non eſt illicita talis obligatio, quia prohibita. Non enim prohibetur lege veteri: dicitur enim Num. xxx. 4. *Mulier ſi quippiam voverit, & ſe conſtrinxerit iuramento in domo patris ſui, & in ætate adhuc puellari ſi cognoverit pater votum quod pollicita eſt, & iuramentum quo obligavit animam ſuam, & tacuerit; voti rea erit: quidquid pollicita eſt, & iuravit, opere complebit. Sin autem ut audierit, contradixerit pater; & vota, & iuramenta eius irrita erunt, nec obnoxia tenebitur ſponſioni, eo quod contradixerit pater.* Similiter etiam non eſt prohibitum in iure canonico, quia in decreto Leonis Papæ hæc eadem auctoritas inducitur. Similiter etiam non eſt prohibitum lege Evangelii, quæ maxime inducit homines a recedendo a mundo, & ad ſequendum perfectionis opera. Ergo licitum eſt obligare voto, vel iuramento pueros nondum exercitatos in præceptis ad religionem.

Reſpondeo dicendum, quod hoc quod pro quæſtione hic inducitur, dubitationem non habet, niſi quod quidam contentioni ſtudentes veritatem obnubilare conantur. Unde hic locum habent verba quæ Auguſtinus dicit in II. de civit. Dei: (a) *Quantum ille eſt maior, & tetrior inſipientium morbus animorum, quo irrationabiles motus ſuos etiam poſt rationem plene redditam, ſive nimia cæcitate, qua nec aperta cernuntur, ſive obſtinatiſſima pervicacia, qua & ea quæ cernuntur, non feruntur, tamquam ipſam rationem veritatemque defendunt; ſit neceſſitas copioſius dicendi plerumque res claras*

(a) *Al. Nam quendam.*

tas, velut eas non ſolum ſpectantibus intuendas, ſed quodammodo tangendo palpantibus offeramus: & tamen quis diſtoptandi finis erit, ſi reſpondendum eſſe ipſis reſpondentibus nos exiſtimemus? Num qui vel non poſſunt intelligere quod vel tam duri ſunt perverſitate mentis, ut etiam ſi intellexerint, non obediant, & reſpondentes loquuntur iniquitatem, atque infatigabiliter vani ſunt: quorum dicta contraria ſi toties velimus refellere, quoties obnixa fronte ſtatuerunt non cogitare quid dicant, dum quocumque modo noſtris diſputationibus contradicant, quam ſit infinitum, & arumnoſum, & infructuoſum vides. Erit ergo hic modus ſervandus, ut veritas manifeſte, & quaſi palpabiliter oſtendatur: & ſi qua in contrarium dictu fuerint, qua aliud pondus non habeant, contemnantur, ne ſemper oporteat inutiliter eadem replicare. Sed ſi quis contrarium dicere voluerit, ſcribat quod dicit, ut alii intelligentes diiudicare poſſint, un doceat veritatem.

Primo ergo circa propoſitam quæſtionem, ut ſingula diſcuriamus, conſiderandum eſt, pueros etiam infra annos pubertatis in religionem recipi oon (*a*) eſſe ſecundum ſe malum; immo eſt expediens & fructuoſum: quia illud quod a pueritia aſſueſcimus, ſemper perfectius & firmius tenemus, ſecundum illud Proverb. XXII. 6. *Adoleſcens iuxta viam ſuam graditur, etiam cum ſenuerit, non recedet ab ea.* Et ideo Apoſtoli inſtituerunt ut pueri etiam infantes ad chriſtianam religionem reciperentur, ut in ea nutriti, firmius & perfectius ei inhærerent: & hoc eſt quod Dionyſius dicit in ult. cap. eccleſ. Hierar. *Secundum legem ſanctam confirmati infantes ad habitum ſanctum habebunt conſuetudinem, ab omni remoti errore, & immunda vita expertes: hoc divinis noſtris ducibus*, ideſt Apoſtolis, *ad mentem venit, & viſum eſt ſuſcipere infantes.* Multo autem magis excedit chriſtiana infidelium vitam, quam vita religioſorum vitam ſæcularium, præſertim cum in primitiva Eccleſia omnium Chriſtianorum erar perfectiſſimus religionis ſtatus, ſecundum illud Act. IV. 32. *Multitudinis credentium erat cor unum, & anima una: nec quiſquam eorum qua poſſidebat, aliquid ſuum eſſe dicebat; ſed erant illis omnia communia:* ad cuius vitæ exemplar omnes religiones ſunt inſtitutæ: & ideo religionum ioſtitutores ex eadem cauſa qua Apoſtoli, moti ſunt ad recipiendum infantes in religionem, ut patet de beato Benedicto, qui ut in II. Dialogorum legitur, recepit nutriendum in religionem Maurum duodennem, & Placidum ſeptennem.

Eſt tamen quædam differentia circa hoc attendenda. Nam pueri ante annos pubertatis ex naturali iure ſunt ſub cura parentum, propter hoc quod patiuntur diſcretionis defectum, ſecundum quem poſſint beoe regere ſe ipſos: & ideo io hac ætate poſſunt quidem religioni tradi, ſi a parentibus offerantur, & erit rata traditio, præcipue ſi cum ad annos pubertatis pervenerint, ratam habuerint paternam oblationem. Unde Gregorius dicit, & habetur XX. quæſt. I. *Addidiſti: Si pater, vel mater filium, filiamve intra ſeptu monaſterii in infantia annis ſub regulari tradiderint diſciplina, utrum liceat eis poſtquam pubertatis impleverunt annos, egredi, & matrimonio copulari, hoc omnino devitamus: quia nefas eſt ut oblatis a parentibus Deo filiis voluntatis frena relaxentur.* Si auteio in hac ætate propria ſponte ſe religiooi tradiderint, poteſt hoc per aſſenſum, vel diſſimulatiooem parentum ratum eſſe: unde dicitur XX. quæſt. II. *Si in qualibet minori ætate vel religionis tonſuram, vel religioni veſtem debitum, in utroque ſexu filiis aut unus, aut ambo parentes dederint, aut forte vel nolentibus, vel neſcientibus*, ſcilicet parentibus, *a ſe ſuſceptam, non mox viſum in filiis abdicaverint, ſed vel coram ſe, vel Epiſcopo palamque in conventu eodem filios talia habere permiſerint, ad ſæcularem reverti habitum filiis ipſis quandoque penitus non licebit.* Si vero pueri annos pubertatis tranſcenderint, poſſunt etiam invitis parentibus ad religionem tranſire, nec ſunt repellendi, immo magis advocandi: ut enim Gregorius dicit io quadam homilia, *ad vitum bonam alius in pueritia, alius in adoleſcentia, alius in iuventute, alius in ſenectute, alius in decrepita ætate perducitur: & cum in nulla ætate ſint repellendi, minus tamen ſunt repellendi in pueritia.* Dicit enim Chryſoſtomus ſuper Matth. *Quis meruerit appropinquare Chriſto, ſi repelleretur ab eo ſimplex infantia? Nam ſi ſancti futuri ſunt, quid vetatis filios ad patrem venire? Si autem peccatores futuri ſunt, ut quid ſententium condemnationis profertis, antequam culpam videatis?* Quam quidem damoationis ſententiam proferunt aliqui, cum dicunt: Non ſunt recipiendi pueri ad religionem, quia exibunt, & peiores efficientur. Sed quod addunt quidam, quod oportet pueros prius exercitari io præceptis, & poſtea tranſire ad conſilia obſervanda in religione, ex falſo intellectu procedit. Arbitrantur eoim quod præ-

(*a*) *Al*. eſt.

præcepta præparent viam ad conſilia; non eſt autem ſic, immo potius conſilia parant viam ad præcepta ſervanda: quia per conſilia removetur homo a rebus ſæculi, circa quas occupatus difficile eſt quod innocentiam ſervet. Unde Hilarius dicit ſuper Matthæum: *Grave onus innocentia ſubit incrementis opum occupata: rem enim ſolius famulatus Dei non ſine ſæculi vitiis aſſequetur*. Et ideo Dominus dicit Matth. xix. quod difficile eſt qui pecunias habent, intrare in regnum cælorum, quia difficile eſt quod homo præcepta ſervet, quibus intratur in regnum, niſi ſequens conſilia divitias relinquat. Et ideo pueri ad hoc quod innocentiam ſervare poſſint in obſervantia mandatorum, ſunt præparandi, & quodammodo præmuniendi in exercitio conſiliorum, nec ſunt repellendi, quamvis incruditi videantur in præceptis. Dicit enim Origenes ſuper Matthæum: *Quidam puerilem ſermonem habentes offerunt Salvatori pueros, & infantes. Qui autem videntur perfectiores, priuſquam diſcant, ad rationem juſtitiæ reprehendunt eos qui pueros & infantes adhuc minus eruditos offerunt Chriſto. Dominus autem hortatur diſcipulos ſuos condeſcendere utilitatibus puerorum. Hoc ergo debemus attendere, ne æſtimatione ſapientiæ excellentioris contemnamus quaſi magni puſillos Eccleſiæ, prohibentes pueros venire ad Ieſum.*

Sed quod ulterius quæritur, an ante religionis ingreſſum ſint voto, vel juramento ad religionem obligandi, manifeſte patet quod ſic. Sicut enim in malo quanto voluntas eſt magis obfirmatata ad malum, tanto peior eſt, ſicut in obſtinatis patet, & qui ex malitia peccant; ita etiam in bonis tanto voluntas melior eſt, quanto eſt magis firmata, & adſtricta ad bonum. Cum ergo bonum ſit quod pueri ad religionem veniant, multo melius eſt quod eorum voluntas ſit ad hoc firmata, quod fit voto, vel iuramento: unde & David dicebat (Pſalm. cxviii. 106.) *Iuravi, & ſtatui cuſtodire iudicia iuſtitiæ tuæ:* & Auguſtinus dicit in epiſtola ad Paulinam, & Armentarium: *Felix neceſſitas quæ ad meliora compellit.*

Ultimo autem conſiderandum reſtat, an ſint beneficiis alliciendi. Et ſi quidem conventione, vel pacto pretium alicui detur, vel quodcumque terrenum beneficium, ut religionem intret; hoc eſt illicitum. Si autem aliquis ei aliqua beneficia temporalia conferat, ut auferat impedimenta quibus impeditur a religionis ingreſſu; vel etiam ut eum nutriat, vel doceri faciat ad hoc quod ſit religioni aptus; hoc non eſt illicitum, ſed eſt laudabile. Similiter & ſi beneficiis temporalibus aliquis aliquem alliciat, ut eum ſavorabilem ſibi reddat, non intendens gloriam propriam, ſed gloriam Dei, & proximi ſalutem, laudabile eſt, ſicut & Apoſtolus de ſe ipſo dicit I. Cor. x. 33. *Per omnia omnibus placeo*. Deus etiam aliquos temporalibus beneficiis allicit ad bene agendum. In Eccleſiis etiam quibuſdam temporalium diſtributionibus alliciuntur aliqui ad Eccleſiæ deſerviendum; non quod præmium accipiant, ſed ſunt quædam ſecundario illectiva ad ſerviendum Deo, ſicut & Dominus dicit Matth. vi. 33. *Primo quærite regnum Dei, & iuſtitiam eius, & hæc omnia*, ſcilicet neceſſaria vitæ, *adiicientur vobis*.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut Chriſtus ad conſilia invitavit adoleſcentem in præceptis exercitatum, ita etiam vocavit Matthæum publicanum non exercitatum in præceptis, ſed peccatis implicatum: ex quo accipere poſſumus quod ad conſilia obſervanda in religione advocandi ſunt non ſolum exercitati in præceptis, ſed etiam non exercitati.

Ad ſecundum dicendum, quod diverſitas graduum dupliciter attendi poteſt. Uno modo in diverſis ſtatibus, ſeu conditionibus; & ſic non oportet quod qui tendit ad maiorem ſtatum, vel conditionem, prius exercitetur in minori ſtatu, vel conditione; ſicut videmus quod illi qui volunt fieri milites, non prius exercitantur in lanificio, ſed a pueritia exercentur in militia; ſimiliter qui volunt fieri clerici, non prius exercentur in via laicali, ſed a pueritia inſtruuntur in vita clericali: & hoc modo qui volunt religioſi fieri, non oportet quod prius exerceantur in vita ſæculari, ſed optimum eſt eis, ſi a pueritia exerceantur in vita religionis, quia magis poterunt in ea proficere. Unde dicitur Thren. iii. 27. *Bonum eſt viro cum portaverit iugum* Domini *ab adoleſcentia ſua*. Alio modo poſſunt accipi diverſi gradus in eodem ſtatu, vel conditione; & hoc modo dicit Gregorius, quod in qualibet bona converſatione incipiendum eſt a minoribus, ut ad maiora perveniatur. Sicut enim milites a rudimentis militiæ, & clerici a rudimentis clericaturæ; ita etiam & religioſi incipiunt a rudimentis religionis, ut proficiant uſque ad ſummum.

Ad tertium dicendum, quod duplex eſt occaſio, ſcilicet data, & ſumpta. Tunc quidem dat aliquis occaſionem alicui ruendi,

Digitized by Google

di, vel in ciſternam cadendi, quando facit aliquid, vel dicit minus rectum, ex quo datur proximo occaſio ruinæ: & tunc ruina proximi imputatur danti occaſionem. Aliquando autem non eſt occaſio data, ſed ſumpta; puta, cum aliquis inducit aliquem ad bonum, & ipſe ex hoc fit deterior, non eſt relinquenda monitio bona propter hoc quod ille ſumit inde occaſionem ruinæ: unde & Dominus non dimiſit prædicationem veritatis propter ſcandalum Phariſæorum, ut habetur Matthæi xv. & Auguſtinus dicit in epiſtola (a) ad Bonifacium, & habetur xxiii. quæſt. iv. *Ipſa pietas*, & infra, quod ſi plurimi eſſent in domo ruitura, & inde ſaltem unus liberari poſſet, atque id quia facere conaremur, alii ſemetipſos præcipitio necarent, doleremus de ceteris, verum de unius ſaltem ſalute conſolaremur.

Ad quartum dicendum, quod libertas neceſſitati coactionis opponitur, quæ eſt neceſſitas abſoluta; & talis neceſſitas eſt cohibenda. Sed neceſſitas quæ eſt ex ſuppoſitione finis, non opponitur libertati; & tali neceſſitate expedit uti ad communem utilitatem: alioquin nec pacta promiſſionibus firmata, nec iuramenta in rebus humanis fieri deberent. Multo autem magis per huiuſmodi expedit homines obligari ad divina, quæ ſunt meliora.

Ad quintum dicendum, quod difficultas ingreſſus obſervatur in religionibus per hoc quod datur intrantibus annus probationis, in quo difficultates religionis experiuntur.

Ad ſextum dicendum, quod parieti nondum deſiccato non eſt onus tignorum imponendum; tamen non prohibetur quin ſit paries deſiccandus. Deſiccatur autem paries a pravo humore ſæcularis affectus per religionem: & ideo contingit quod prius exercitentur aliqui in religione quam eis onus prælationis, aut ſacrorum ordinum imponatur: & de hoc onere loquitur Gregorius, ut patet per ea quæ præcedunt in illo capitulo, & in ii. homilia in Ezechielem.

Ad ſeptimum dicendum, quod ſtatus religionis & eſt ſtatus pœnitentiæ, & eſt exercitium, ſive ſchola perfectionis: unde ad religionem recipiendi ſunt peccatores propter pœnitentiam, & recipiendi ſunt pueri innocentes quaſi in ſchola quadam perfectionis, ut perfectius innocentiam conſervent.

Ad octavum dicendum, quod ſi omnino inviti pueri in religionem inducerentur, timendum eſſet de caſu futuro; ſe ex quo propria voluntate ſe obligant, ac religionem ingrediuntur, non habet locum ratio inducta.

Ad nonum dicendum, quod ſicut magnum & parvum, multum & paucum, ſecundum Philoſophum, dicuntur relative; ita & feſtinatum, ſive velox, & tardum. Nam feſtinatum, ſive velox, eſt quod in parvo tempore multum movetur. Illa ergo ſubſtantia minuitur quæ eſt feſtinata in reſpectu ad debitum modum; puta, ſi aliquis aliquem ſtatum aggreſſus ſtatim a principio contemptis rudimentis illius ſtatus ea quæ ſunt perfectorum in ſtatu illo, attentare vellet. Non eſt autem ſubſtantia feſtinata, ſi exercitium perfectionis, & quaſi quamdam ſcholam, quæ eſt religio, a pueritia aliquis aggrediatur. Tantum eſt enim culmen perfectinnis, ut etiam ſi a pueritia quis huiuſmodi perfectinnem aggrediatur, ſemper habet ubi proficiat, ſicut & Auguſtinus dicit ad Voluſianum de doctrina chriſtiana. *Tanta eſt*, inquit, *chriſtianarum profunditas litterarum, ut in eis quotidie proficerem, ſi eas ſolas ab ineunte pueritia uſque ad decrepitam ſenectutem ſummo ſtudio, meliore ingenio conarer addiſcere.*

Ad decimum dicendum, quod diverſi ordines ſunt quaſi diverſi gradus unius clericalis vitæ: & ideo oportet ut a minoribus incipiat qui ad maiores tendit. Non autem oportet quod qui tendit ad ſacros ordines, exercitetur in his quæ pertinent ad inferiorem ſtatum, laicalis ſcilicet vitæ. Et ſimiliter in vita religionis oportet quod a rudimentis eius incipiat qni religionem ingreditur, ut ad ſummum apicem religionis pertingere poſſit; non tamen oportet eum prius eſſe exercitatum in ſæculari vita.

Ad undecimum dicendum, quod in intelligibilibus etiam oportet quod aliquis a minoribus in eadem ſcientia incipiat, ut ad maiora perveniat; non tamen oportet quod quicumque vult addiſcere aliquam ſcientiam maiorem, exercitetur in qualibet minori; ſicut qui volunt addiſcere liberales artes, non oportet quod prius exercitentur in mechanicis, ſed ſolum hoc oportet quando minor ſcientia parat viam ad maiorem. Vita autem ſæcularis non parat viam ad religionem, ſed magis ab ea abducit: unde Gregorius dicit in princ. Moralium. *Cum adhuc me cogeret an-*

(a) *Al.* ad Facium.

Digitized by Google

animus praſenti mundo quaſi ſpecie tenus deſervire, cœperunt multa ex eiuſdem mundi cura ſuccreſcere, ut in eorum iam non ſpecie, ſed, quod eſt gravius, mente retinerer. E converſo autem obſervantia conſiliorum parat viam ad tutius & perfectius præcepta divina obſervanda, quæ neceſſe eſt in ſæculari vita obſervari.

Ad duodecimum dicendum, quod ratio illa in multis deficit. Primo quidem quia ille qui religionem intrat, non ad hoc eligitur, ut ſui, vel alterius curam gerat magis quam ante, ſed magis ut ſit ſub cura, & obedientia alterius. Secundo quia hoc non conceditur ab omnibus, quod neceſſe ſit eligere meliorem ad regimen prælationis, ſed ſecundum quoſdam ſufficit eligere bonum. Tertio quia ſi oportet eligere meliorem ad prælationem, non quidem oportet ſimpliciter meliorem eligere, ſed meliorem, ideſt magis idoneum ad hoc. Pueri autem etſi non ſint meliores ſimpliciter quam adulti, ſunt tamen magis idonei ad hoc ut in religione nutriantur: unde Anſelmus in Lib. de ſimilitudinibus comparat eos qui a pueritia nutriuntur in religione, Angelis, alios autem hominibus: quia Angeli a principio, homines proceſſu temporis ad vitam æternam perveniunt. Quarto quia ad Epiſcopatum non eligitur niſi unus: & ideo maior neceſſitas eſt quod melior aſſumatur, quam de intrantibus religionem, qui plures accipi poſſunt.

Ad decimumtertium dicendum, quod non ſolum illud quod eſt peccatum, præbet occaſionem ruinæ, ſed etiam illud quod habet ſpeciem mali: unde & Apoſtolus dicit I. ad Theſſal. ult. 22. *Ab omni ſpecie mala abſtinete vos.* Et quia ſerpens æneus, etſi ſecundum ſe eſſet bonus ex ſui inſtitutione, tamen ſpeciem habebat mali propter ſimilitudinem idolatriæ; ideo apud eos qui erant ad idolatriam proni, non erat dimittendus, ſed laudabiliter fuit ſubtractus. Introitus autem religionis nec eſt ſecundum ſe malum, nec babet ſpeciem mali. Benedictio autem etſi ſit de genere ſuo bona, tamen ad hoc quod ſit actus virtutis, exigitur quod ſit veſtita debitis circumſtantiis, ut ſit conveniens & perſonæ, & loco, & tempori. Non eſt autem conveniens perſonæ, quando minor præſente maiore benedicit: quia, ſicut dicitur ad Hebr. VII. 7. *ſine ulla contradictione quod minus eſt*, (a) *a maiore benedicitur.*

Ad decimumquartum dicendum, quod ille qui accedit ad conſilia, non quærit aſcenſum per abrupta poſtpoſitis gradibus, ſed magis reſecat quæ poſſunt hominem impedire ab obſervatione præceptorum, ſicut dictum eſt.

Ad decimumquintum dicendum, quod ſecundum dictum Damaſceni, magis eſſet contrarium concludendum. Ideo enim Deus hominibus etiam poſt regenerationem incorruptibilitatem non ſtatim addit, quia hoc non eſſet eis utile, ſed ſuperbiendi occaſio. Abundantia enim temporalium & corporalium bonorum eſt materia ſuperbiæ; & ideo utile eſt homini ad ſuperbiam vitandam ut ad conſilia tranſeat, temporalium bonorum ſupetabundantiam derelinquens.

Ad decimumſextum dicendum, quod amplexus Rachelis ſignificat quietem contemplationis, ad quam etiam conſilia ſequentes non ſtatim a principio pervenire poſſunt, ſed poſt longum exercitium bonorum operum; facilius tamen ad prædictam quietem pervenitur per obſervantiam conſiliorum quam per exercitium mandatorum in vita ſæculari.

Ad decimumſeptimum dicendum, quod ſi beneficiis temporalibus aliqui alliciantur ad religionem cum pacto, ſicut patet in emptione, & venditione, eſt illicita ſolutio. Si autem aliquis alicui provideat ſine pacto, non eſt illicita ſolutio: unde poſt præmiſſa verba in eodem capite ſubiungitur: *Niſi forte de pauperum alimento quis meoncinne propenat:* & iterum ſubdit: *Dum tamen abſit pactio, & omnis ceſſet conventio.*

Ad decimumoctavum dicendum, quod ſtatus religionis, quantum ad eos qui in eo profecerint, eſt ſpiritualis militia; quantum vero ad eos qui de novo intrant, eſt quaſi cuiuſdam tyrocinii exercitium: & ideo oportet ad maiorem profectum quod a principio aliquis huiuſmodi exercitium ſubeat, ſicut & de exercitio militiæ temporalis Vegetius docet in Libro de re militari.

Ad decimumnonum dicendum, quod obligatio perficiens matrimonium corporale non poteſt fieri ante annos pubertatis; cui obligationi ſimilis eſt profeſſio, quæ fit in religione ad perpetuo remanendum in ea: ſed ante annos pubertatis poteſt fieri aliqua ſponſio futuri matrimonii, ſicut eſt in ſponſalibus; cui aſſimilatur obligatio quæ fit ad religionem.

Ad vigeſimum dicendum, quod, ſicut Gloſſa ibidem exponit, per hoc quod dæmo-

(a) Vulgata *a meliore.*

Digitized by Google

moniacus curatus volebat eſſe in navi cum Chriſto, ſignificatur deſiderium eorum qui ſunt a peccato mundati, quo cupiunt diſſolvi, & eſſe cum Chriſto: & hoc non ſtatim eis conceditur, ſed oportet quod prius in hac vita laborent annuntiando verbum Dei. Unde patet quod non eſt ad propoſitum.

Ad vigeſimumprimum dicendum, quod quanto aliquis magis exercitatus in bono, ex Aegypto, ideſt ex ſæculo, ad religionem tranſit, tanto facilius in ea proficere poteſt; ſed quia in ſæculari vita imminent multa pericula, quibus huiuſmodi exercitium virtutis impeditur, tutius eſt quod a principio impedimenta dirumpat per obſervantiam conſiliorum.

Ad vigeſimumſecundum diceodum, quod difficilius eſt obſervare præcepta in vita ſæculari quam in vita religioſa: magna enim virtus requiritur ad hoc quod aliquis in ſæculo vivens ſe immaculatum a vitiis ſæculi conſervet: unde dicitur Eccli. xxxi. 8. *Beatus dives qui inventus eſt ſine macula*: & poſtea ſubditur: *Quis eſt hic, & laudabimus eum? fecit enim mirabilia in vita ſua*. Et ideo maioris præſumptionis eſſe videtur, ſi tamen ſit præſumptio, quod aliquis in ſæculo vivens conſiderat ſe immaculatum, quam quod tantæ virtutis ſe non exiſtimans ad religionem tranſeat, ut facilius a peccati macula conſervetur, ad modum Zachæi, qui cum ſtatura puſillus eſſet, ad hoc quod Chriſtum videret, aſcendit arborem ſycomorum, ideſt ficum fatuam, per quam religio deſignatur.

Ad vigeſimumtertium dicendum, quod in unoquoque ſtatu maiora minoribus ſunt attribuenda: & tamen qui ad maiorem ſtatum proficere vult, oportet quod dum minor eſt, primordia illius ſtatus accipiat, ſecundum illud Eccli. xxv. 5. *Quæ in iuventute tua non congregaſti, (a) in ſenectute quomodo metes?* Et ideo ad hoc quod aliquis perveniat ad perfectionem religionis, oportet quod a principio ætatis ſuæ ad huiuſmodi aſſueſcat.

ARTICULUS XXIV.

93.

Utrum conſilia ordinentur ad præcepta.

Art. 92. c. & art. 11. & 2. 2. quæſt. clxxxix.

SEcundo quæritur, utrum conſilia ordinentur ad præcepta. Et videtur quod non. Illud enim ad quod ordinatur aliud, poſterius eſt: quia finis eſt prior in intentione, & poſterior in executione. Sed obſervationem præceptorum conſtat eſſe priorem in executione quam impletionem conſiliorum, ut patet Matth. xix. de adoleſcente qui dixerat ſe ſervaſſe legis præcepta a iuventute ſua, cui datur conſilium perfectionis. Ergo videtur quod conſilia non ordinentur ad præcepta ſicut ad finem, ſed potius e converſo.

2. Præterea.. Finis eſt perfectior his quæ ſunt ad finem. Sed conſilia ſunt perfectiora præceptis, quia conſilia pertinent ad perfectionis ſtatum, præcepta autem pertinent ad communem iuſtitiam: unde & conſilia præceptis ſuperadduntur, ut patet per hoc quod Matth. xix. 21. Dominus dicit adoleſcenti, qui præcepta ſervaverat: (*b*) *Adhuc unum tibi deeſt. Si vis perfectus eſſe, vade, vende quæ habes, & da pauperibus*. Ergo conſilia non ordinantur ad præcepta, ſed potius e converſo.

3. Præterea. Secundum Philoſophum in II. Phyſic. (text. com. lxxxix.) ſicut ſe habent principia ad concluſiones, ita ſe habent fines ad ea quæ ſunt ad finem. Sed talis eſt habitudo principiorum ad concluſiones, quod poſitis principiis ponuntur concluſiones, non autem e converſo, quia contingit ex falſo ſyllogizare verum. Ergo talis eſt habitudo finium ad ea quæ ſunt ad fines. Sed poſitis præceptis non ponuntur conſilia: multi enim obſervant præcepta qui non obſervant conſilia. Ergo conſilia non ordinantur ad præcepta ſicut ad finem.

4. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de ſancta virginitate: *Mirabiliter deſipiunt qui propter præſens ſæculum virginitatem eſſe ſolum obſervandam ſentiunt*. Sed obſervatio præceptorum pertinet ad præſens ſæculum. Ergo conſilium virginitatis non eſt implendum propter præcepta; & eadem ratio eſt de aliis conſiliis.

5. Præterea. Præcepta pertinere vi-

Sſ 2 den-

(a) Vulgata: *quomodo in ſenectute tua invenies?*

(b) Verba, *Adhuc unum tibi deeſt*, non habentur, loc. cit. Matthæi, ſed Luc. xviii. 22.

dentur ad vitam activam , conſilia autem ad vitam contemplativam . Unde Matth. xix. ubi enumerantur præcepta legis , dicit Gloſſa : „ Ecce vita activa . “ Ubi autem poſtea ſubditur : *Si vis perfectus eſſe &c.* dicit : „ Ecce vita contemplativa . “ Sed vita activa ordinatur ad contemplativam, & non e contrario. Ergo præcepta ordinantur ad conſilia , & non e converſo.

6. Præterea . Dominus bis miraculoſe legitur turbas refeciſſe : primo quidem quando ſatiavit quinque millia hominum ex quinque panibus, & duobus piſcibus, ut legitur Matth. xiv. ſecundo quando de ſeptem panibus , & paucis piſciculis ſatiavit quatuor millia hominum, ut habetur Matth. xvi. & ſic dicit Gloſſa Matth. xiv. „ Quinque millia pro quinque ſenſibus corporis : ita ſunt qui in ſæculari habitu exterioribus recte uti noverint: hi quinque panibus, ideſt legalibus præceptis , adhuc neceſſe eſt ut inſtruantur . Nam qui mundo integre renunciat, quatuor millia ſunt, & ſeptem panibus, ideſt evangelicæ perfectioni , ſunt ſimiles, & ſpirituali gratia reficiuntur. “ Sed primo pavit Dominus quinque millia hominum ex quinque panibus quam quatuor millia ex ſeptem. Ergo præcepta ſunt prævia conſiliis, & non e converſo.

7. Præterea . Diſpoſitiones præcedunt perfectionem , & ordinantur ad ipſam . Sed præcepta ſunt diſpoſitiones ad conſilia : dicit enim Gloſſa Hieronymi in principio Marci : „ Quatuor ſunt qualitates, de quibus ſancta Evangelia contexuntur , præcepta , mandata , teſtimonia , exempla . In præceptis iuſtitia , in mandatis caritas , in teſtimoniis fides, in exemplis perfectio: “ ad quam pertinent conſilia , & non e converſo .

8. Præterea . Primo non eſt aliquid prius . Sed , ſicut dicit quædam Gloſſa ſuper Pſalm. „ caritas primo movet pedem ad reditum vitæ : “ de actu autem caritatis dantur præcepta. Ergo nihil eſt prius in vita ſpirituali quam præcepta : non ergo conſilia ordinantur ad præcepta , ſed potius e converſo.

9. Præterea . Super illud Pſalm. cxxx. *Sicut ablactatus ſuper matrem ſuam &c.* dicit Gloſſa : „ Sicut quinque tempora notantur in procreatione carnali , ita & in ſpirituali. Primum ergo tempus eſt conceptionis , ſecundum eſt in utero alitionis , tertium emiſſionis, quartum portationis & lactationis, quintum ablactationis: ita & in utero matris Eccleſiæ , primo concipimur , dum fidei rudimentis inſtruimur ; inde quaſi in utero alimur in iiſdem primordiis proficientes; deinde manibus Eccleſiæ portamur, & lacte nutrimur , donec iam grandiuſculi a lacte matris accedamus ad menſam patris . “ Et poſtea ſubditur : „ Multi vero hunc ordinem pervertunt , ut hæretici , & ſchiſmatici ſe ante tempus a lacte ſeparantes , unde extinguuntur. “ Sed ſeparari a lacte eſt facilioribus dimiſſis ad difficiliora tranſire. Cum ergo conſilia ſint difficiliora quam præcepta , videtur quod periculo extinctionis ſe exponant qui ad conſilia accedunt , niſi prius educati in præceptis : præcepta ergo ordinantur ad conſilia, & non e converſo.

10. Præterea . Gregorius dicit ſuper Ezech. *Quod eſt ex præcepto bonum facere , inchoandum eſt* . Sed id quod eſt incipientium , ordinatur ad id quod perfectionis eſt , & non e converſo . Ergo præcepta ordinantur ad conſilia , & non e converſo .

11. Præterea . Virtus imitatur naturam . Sed natura operatur prius in corpore animalis ea quæ pertinent ad eſſe , ſicut membra principalia, quam ea quæ ſunt de bene eſſe . Ergo in progreſſu virtutis priora ſunt præcepta, quæ ſunt de eſſe virtutis, quam conſilia, quæ ſunt de bene eſſe ipſius ; & ſic idem quod prius .

12. Præterea . Sicut eſt ordo in addiſcendo , ita etiam in operando . Sed in addiſcendo oportet incipere a facilioribus, ut ad difficiliora perveniatur. Ergo in operando oportet prius implere præcepta, quæ ſunt faciliora, & ſic tranſire ad conſilia.

13. Præterea. Matth. v. dicitur in Gloſſa, quod „ ſermo divinus eſt nobis via qua currimus. “ Sed ſermo divinus præordinat præcepta conſiliis, ut patet Matth. v. ubi primo ponitur id quod præceptum eſt antiquis, & poſtea ſuperadditur a Domino id quod perfectionis eſt. Ergo videtur quod obſervantia præceptorum ſit præordinanda obſervationi conſiliorum.

14. Præterea. Illud quod eſt minimum in aliquo genere , ordinatur ad id quod eſt maximum in genere illo. Sed nihil eſt minus in vita chriſtiana quam obſervantia præceptorum ; nihil autem maius quam obſervantia conſiliorum . Ergo præcepta ordinantur ad conſilia.

15.

Digitized by Google

15. Præterea. Hieronymus dicit ſuper Matth. *Qui præcepta legis implere negligit, perfectiora implere non poteſt*. Ergo oportet quod prius aliqui impleant præcepta quam conſilia, & ſic præcepta ordinantur ad conſilia.

16. Præterea. Prius eſt a quo non convertitur conſequentia eſſendi. Sed a præceptis non convertitur conſequentia eſſendi ad conſilia: non enim ſequitur, ſi aliquis ſervat præcepta, quod ſervet conſilia. Ergo obſervatio præceptorum naturaliter præcedit, & ordinatur ad obſervantiam conſiliorum.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in Enchir. *Quæcumque mandat Deus, ex quibus unum eſt*, Non mœchaberis; *& quæcumque non iubentur, ſed ſpirituali conſilio monentur, ex quibus unum eſt*, Bonum eſt homini mulierem non tangere; *tunc recte fiunt cum referuntur ad diligendum Deum, & proximum propter Deum*. Sed hæc duo cadunt ſub præcepto, ut patet Matth. XXII. Ergo conſilia ordinantur ad præcepta.

Præterea. Illud quod eſt electionis, ordinatur ad id quod eſt neceſſitatis, quia electio eſt eorum quæ ſunt ad finem. Sed conſilia ſunt electionis, præcepta autem neceſſitatis. Ergo conſilia ordinantur ad præcepta.

Præterea. Illud per quod aliquid plenius perficitur, ordinatur ad illud. Sed per conſilia plenius, & tutius conſervantur præcepta. Ergo conſilia ordinantur ad præcepta.

Reſpondeo dicendum, quod præcepta dantur de actibus virtutum. Duplex autem eſt virtutis actus, ſcilicet interior, & exterior; & uterque actus ſub legis præcepto cadit: unde Auguſtinus dicit contra Fauſtum, quod *quia Iudæi non intelligebant homicidium niſi per interemptionem corporis humani, aperuit Dominus, omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari*. Similiter etiam tantummodo corporalem cum femina illicitam cohabitationem vocari mœchiam, quæ erat in lege prohibita; ſed Dominus demonſtravit etiam interiorem concupiſcentiam ad hoc pertinere. Unde manifeſtum eſt quod etiam interiores actus virtutum ſub præcepto cadunt. Conſilia ergo ordinantur ad præcepta & ſecundum quod ſunt de interioribus virtutum actibus, & ſecundum quod ſunt de exterioribus actibus, ſed diverſimode. Nam ad interiores actus virtutum ordinantur ſicut in finem. Omnes enim interiores actus virtutum moralium pertinent ad mentis puritatem, ut ſcilicet mens hominis a paſſionibus inordinatis, & ab exteriorum rerum cupiditate ſit libera: & ulterius omnes virtutes tam morales, quam theologicæ ordinantur ad dilectionem Dei & proximi: & ad hæc duo omnia conſilia ordinantur ſicut ad finem, ſcilicet ad caritatem Dei & proximi, & ad mentis puritatem: unde dicitur in collationibus Patrum: *Quidquid nos ad virtutem cordis poteſt dirigere, tota virtute ſectandum eſt; quidquid autem ab hac retrahit, ut pernicioſum & vitium devitandum eſt. Pro hac enim univerſa agimus, atque toleramus: pro hac patria, parentes, dignitates, divitiæ, deliciæ mundi huius, & voluptas univerſa contemnitur*, ut ſcilicet puritas cordis perpetua retineatur: & poſtea ſubdit: *Pro hac ieiuniorum inediam, vigilias, labores, corporis nuditatem, lectionem, ceteraſque virtutes debere nos ſuſcipere noverimus, ut per illas ab univerſis paſſionibus noxiis* (a) *illæſas præparet cor noſtrum, & ſervare poſſimus, & ad perfectionem caritatis iſtis gradibus* (b) *innitendo conſcendere*. Et hoc idem Auguſtinus dicit de moribus Eccleſiæ. *Non reiiciendis*, inquit, *generibus ciborum quaſi pollutis, ſed concupiſcentia perdomanda, & dilectioni fratrum retinenda invigilat omnis intentio*: & ibidem dicitur: *Caritas præcipue cuſtoditur, ſi caritati victus, caritati ſermo, caritati habitus, caritati vultus aptatur*. Unde & Apoſtolus I. ad Corinth. VII. virginitatis conſilium ad hoc ordinandum docet, ut mulier innupta cogitet quæ ſunt Dei, quomodo placeat Deo: & Dominus Matth. XIX. paupertatis conſilium ad hoc ordinat ut homo Deum ſequatur, quod fit per rectitudinem, & puritatem interioris affectus.

Sic ergo conſilia ordinantur ſicut in finem ad præcepta, ſecundum quod ſunt de interioribus actibus virtutum; ſed ſecundum quod ſunt de actibus exterioribus, puta *Non occides*, *Non furtum facies &c.* ordinantur conſilia ad præcepta non ſicut ad finem. Non enim propter hoc homo virginitatem ſervat, ut ab adulterio abſtineat; neque hoc fine aliquis ſuis abrenunciat, ut non furetur aliena, cum exteriora opera conſiliorum ſint maiora quam exteriora opera præceptorum: ordinantur tamen ad ea inquantum faciunt ea tutius, & firmius conſervari: qui enim ſua dimittit, multo magis abſtinet a rapien-

(a) Num *illæſum præparare?* (b) Al. *imitando*, item *eas imitando*.

piendis alienis: unde & Auguſtinus dicit in XIX. Lib. contra Fauſtum : *Omnia ex Hebraeorum lege commemorata Dominus commendavit , ut quidquid ex perſona ſua inſuper loqueretur , vel ad expoſitionem commendandam valeret , ſi quid illa obſcurum poſuiſſet , vel ad tutius conſervandum quod illa voluiſſet :* & in Libro de ſermone Domini in monte dicit , quod *dum fiunt illa quæ adduntur ad perfectionem , multo magis fiunt illa quæ præmiſſa ſunt ad inchoationem .*

Sic ergo patet quod conſilia ordinantur ſicut ad finem ad præcepta , prout ſunt de interioribus actibus virtutum ; ſed ad præcepta , ſecundum quod ſunt de exterioribus actibus, ordinantur conſilia ad hoc quod tutius, & firmius conſerventur per modum removentis prohibens: & primum horum eſt cauſa ſecundi: firma enim exteriorum actuum obſervatio cauſatur ex interiori affectione mentis bene diſpoſitæ .

Ad primum ergo dicendum , quod ſecundum quoſdam dives ille mentitus eſt dicens ſe præcepta obſervaſſe , & præcipue quantum ad unum præceptum quod ibidem commemoratur , pertinens ad interiorem actum , ſcilicet *Diliges proximum tuum ſicut te ipſum* . Unde Origenes dicit ſuper Matthæum : *Scriptum eſt in Evangelio ſecundum Hebræos, quod cum Dominus dixiſſet ei , Vade , & vende omnia quæ habes , cœpit dives ſcalpere caput ſuum, & non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus : Quomodo dicis : Feci legem, & Prophetas? Scriptum eſt enim in lege: Diliges proximum tuum ſicut te ipſum: & ecce multi fratres tui filii Abrahæ amicti ſunt ſtercore , morientes præ fame ; & domus tua plena eſt multis bonis , & non egreditur ex ea omnino aliquid ad eos .* Impoſſibile enim eſt implere prædictum mandatum , & eſſe divitem , & maxime habere tantas poſſeſſiones . Et hoc idem confirmatur per Hieronymum , qui dicit ſuper Matth. *Mentitur adoleſcens . Si enim quod poſitum eſt in mandatis, Diliges proximum tuum ſicut te ipſum , opere compleſſet , quomodo poſtea audiens : Vende omnia quæ habes , & da pauperibus : triſtis abiiſſet ?* Sed quia Chryſoſtomus, & alii expoſitores dicunt, adoleſcentem illum non fuiſſe mentitum, utrumque ſalvari poteſt. Nam hoc præceptum, *Diliges proximum tuum ſicut te ipſum* , dupliciter poteſt obſervari . Uno modo imperfecte , ut ſcilicet aliquis non faciat contra proximum quod non vult ſibi fieri , & ut ſine detrimento proximo ſubveniat. Alio modo ut ſcilicet ad ſubveniendum neceſſitatibus proximorum corporalibus ita ſe habeat ſicut ad ſubveniendum neceſſitatibus propriis: hoc enim modo non implet hoc præceptum qui , cum multas divitias habeat , ſibi eas reſervat, permittens proximum egere. Conſilia autem ad hoc ordinantur ut præcepta perfectius cuſtodiantur : & ideo Dominus obſervanti præcepta imperfecte, ſuperaddit conſilia , per quæ præcepta perfectius obſerventur.

Ad ſecundum dicendum , quod perfectio vitæ in præceptis , ſecundum quod ſunt de interioribus virtutum actibus , conſiſtit eſſentialiter: nam caritas *eſt vinculum perfectionis*, ſicut Apoſtolus dicit ad Coloſ. III. 14. & ideo cum Dominus præcepta caritatis poſuiſſet Matthæi V. 48. ſubiungit: *Eſtote ergo perfecti* . Sed in conſiliis , quæ ſunt de quibuſdam exterioribus actibus, conſiſtit perfectio inſtrumentaliter , quia ſcilicet huiuſmodi conſilia ſunt quaſi quædam inſtrumenta per quæ facilius ad perfectionem pervenitur . Unde in collationibus Patrum dicitur : *Ieiunia , vigiliæ , meditatio Scripturarum , nuditas , ac privatio omnium facultatum , non perfectio , ſed perfectionis inſtrumenta ſunt : quia non in ipſis conſiſtit diſciplinæ illius finis , ſed per illa pervenitur ad finem .* Et Auguſtinus dicit in Lib. de perfectione iuſtitiæ : *Sic audiamus præcepta perfectionis , ne currere negligamus ad perfectionem caritatis.* Et Hieronymus ſuper Matthæum dicit , exponens illud , *Ecce nos reliquimus omnia , & ſecuti ſumus te* : ,,Quia, inquit, ,, non ſufficit tantum relinquere , iungit ,, quod perfectum eſt: *Et ſecuti ſumus te , ,, quid ergo erit nobis ?* quaſi diceret : Fecimus quod iuſſiſti : quid ergo dabis ,, præmii ? " Præcepta ergo imperfecte obſervata pertinent ad communem iuſtitiam ; ſed perfectio vitæ conſiſtit in ipſa plena obſervantia præceptorum.

Ad tertium dicendum, quod aliquid ad finem ordinatur dupliciter: uno modo ut neceſſarium ad finem , ſine quo finis eſſe non poteſt , ſicut cibus ad vitam corporis conſervandam ; alio modo ſicut neceſſarium ad finem, ſine quo ad finem non ita bene perveniri poteſt , ſicut equus ordinatur ad iter, non quia ſine equo aliquis ire non poſſit , ſed quia in equo melius vadit. Similiter & conſilia ordinantur ad præcepta , non quia ſine conſiliis præcepta obſervari non poſſint & quantum ad interiores actus, & quantum ad exteriores: nam Abraham , qui & coniugio , & divitiis utebatur , fuit coram Deo perfectus,

Digitized by Google

ctus, ſecundum illud Gen. XVII. 1. *Ambula coram me, & eſto perfectus*; ſed quia per conſilia facilius & expeditius ad perfectam præceptorum obſervantiam pervenitur.

Ad quartum dicendum, quòd Auguſtinus in verbis illis intendit excludere quorumdam dictum, qui credebant virginitatem eſſe neceſſariam ſolum ad carendum tribulatione corporis, quæ in matrimonio ſuſtinetur. Obſervatio autem præceptorum etſi in hoc ſæculo fiat, non tamen pertinet ad hoc ſæculum, ſed futuro ſæculo coniungit.

Ad quintum dicendum, quod præcepta pertinent & ad activam, & contemplativam vitam; conſilia vero ſunt inſtrumenta contemplativæ vitæ. Sed ibi præceſſit mentio de præceptis ordinantibus ad proximum, quæ pertinet ad vitam activam.

Ad ſextum dicendum, quod etiam in ipſo exercitio præceptorum contingit inveniri differentiam perfectionis. Unde non poteſt dici, quod numerus quinque millium pertineat ad præcepta, & numerus quatuor millium ad conſilia: ſed primum pertinet ad imperfectam obſervantiam præceptorum, qualis etiam in ſæculari vita interdum habetur; ſecundum vero pertinet ad perfectam obſervantiam præceptorum, ad quam ordinantur conſilia. Nec tamen quia primo Dominus pavit quinque millia quam quatuor millia, oportet quod aliquis prius exerceatur in vita ſæculari quam tranſeat ad religionem, quia etiam religionem intrantes, non ſtatim perfectionem adipiſcuntur, ſed ad perfectionem aſſequendam ſe exercitant, ſicut & intrantes ſcholas Logicæ, non ſtatim efficiuntur Logici, ſed ad hoc ſe exercitant: unde & religio quædam perfectionis ſchola eſt.

Ad ſeptimum dicendum, quod exempla quæ traduntur in Evangelio, ſunt exempla Chriſti, quæ pertinent non ſolum ad conſilia, ſed etiam ad perfectam obſervantiam præceptorum: unde & ibidem ſubdit exempla, ut hic: *Diſcite a me, quia mitis ſum, & humilis corde.* (Matth. XI. 29.)

Ad octavum dicendum, quod caritas habet multos gradus: nam primo eſt caritas incipiens, & poſtea proficiens, & ultimo perfecta: unde caritas in ſpirituali vita eſt principium, & finis.

Ad nonum dicendum, quod obſervantia conſiliorum eſt difficilior quam obſervatio præceptorum quantum ad exteriores actus; tamen obſervatio præceptorum perfecta quantum ad interiores actus eſt longe difficilior. Difficilius enim eſt deponere animi cupiditates quam poſſeſſiones; & tamen difficilius eſt obſervare exteriores actus præceptorum ſine conſiliis quam cum conſiliis, ſicut ex præmiſſis patet.

Ad decimum dicendum, quod incipientes ſunt (a) in ordine inſtruendorum ab aliis, & ideo præcepto moventur ad aliquid faciendum tam in vita ſæculari, quam in religione; ſed quando iam perficiuntur, operantur ab interiori habitu, quaſi ex ſe ipſis, non ſolum conſilia, ſed etiam præcepta.

Ad undecimum dicendum, quod, ſicut dictum eſt, caritas & eſt principium ſpiritualis vitæ, & finis: & ideo & ipſa præcedit inchoata, tamquam de eſſe exiſtens ſpiritualis vitæ, (b) & ipſa ſequitur tamquam pertinens ad perfectum eſſe ſpiritualis vitæ; & tamen ea quæ ſunt de bene eſſe, ordinantur ad conſervationem eorum quæ ſunt de eſſe rei.

Ad duodecimum eſt dicendum, quod etiam in diſciplinis prius addiſcuntur ea per quæ alia perfectius intelliguntur; quamvis illa facilius ſit intelligere, vel habere ſecundum communem modum; ſicut facilius eſt ſcire argumentari eo modo quo etiam idiotæ utuntur dialectica quadam, quam ſcire regulas Logicæ; & tamen primo addiſcuntur regulæ Logicæ ad hoc quod aliquis perfectius argumentari valeat quam communiter idiotæ argumentantur. Et ſimiliter facilius eſt obſervare præcepta ſecundum imperfectum modum quam obſervare conſilia; & tamen qui tendunt ad perfectam præceptorum obſervationem, oportet quod incipiant a conſiliis ſicut a quibuſdam inſtrumentis.

Ad decimumtertium eſt dicendum, quod illa quæ ibi Dominus ſuperaddit, non ſunt conſilia, ſed præcepta, ut patet ex ipſis verbis Domini, quæ ibi ponuntur, tum etiam ex expoſitione Auguſtini in Libro de ſermone Domini in monte.

Ad decimumquartum dicendum, quod obſervantia præceptorum ſecundum imperfectum modum eſt minimum in vita ſpirituali; ſed eſt maximum, ſi obſerventur perfecte.

Ad decimumquintum dicendum eſt, quod perfectiora Evangelii non ſolum ſunt conſilia, ſed etiam præcepta, ut ex dictis patet.

Ad

(a) *Al.* ſine ordine. (b) *Al.* & ipſam.

Ad decimum ſextum eſt dicendum, quod illud a quo non convertitur conſequentia eſſendi, etſi ſit prius natura quodammodo, non tamen oportet quod ſemper ſit prius tempore: non enim in Angelis vivere præcedit intelligere, quamvis non omne vivens ſit intelligens, quia ſtatim a principio Angeli vitam perfectam habent, quæ eſt intellectualis. Et ſimiliter qui voſunt plenius præcepta cuſtodire, ſtatim a principio conſilia aſſumere debent, licet non omnes obſervantes præcepta, obſervent conſilia.

INCIPIT QUODLIBET QUINTUM.

QUAESTIO I.

DEinde quæſitum eſt de Deo, & Angelis, & hominibus.

De Deo quæſitum eſt & qnantum ad naturam divinam, & quantum ad naturam aſſumptam.

Quantum ad naturam divinam quæſitum eſt de ſcientia, & de potentia.

Circa ſcientiam Dei quæſita ſunt duo.

Primo, utrum Deus ſciat primum inſtans in quo potuit creare mundum.

Secundo, utrum præſciti a Deo poſſint demereri.

ARTICULUS I.

94.

Utrum Deus ſciat primum inſtans in quo potuit mundum creare.

AD primum ſic procedebatur. Videtur quod Deus ſciat primum inſtans in quo potuit mundum creare. Deus enim potuit creare mundum antequam creaverit; non autem potuit creare ipſum in infinitum ante, quia ſic eſſet ei coæternus. Ergo eſt dare aliquod inſtans in quo primo potuit creare mundum. Sed Deus ſua ſcientia totum comprehendit. Ergo Deus ſcit primum inſtans in quo potuit creare mundum.

Sed contra. Deus nihil ſcit quod eius omnipotentiæ præiudicet. Præiudicaret autem eius omnipotentiæ, ſi eſſet aliquod inſtans in quo primo potuit creare mundum, quia ſic eius potentia ad illud inſtans limitaretur. Ergo Deus neſcit primum inſtans in quo potuit creare mundum.

Reſpondeo dicendum, quod dupliciter dicitur aliquid fieri in aliqua menſura loci, vel temporis. Uno modo, præſuppoſita ipſa menſura; & ſic particulares effectus producuntur a Deo, vel ab aliis agentibus in loco, vel tempore. Alio modo ut ſimul cum eo quod fit, producatur menſura loci, vel temporis: & hoc modo mundus a Deo in eſſe producitur non quidem quaſi in aliquo loco, vel tempore præexiſtente, ſed quia ſimul cum mundo & locus, & tempus producitur. Unde aliter eſt intelligendum cum dicitur, quod Deus potuit facere aliquem particularem effectum, puta equum, vel hominem, antequam fecerit, vel etiam alibi quam fecerit; & aliter cum hoc de mundo dicitur. Nam cum de homine, vel equo hoc dicitur, ſignatur aliquod tempus, vel locus aliquis eſſe in quo homo a Deo fieri potuerit; ſed cum de hoc mundo dicitur, non ſignatur quod ſit aliquod tempus ante mundum, nec aliquis locus extra ipſum; ſed ſignificatur quod Deus potuit menſuram loci, aut temporis mundi facere maiorem. Si ergo quæratur, utrum potuerit mundum facere in infinitum antequam fecerit, ſi hoc quidem referatur ad potentiam facientis, manifeſtum eſt quod in infinitum ante facere potuit: Dei enim potentia eſt æterna, cui nihil accreſcere potuit, ut inciperet quandoque facere mundum, cum prius non potuerit. Si vero referatur ad ipſum mundum, ſic non potuit fieri ut eſſet ſemper, ſuppoſita catholicæ fidei veritate, quæ habet mundum quandoque non fuiſſe. Sicut enim Deus non poteſt facere ut quod fuit, non fuerit, ut infra dicetur, ita non poteſt facere ut quod fuit quandoque, numquam non fuerit. Secundum hunc ergo ſenſum dicitur, quod Deus non potuit mundum facere in infinitum antequam faceret. Sed adhuc intelligendum eſt, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo in actu; & ſic dicitur ſecundum modum prædictum, quod Deus non potuit facere mundum in infinitum antequam fecerit, ideſt quod duratio mundi in infinitum ante præceſſerit. Alio modo dicitur infinitum ſecundum potentiam; & ſic potuit Deus in infinitum mundum facere antequam fecerit, quia quantumcumque ante detur eum feciſſe, adhuc potuit eum prius facere: & ſic non eſt dare primum inſtans in quo Deus potuit facere mundum; eſt

ali-

autem dare primum inſtans in quo fecerit, ſicut etiam eſt dare ſupremum, *ubi* uſquequo Deus mundum fecerit, non tamen eſt dare ſupremum, ultra quod facere non potuerit. Et ſic patet quod quæſtio ceſſat.

ARTICULUS II.

95.

Utrum præſciti a Deo poſſint demereri.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod præſciti a Deo non poſſint demereri. Sicut enim aliqui ſunt electi a Deo ab æterno ad gratiam habendam, ita etiam aliqui ſunt præſciti a Deo ad hoc quod ſuæ naturæ relinquantur. Sed naturalibus non meremur, neque demeremur. Ergo præſciti a Deo non demerentur.

Sed contra. Nullus damnatur a Deo niſi propter demeritum, cum Deus ſit iudex iuſtus. Sed præſciti damnantur a Deo. Ergo demerentur.

Reſpondeo dicendum, quod ſcientia Dei comparatur ad res creatas ſicut ars ad artificiata: unde ſicut ars non ſolum eſt cognoſcitiva, ſed factiva eorum quæ ſecundum artem fiunt, eorum vero quæ ab artis regulis deviant, eſt cognoſcitiva; ita etiam ſcientia Dei eſt factiva, & cognoſcitiva omnium bonorum, malorum vero, ſive peccatorum, quæ ſunt deviationes quædam ab æterna lege ipſius, ſcientia Dei eſt cognoſcitiva, non autem cauſativa. Et ſic patet quod boni qui per gratiam iuſtificantur, non ſolum ſunt a Deo ab æterno præcogniti, ſed etiam electi ad gratiam habendam; peccatores autem qui non iuſtificantur per gratiam, non ſunt electi, vel præordinati a Deo ad culpam, ſed ſolum præſciti quod non ſint (*a*) gratiam habituri, ſed ſuæ naturæ ſint reliquendi. Quia vero omne agens poteſt in id quod eſt infra ſe, non autem in id quod eſt ſupra ſe, natura ſibi relicta non poteſt in actum meritorium, qui eſt ſupra facultatem naturæ; poteſt autem in actum peccati, qui eſt demeritorius, ſicut in aliquid infra naturam humanam exiſtens: homo enim peccando deſcendit a dignitate ſuæ naturæ. Et ſic patet quod præſciti poſſunt demereri.

Ad primum dicendum, quod hoc quod dicitur, quod naturalibus non meremur, neque demeremur, poteſt intelligi dupliciter. Uno modo ſic quod naturalia ipſa non ſunt merita, vel demerita; & ſic verum eſt quod merita ſunt ſupra naturam, & demerita ſunt contra naturam. Alio modo poteſt intelligi ſic quod naturalia non ſint principia merendi, vel demerendi; & ſic falſum eſt: naturalia enim adiuta per gratiam ſunt principia merendi, ſibi autem relicta poſſunt eſſe principia demerendi, ut dictum eſt.

QUAESTIO II.

DEinde circa potentiam quæſita ſunt duo.

Primo, utrum Deus poſſit virginem corruptam reparare.

Secundo, utrum Deus poſſit peccare, ſi vult.

ARTICULUS III.

96.

Utrum Deus poſſit virginem reparare.

Art. 73. *&* 139. *c.* *&* 2. 2. *quæſt.* XV. *art.* 3. *ad* 2. *&* 3. *&* *III. Part. quæſt.* lxxxix. *art.* 3. *ad* 1.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod Deus poſſit virginem reparare. Ad omnipotentiam enim Dei pertinet quod non ſit impoſſibile apud eum omne verbum, ut dicitur Lucæ 1. Sed hoc eſt quoddam verbum, virginem reparare poſt lapſum. Ergo Deus poteſt virginem reparare poſt lapſum.

Sed contra eſt quod Hieronymus dicit: *Cum Deus cetera poſſit, non poteſt reparare virginem poſt ruinam*: & habetur in Decreto XXXII. quæſt. v.

Reſpondeo dicendum, quod in virginitate duo poſſumus conſiderare. Quorum unum eſt ipſa integriras mentis, & corporis; & ſic Deus virginem poteſt reparare poſt ruinam: poteſt enim mentem reintegrare per gratiam, & corpus conſolidare per miraculum. Alia autem eſt cauſa integritatis prædictæ, quia ſcilicet mulier virgo non fuiſſet cognita a viro; & quantum ad hoc Deus non poteſt virginem poſt ruinam reparare: non enim poteſt facere ut iam ea quæ eſt cognita a viro, non fuerit cognita, ſicut nec de aliquo quod factum eſt, poteſt facere quod factum non fuerit. Potentia enim Dei ſe extendit ad totum ens: unde ſolum id a

(a) *Al.* per gratiam.

Dei potentia excluditur quod repugnat rationi entis; & hoc eſt ſimul eſſe & non eſſe: & eiuſdem rationis eſt, quod fuit, non fuiſſe. Unde Auguſtinus dicit XXVI. contra Fauſtum: *Quiſquis dicit, Si omnipotens eſt Deus, faciat ut ea quæ facta ſunt, facta non fuerint, non videt ſe hoc dicere, faciat ut ea quæ vera ſunt, eo ipſo quo vera ſunt, falſa ſint.*

Ad primum ergo dicendum, quod cum verbum ſit conceptus mentis, nihil quod contradictionem implicat, verbum dici poteſt, quia non cadit in conceptu mentis, ut probatur in IV. Metaphyſ.

ARTICULUS IV.

97.

Utrum hæc ſit falſa, Deus poteſt peccare, ſi vult.

I. Part. queſt. XCIII. *art.* 1. *c. &* 2. 2. *queſt.* VI. *art.* 2. *ad* 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod hæc ſit falſa, *Deus poteſt peccare, ſi vult*. De quocumque enim poſſumus dicere, quod homo poteſt facere, ſi vult, poteſt etiam dici ſimpliciter, quod homo poteſt facere illud. Si ergo hæc propoſitio eſt vera, *Deus poteſt peccare, ſi vult*, ſequitur quod hæc ſit vera, *Deus poteſt peccare*. Sed hoc eſt erroneum. Ergo & primum.

Sed contra. Quicumque vult peccare, peccat. Sed ſequitur: *Si Deus peccat, poteſt peccare*. Ergo ſequitur: *Si vult, poteſt peccare*.

Reſpondeo dicendum, quod hæc coniunctio *ſi* ordinem quemdam importat. Poteſt autem in propoſito duplicem ordinem importare. Uno quidem modo ordinem cauſæ, ſive principii; & hoc modo propoſitio falſa eſt: voluntas enim Dei eſt principium, & cauſa reſpectu creaturarum, non autem reſpectu eorum quæ pertinent ad divinam naturam: unde non dicimus, quod Pater genuerit Filium voluntate, ſed naturaliter, ut patet per Hilarium in Libro de Synod. Potentia autem Dei ad ipſam naturam divinam pertinet: unde hoc ipſum quod eſt poſſe peccare, non eſt ſubiectum divinæ voluntati; alioquin voluntas Dei eſſet principium immutationis divinæ, quod eſt impoſſibile. Alio modo poteſt importare ordinem conſequentiæ, & ſic hæc locutio eſt vera: *Si Deus vult peccare, poteſt peccare*. Sequitur enim ſine conditione, ſi argumentamur ex impoſſibili poſito: *Deus vult peccare: ergo poteſt peccare*. Omnia enim quæ vult, poteſt, ſed non e converſo.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Si homo vult currere, poteſt currere, antecedens eſt poſſibile, & ideo conſequens eſt ſimpliciter poſſibile: ſed cum dicitur ſic: *Si Deus vult peccare, poteſt peccare*: antecedens eſt impoſſibile, unde nihil prohibet conditionalem eſſe veram, conſequente exiſtente impoſſibili.

QUAESTIO III.

DEinde quantum ad naturam aſſumptam quæſita ſunt duo.

Primo, utrum totus ſanguis quem Chriſtus in ſua paſſione effudit, in reſurrectione ad corpus eius redierit.

Secundo, in quo Chriſtus nobis maius ſignum dilectionis exhibuerit, utrum in hoc quod Chriſtus paſſus eſt pro nobis, vel in hoc quod corpus ſuum dedit nobis ſub ſacramento in cibum.

ARTICULUS V.

98.

Utrum totus ſanguis Chriſti qui in paſſione eius eſt effuſus, ad corpus eius in reſurrectione redierit.

III. Part. quaſt. LIV. *art.* 3. *ad* 1. *& IV. diſt.* XLIV. *quaſt.* 1. *art.* 2. *quaſt.* 2.

CIrca primum ſic proceditur. Videtur quod totus ſanguis Chriſti, qui eſt in paſſione eius effuſus, ad corpus eius in reſurrectione redierit. Reſurrectio enim noſtra conformis erit reſurrectioni Chriſti, ſecundum illud ad Philip. III. 21. *Reformabit corpus humilitatis noſtræ configuratum corpori claritatis ſuæ*. Sed ad corpus noſtrum in reſurrectione redibit totum quod fuit de veritate humanæ naturæ. Sanguis autem Chriſti in paſſione effuſus, fuit de veritate humanæ naturæ, & ſacer dicitur, ſecundum illud: *Quem ſacer cruor perunxit fuſus Agni corpore*. Ergo videtur quod ille ſanguis Chriſti in paſſione effuſus, in reſurrectione ad corpus eius redierit.

2. Præterea. Verbum Dei numquam depoſuit quod in noſtra natura aſſumpſit, partibus humanæ naturæ ab invicem in paſſione ſeparatis. Sed Verbum Dei aſſumpſit in natura noſtra non ſolum corpus, ſed etiam ſanguinem. Ergo ſanguis ille numquam fuit a Verbo de-

Digitized by Google

depoſitus: rediit ergo ad ipſum in reſurrectione.

Sed contra eſt quod in aliquibus Eccleſiis ſanguis Chriſti uſque hodie dicitur ſervari.

Reſpondeo dicendum, quod in reſurrectione tam Chriſti, quam noſtra, totum quod fuit de veritate humanæ naturæ, reparabitur, non autem illa quæ de veritate humanæ naturæ non fuerunt. Et quamvis circa ea quæ ſunt de veritate humanæ naturæ, ſit diverſa diverſorum opinio, ſecundum quamlibet opinionem non totus ſanguis nutrimentalis, id eſt qui ex cibis generatur, pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Cum ergo Chriſtus ante paſſionem comederit, & biberit, nihil prohibet in eo fuiſſe aliquem ſanguinem nutrimentalem, qui ad veritatem humanæ naturæ non pertinet, & quem oporteret ad corpus eius in reſurrectione redire.

Sed quia ſpecialiter fit quæſtio de ſanguine in paſſione effuſo pro redemptione humani generis, de hoc magis dicendum videtur, quod totus in reſurrectione ad corpus Chriſti redierit triplici ratione. Quarum prima accipi poteſt ex ætate Chriſti patientis. Paſſus eſt enim in perfectiſſima ætate, in qua maxime ea quæ in homine inveniuntur, ad veritatem humanæ naturæ pertinere videntur, tamquam ad maximam perfectionem adducta. Secunda ſumitur ex merito paſſionis. Si enim Sanctorum Martyrum illæ partes in quibus paſſionem pro Chriſto ſuſtinuerunt, quemdam privilegiatum fulgorem in reſurrectione habent, ut Auguſtinus dicit XXI. de civitate Dei; ergo multo magis ſanguis Chriſti, quem pro ſalute humani generis effudit, ad glorioſam reſurrectionem reparatus eſt. Tertia ratio poteſt ſumi ex ipſa virtute paſſionis. Sanguis enim ille in paſſione effuſus humanum genus ſanctificavit, ſecundum illud ad Heb. ult. 12. *Ieſus, ut ſanctificaret per ſanguinem ſuum populum, extra portam paſſus eſt*. Humanitas autem Chriſti ſalutiferam virtutem habuit ex virtute Verbi ſibi uniti, ut Damaſcenus dicit in III. Lib. Unde manifeſtum eſt quod ſanguis in paſſione effuſus, qui maxime fuit ſalubris, fuit Divinitati unitus: & ideo oportuit quod in reſurrectione iungeretur aliis humanitatis partibus. Sanguis autem Chriſti qui in quibuſdam Eccleſiis oſtenditur, dicitur ex quadam imagine Chriſti percuſſa miraculoſe fluxiſſe, vel etiam alias ex corpore Chriſti.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS VI.

99.

Utrum Chriſtus maius dilectionis ſignum oſtendit tradendo corpus ſuum in cibum quam patiendo pro nobis.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus maius dilectionis ſignum nobis oſtendit tradendo corpus ſuum in cibum quam patiendo pro nobis. Caritas enim patriæ perfectior eſt quam caritas viæ. Sed beneficium illud quo nobis Chriſtus contulit corpus ſuum dans nobis in cibum, magis aſſimilatur caritati patriæ, in qua plene fruemur Deo; paſſio autem quam pro nobis ſubiit, magis aſſimilatur caritati viæ, in qua nobis pro Chriſto imminet patiendum. Ergo maius eſt dilectionis ſignum quod Chriſtus corpus ſuum tradidit nobis in cibum, quam quod Chriſtus paſſus eſt pro nobis.

Sed contra eſt quod dicitur Ioan. xv. 13. (a) *Maiorem caritatem nemo habet quam ut animam ſuam ponat quis pro amicis ſuis*.

Reſpondeo dicendum, quod illud quod eſt potiſſimum in unoquoque genere, eſt menſura omnium eorum quæ ſunt illius generis, ut patet per Philoſophum in X. Metaphyſ. Potiſſimum autem in genere amoris hominum eſt amor quo quis amat ſe ipſum; & ideo ex hoc amore neceſſe eſt menſuram accipere omnis amoris quo quis alium amat. Unde & in IX. Ethic. Philoſophus dicit, quod *amicabilia quæ ſunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ ſunt ad ſe ipſum*. Pertinet autem ad amorem quo quis amat ſe ipſum, ut velit ſibi bonum: unde tanto aliquis alium magis amare probatur, quanto magis bonum quod ſibi vult, propter amicum prætermittit, ſecundum illud Prov. xii. 26. *Qui negligit damnum propter amicum, iuſtus eſt*. Vult autem homo ſibi triplex bonum particulare, quæ ſunt anima, corpus, & res exteriores. Eſt ergo aliquod ſignum amoris quod aliquis in rebus exterioribus propter alium detrimentum patiatur; maius autem amoris ſignum, ſi etiam corporis proprii detri-

(a) Vulgata: *Maiorem hac dilectionem*.

trimentum patiatur, vel labores, vel verbera pro amico ſumendo ; maximum autem dilectionis ſignum, ſi etiam animam ſuam deponere velit pro amico moriendo. Quod ergo Chriſtus pro nobis patiendo animam ſuam poſuit, maximum fuit dilectionis ſignum ; quod autem corpus ſuum dedit in cibum ſub ſacramento, ad nullum detrimentum ipſius pertinet : unde patet quod primum eſt maius dilectionis ſignum : unde & hoc ſacramentum eſt memoriale quoddam, & figura paſſionis Chriſti ; veritas autem præeminet figuræ, & res memoriali.

Ad primum ergo dicendum, quod exhibitio corporis Chriſti in ſacramento habet quidem figuram quamdam caritatis qua diligit nos Deus in patria ; ſed paſſio eius pertinet ad ipſam Dei dilectionem, nos a perditione ad patriam revocantem : dilectio autem Dei non eſt maior in patria quam ſit in præſenti.

QUAESTIO IV.

ARTICULUS VII.

100.

Utrum Lucifer ſit ſubiectum ævi.

1. Part. quæſt. lxiii. *artic.* 7. & 9. *ad* 3.

Deinde circa Angelos quæſitum eſt unum, ſcilicet utrum Lucifer ſit ſubiectum ævi. Et videtur quod ſic. Sicut ſubiectum temporis eſt primum temporale ſimpliciſſimum, ita ſubiectum ævi videtur eſſe ſimpliciſſimum æviternum. Hoc autem eſt Lucifer, qui inter Angelos ſupremus fuit ſecundum ſuam naturam creatus. Aevum autem non reſpondet gratiæ, ſed naturæ; alioquin corpora cæleſtia, quæ non ſunt ſuſceptiva gratiæ, ævo menſurari non poſſent. Cum ergo dona naturalia integra remanſerint in dæmonibus poſt peccatum, ſicut Dionyſius dicit iv. cap. de divin. Nomin. videtur quod ævum ſit in Lucifero ſicut in ſubiecto.

Sed contra. Aevum eſt quædam æternitatis participatio. Sed Angeli beati magis ſunt in participatione æternitatis quam Lucifer, qui eſt beatitudinis expers. Ergo Lucifer non eſt ſubiectum ævi, ſed magis ſupremus beatorum Angelorum.

Reſpondeo dicendum, quod ex ignorantia linguæ græcæ provenit quod communiter apud multos ævum ab æternitate diſtingueretur, ac ſi diſtingueretur anthropos ab homine. Quod enim in græco dicitur ævum, in latino æternitas; & ſic etiam Dionyſius x. cap. de divin. Nomin. pro eodem utitur æternitate, & ævo. Sed quia nominibus utendum eſt ut plures, ſi utrumque diſtinguamus ab invicem, ævum nihil aliud erit quam æternitatis participatio, ut ſcilicet eſſentialis æternitas ipſi Deo attribuatur, ævum autem quaſi participata æternitas ſubſtantiis ſpiritualibus, quæ ſunt ſupra tempus. Quia vero id quod per eſſentiam dicitur, ſemper eſt menſura illius quod dicitur per participationem ; poteſt dici, quod prima menſura omnium æternorum eſt ipſa Dei æternitas, ſicut etiam ſubſtantia Dei eſt menſura omnis ſubſtantiæ, ut dicit Commentator in X. Metaphyſ. Si quis tamen velit accipere menſuram homogeneam, ideſt eiuſdem generis, dicunt quidam, quod non eſt una menſura communis, ſed quodlibet æviternum habet ſuum ævum ; ſed hi propriam vocem ignorant : ſic enim eſſet verum quod dicunt, ſi omnia æviterna eſſent æqualia : ſic enim unum eorum non eſſet menſura alterius. Hoc autem non eſt verum, quia in Angelis eſt accipere primum, medium, & ultimum, non ſolum ſecundum diverſas hierarchias & ordines, ſed etiam ſecundum diverſos Angelos in eodem ordine, ut patet per Dionyſium x. capit. cæleſtis Hierar. Et quia ſemper illud quod eſt ſimpliciſſimum, eſt menſura in quolibet genere, ſicut dicitur in X. Metaph. (text. com. ii.) ideo neceſſe eſt ut duratio ſimpliciſſimi æviterni ſit ævum omnium æviternorum, & ita ſimpliciſſimum æviternum eſt ſubiectum ævi.

Sed attendendum, quod ſubſtantiæ ſpirituales menſurantur ævo non ſolum quantum ad earum ſubſtantiam, ſed etiam quantum ad earum propriam operationem. Unde in Libro de cauſis dicitur, quod ſunt in momento æternitatis ſecundum ſubſtantiam, & operationem: & ſic oportet quod ille Angelus qui eſt ſubiectum ævi, ſit ſimpliciſſimus non ſolum quantum ad eſſentiam, ſed etiam quantum ad operationem. Talis autem eſt ſupremus omnium Angelorum bonorum, cuius operatio maxime eſt in uno, quod eſt Deus, unita. Unde ſupremus omnium Angelorum eſt ſubiectum ævi, non autem Lucifer.

Ad

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod aliqui poſuerunt Luciferum non fuiſſe ſupremum Angelorum; ſed, ſicut Damaſcenus dicit, fuit primus eorum qui præerant ordini terreſtri. Si vero concedamus ſecundum Gregorium, quod fuerit ſupremus omnium, tunc dicendum eſt, quod ſua operatio averſa eſt ab uno primo, & converſa ad multitudinem inferiorum rerum, quarum primatum appetiit; & ſecundum hoc dæmones decidunt a ſumma ſimplicitate ævi. Unde Dionyſius dicit IV. cap. de divin. Nomin. quod dæmones dicuntur mali, propter hoc quod infirmantur circa operationem naturalem.

QUAESTIO V.

Deinde quæſitum eſt de hominibus. Et primo quantum ad ea quæ poſſunt omnibus eſſe communia.

Secundo quantum ad ea quæ pertinent ad quoſdam horum ſtatus.

Circa communia vero quæſitum eſt quadrupliciter.

Primo quidem de his quæ pertinent ad naturam hominis.

Secundo de his quæ pertinent ad ſacramenta.

Tertio de his quæ pertinent ad virtutes.

Quarto de his quæ pertinent ad præcepta.

Circa primum quæſita ſunt tria.

Primo quantum ad perſonas hominum, utrum ſcilicet ſi Adam non peccaſſet, iidem homines numero ſalvarentur qui nunc ſalvantur.

Secundo quantum ad intellectum, utrum ſcilicet verbum cordis ſit ſpecies intelligibilis.

Tertio quantum ad voluntatem, utrum ſcilicet ea quæ per timorem fiunt, ſint voluntaria.

ARTICULUS VIII.

101.

Utrum ſi Adam non peccaſſet, iidem homines numero ſalvarentur qui nunc ſalvantur.

Art. 63. Sed contra, *& ad* 2.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod ſi Adam non peccaſſet, non iidem homines numero ſalvarentur qui nunc ſalvantur. Si enim Adam non peccaſſet, ſoli electi naſcerentur. Ergo non fuiſſent nati illi peccatores qui finaliter ſunt reprobati, & per conſequens nec eorum filii: quia ſi non ſunt iidem patres, conſequens eſt neque filios eſſe eoſdem. Multi autem nunc ſalvantur ex reprobis parentibus nati. Ergo ſi Adam non peccaſſet, non iidem ſalvarentur qui nunc ſalvantur.

2. Præterea. Secundum Philoſophum, ſemen eſt ſuperfluum alimenti. Sed aliis cibis homo uſus fuiſſet in paradiſo, ſi non peccaſſet, ab his quibus nunc utitur. Ergo aliud fuiſſet ſemen, & per conſequens alii filii.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit IV. Moral. *Si primum parentem nulla putredo peccati corrumperet, nequaquam ex ſe filios gehennæ generaret; ſed hi qui nunc per Redemptorem ſalvandi ſunt, ſoli ab eo electi naſcerentur.*

Reſpondeo dicendum, quod cum in generatione hominis, ſicut & aliorum animalium, ſemen patris ſit agens, materia vero a matre miniſtrata ſit ſicut patiens, ex quo corpus humanum formatur; impoſſibile eſt eumdem filium naſci, ſive ſit alius pater, ſive ſit alia mater; ſicut etiam non eſt idem numero ſigillum, ſive ſit alia cera, ſive ſit aliud corpus ſigilli, ex cujus impreſſione cera ſigillatur. Et quamvis ſuperfluum alimenti ſit ſemen ſecundum Philoſophum, diverſitas tamen alimentorum non ſufficeret ad diverſificandum filios qui ex ſemine naſcuntur: quia ex illis cibis non ſumitur ſemen, niſi quatenus aliqualiter in ſubſtantiam parentum convertuntur.

Dicunt quidam ſequentes Anſelmum, quod ſi homo non peccaſſet in illa prima tentatione, ſtatim confirmatus fuiſſet & ipſe, & omnes qui ab eo naſcerentur, ita quod omnes qui naſcerentur, fuiſſent electi. Unde cum nunc multi qui

Digitized by Google

qui ſalvantur, ex peccatoribus naſcantur, ſicut in obiiciendo tangebatur, conſequens eſt quod eſſent alii parentes ſalvandorum, & per conſequens alii filii. Sed hæc poſitio non videtur eſſe vera: quia ſecundum Auguſtinum XIV. de civit. Dei, ſtatus corporis in homine proportionabiliter reſpondet ſtatui animæ. Quamdiu ergo homo habuit corpus animale, potens mori & non mori, indigens alimentis, tamdiu habuit animam potentem peccare & non peccare: habuit autem corpus animale quamdiu fuit in ſtatu generandi, quod etiam fuiſſet, ſi poſt illam primam tentationem non peccaſſet: & ideo poſſibile fuiſſet, ſi primus homo tunc non peccaſſet, quod etiam ipſe, vel eius poſteri poſtmodum peccarent, ut Hugo de Sancto Victore dicit. Unde ex hoc non ſequitur parentum diverſitas, quod nunc ſunt aliqui peccatores, tunc autem non eſſent; ſed eſt aliud unde neceſſe eſt ponere diverſitatem parentum: quia in primo ſtatu unus homo non habuiſſet plures uxores, nec etiam aliqui ex fornicatione, vel adulterio naſcerentur, quod nunc contingit etiam in his qui ſalvantur. Multi enim filii unius parentis ex pluribus uxoribus nati ſalvantur, ſicut patet de filiis Iacob: multi etiam ex fornicatione, vel adulterio nati; alioquin eis fruſtra ſacramenta ſalutis adhiberentur.

Unde relinquitur quod aliqui nunc ſalvantur qui, ſi primus homo non peccaſſet, non naſcerentur, & per conſequens non ſalvarentur. Nec tamen Dei prædeſtinatio falletur, quia Deus prædeſtinavit homines habens ſcientiam futuri eventus. Quod vero Gregorius dicit, quod ſi primus homo non peccaſſet, nequaquam ex ſe filios gehennæ generaret, indubitanter verum eſt. Non enim in filios transfunderet peccatum originale, ſecundum quod homines filii iræ naſcuntur. Quod autem ſubdit, quod hi ſoli qui nunc ſalvandi ſunt, naſcerentur, intelligendum eſt quod pronomen facit ſimplicem demonſtrationem, quia ſcilicet ſoli electi naſcerentur quantum eſt ex ratione originis, non autem demonſtrationem perſonalem, quia aliæ perſonæ eſſent hominum qui ſalvarentur.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS IX.

102.

Utrum verbum cordis ſit ſpecies intelligibilis.

1. Part. quaeſt. XXXIV. *art. 1. & quaeſt.* LXXXIV. *art. 4. c. & ad 1. quaeſt.* LXXXV. *art. 2. opuſc.* LXII. *c.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod verbum cordis ſit ſpecies intelligibilis. Verbum enim cordis eſt quo intellectus videt. Hoc autem eſt ſpecies intelligibilis. Ergo verbum cordis eſt ſpecies intelligibilis.

2. Præterea. Cognitio intellectiva a ſenſu oritur. Sed illud quod ſenſus ſentit, eſt ſpecies intelligibilis. Ergo verbum cordis quo intellectus intelligit, eſt ſpecies intelligibilis.

Sed contra. Verbum cordis interius eſt quod exteriori verbo ſignificatur. Sed verbum exterius non ſignificat ſpeciem intelligibilem. Ergo verbum interius non eſt ipſa ſpecies intelligibilis.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Auguſtinum XV. de Trinit. verbum cordis importat quoddam procedens a mente, ſive ab intellectu. Procedit autem aliquid ab intellectu, inquantum eſt conſtitutum per operationem ipſius. Eſt autem duplex operatio intellectus ſecundum Philoſophum in III. de Anima (text. comm. XXI.) Una quidem quæ vocatur indiviſibilium intelligentia, per quam intellectus format in ſe ipſo diffinitionem, vel conceptum alicuius incomplexi. Alia autem operatio eſt intellectus componentis, & dividentis, ſecundum quam format enunciationem. Et utrumque iſtorum per operationem intellectus conſtitutorum vocatur verbum cordis; quorum primum ſignificatur per terminum incomplexum, ſecundum vero ſignificatur per orationem. Manifeſtum eſt autem quod omnis operatio intellectus procedit ab eo, ſecundum quod eſt factus in actu per ſpeciem intelligibilem, quia nihil operatur niſi ſecundum quod eſt actu. Unde neceſſe eſt quod ſpecies intelligibilis, quæ eſt principium operationis intellectualis, differat a verbo cordis, quod eſt per operationem intellectus formatum, quamvis ipſum verbum poſſit dici forma, vel ſpecies intelligibilis ſicut per intellectum conſtituta, prout forma artis quam intellectus adinvenit, dicitur quædam ſpecies intelligibilis.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus intelligit aliquid dupliciter: uno modo formaliter, & ſic intelligit ſpecie intelligibili qua fit in actu; alio modo ſicut inſtrumento quo utitur ad aliud intelligendum, & hoc modo intellectus verbo intelligit, quia format verbum ad hoc quod intelligat rem.

Ad ſecundum dicendum, quod cognitio ſenſus exterioris perficitur per ſolam immutationem ſenſus a ſenſibili: unde per formam quæ ſibi a ſenſibili imprimitur, ſentit: non autem ipſe ſenſus exterior format ſibi aliquam formam ſenſibilem; hoc autem facit vis imaginativa, cuius formæ quodammodo ſimile eſt verbum intellectus.

ARTICULUS X.

103.

Utrum ea quæ fiunt ex timore, ſint voluntaria.

2. 2. *quæſt.* VI. *art.* 6. o. & 7. *ad* 1.

CIrca tertium ſic proceditur. Videtur quod ea quæ fiunt ex timore, non ſint voluntaria. Neceſſitas enim voluntati contrariatur, ut dicitur in V. Metaphyſ. (text. com. VI.) Sed ea quæ fiunt ex timore, dicuntur ex neceſſitate fieri. Non ergo ſunt voluntaria.

Sed contra. Omne quod quis operatur propter finem, eſt voluntarium. Sed ea quæ quis operatur ex timore, operatur propter finem, ſcilicet ad vitandum malum quod timet, ſicut qui proiicit merces in mare, vitat ſubmerſionem navis. Ergo huiuſmodi ſunt voluntaria.

Reſpondeo dicendum, quod cum bonum ſit voluntatis obiectum, hoc modo ſe habet aliquid ad hoc quod ſit voluntarium, quo modo ſe habet ad hoc quod ſit bonum. Contingit autem aliquid in univerſali conſideratum eſſe bonum, quod tamen ſecundum aliquas particulares circumſtantias redditur malum, ſicut generare filios eſt bonum, ſed generare filios ex non ſua uxore eſt malum. Et ſimiliter contingit aliquid in univerſali conſideratum eſſe malum, quod tamen ſecundum aliquas particulares circumſtantias ſit bonum; ſicut occidere ſecundum ſe eſt malum, ſed occidere hominem pernicioſum multitudini, eſt bonum. Et quia actiones circa ſingularia iudicantur bonæ, vel malæ, & per conſequens voluntariæ, vel involuntariæ, ſimpliciter quidem conſideratis ſingularibus circumſtantiis, ſecundum quid autem ſecundum quod in univerſali conſiderantur; ea quæ ex timore fiunt, in univerſali quidem conſiderata, ſunt mala, & involuntaria; ſed ſi conſiderentur ſecundum ſingularia quæ circumſtant, ſic ſunt bona, & voluntaria; ſicut proiicere merces in mare ſecundum ſe conſideratum eſt malum, & non voluntarium, ſed in tali caſu eſt bonum, & voluntarium. Unde & Philoſophus dicit in III. Ethic. quod huiuſmodi mixta ſunt ex voluntario, & involuntario; ſimpliciter autem ſunt voluntaria, ſecundum quid autem involuntaria, ex neceſſitate facti.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

QUAESTIO VI.

DEinde circa ſacramenta quæſitum eſt. Primo de ſacramento Euchariſtiæ. Secundo de ſacramento pœnitentiæ. Tertio de ſacramento matrimonii.

Circa Euchariſtiam quæſita ſunt duo.

Primo, utrum forma panis annihiletur.

Secundo, utrum ſacerdos dare debeat hoſtiam non conſecratam peccatori occulto hoc petenti.

ARTICULUS XI.

104.

Utrum forma panis in ſacramento Euchariſtiæ annihiletur.

III. Part. quæſt. lxxv. *art.* 4. o. 6. *c.* & *ad* 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod forma panis in ſacramento Euchariſtiæ annihiletur. Illud enim annihilari videtur quod deſinit eſſe, & in nihil convertitur. Sed forma panis, facta conſecratione, deſinit eſſe, nec eſt dare in quod convertatur: non enim convertitur in materiam corporis Chriſti, nec etiam in formam eius, quæ eſt anima, alioquin anima eſſet ibi ex vi ſacramenti. Ergo forma panis annihilatur.

2. Præterea. Auguſtinus dicit ſuper illud Ioan. XVII. *Clarifica me Pater &c.* „ Si „ humana natura convertitur in Verbum, „ ſi

„ ſi diligentius cogitamus, homo periret „ in Deo. “ Sed illud annihilari dicitur quod perit. Ergo ſi panis convertitur in corpus Chriſti, videtur quod annihiletur.

Sed contra eſt quia, ſicut Auguſtinus dicit Lib. lxxxiii. quæſt. Deus non eſt actor tendendi in non eſſe. Eſt autem actor ſacramenti Euchariſtiæ. Ergo in illo ſacramento nihil annihilatur.

Reſpondeo dicendum, quod annihilatio quemdam motum importat. Omnis autem motus denominatur a termino ad quem: unde terminus annihilationis eſt nihil. Conſecratio autem panis in ſacramento Euchariſtiæ non terminatur ad nihil, ſed ad corpus Chriſti; alioquin non eſſet dare quomodo corpus Chriſti incipiat eſſe ſub ſacramento: non enim incipit ibi eſſe per motum localem, alioquin deſineret eſſe in cælo. Relinquitur ergo quod in conſecratione panis non eſt aliqua annihilatio, ſed tranſubſtantiatio panis in corpus Chriſti.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut in generatione naturali neque forma, neque materia generatur, aut corrumpitur, ſed totum compoſitum; ita etiam in ſacramento altaris non eſt quærendum ſeorſum de forma, aut materia in quid convertatur, ſed totus panis convertitur in totum corpus Chriſti, inquantum eſt corpus: quia ſi in triduo mortis Chriſti fuiſſet conſecratio facta, non fuiſſet ibi anima, ſed corpus exanime, ſicut in ſepulcro iacebat.

Ad ſecundum dicendum, quod perire diceretur natura humana, ſi converteretur in Verbum, (*a*) inquantum eſſe deſineret, quod pertinet ad terminum *a quo*; non autem ſi annihiletur quantum ad terminum *ad quem*.

ARTICULUS XII.

105.

Utrum ſacerdos debeat dare hoſtiam non conſecratam peccatori occulto hoc petenti.

Circa ſecundum ſic procedebatur. Videtur quod ſacerdos non debeat dare hoſtiam non conſecratam peccatori occulto hoc petenti. Non enim debet ſacerdos peccatum occultum publicare. Publicaret autem, ſi ei daret hoſtiam non conſecratam, cum aliis ſociis daret conſecratam. Ergo ſacerdos non debet dare hoſtiam non conſecratam peccatori occulto hoc petenti.

2. Præterea. Hoſtia conſecrata a ſacerdote alicui fideli porrecta, a circumſtantibus adoratur. Si ergo exhibet hoſtiam non conſecratam loco conſecratæ, quantum eſt in ſe, faciet populum idolatrare, quod eſt grave peccatum. Non ergo ſacerdos debet peccatori occulto petenti dare hoſtiam non conſecratam.

3. Sed contra eſt quia ſacerdos eſt medicus animarum: ſapiens autem medicus vitat, quantum poteſt, periculum infirmi quem accepit in cura: peccatori autem, cuius curam habet, imminet magnum periculum, ſi in conſcientia mortalis peccati corpus Chriſti accipiat: quia *qui manducat, & bibit indigne, iudicium ſibi manducat, & bibit*, ut dicitur I. Cor. xi. 29. Ergo ſacerdos bene facit, ſi eius periculum evitet, porrigens ei hoſtiam non conſecratam.

Reſpondeo dicendum, quod veritati non eſt aliqua fictio adiungenda, quia nulla eſt conventio lucis ad tenebras, ut Apoſtolus dicit II. ad Cor. vi. & propter hoc Auguſtinus probat in Lib. lxxxiii. Quæſt. quod corpus Chriſti non fuit phantaſticum, quia veritas, quæ eſt Chriſtus, non potuit fallere: & ideo in ſacramentis Eccleſiæ nihil eſt per fictionem agendum, & præcipue in ſacramento altaris, in quo totus Chriſtus continetur. Eſſet autem quædam fictio, ſi hoſtia non conſecrata loco conſecratæ daretur; cum etiam ſacerdos, quantum in ſe eſt, populo fieret idolatrandi occaſio: qui quamvis peccatum idolatriæ non incurreret, æſtimans probabiliter hoſtiam eſſe conſecratam; tamen ſacerdos in hoc quod hoſtiam non conſecratam populo exhiberet adorandam, idolatriæ crimen incurreret. Unde hoc in nullo caſu eſt faciendum, ut hoſtia non conſecrata exhibeatur uni, vel pluribus tamquam conſecrata. Debet ergo ſacerdos peccatorem occultum primo quidem monere ut pœnitentiam agat, & ſic ad ſacramentum accedat: quod ſi pœnitere noluerit, debet ei occulte inhibere ne aliis communicantibus in publico ſe immiſceat: quod ſi ſe immiſcuerit, debet ei dare hoſtiam conſecratam.

Unde prima duo concedimus.

Ad tertium dicendum, quod ſtultus eſſet medicus, qui cum maiori ſuo periculo minus periculum infirmi vellet impedire, puta ſi vellet ipſe venenum bibere, ne infirmus biberet vinum. Multo au-

(a) *Al.* quantum eſſe.

autem magis peccat ſacerdos fictionem faciens in ſacramento Chriſti quam peccator indigne ſumens. Unde ſtultus eſſet ſacerdos ſi, ut vitaret peccatum ſubditi, ipſe gravius peccaret, fictionem faciens in ſacramento veritatis.

QUAESTIO VII.

Deinde circa ſacramentum pœnitentiæ quæſita ſunt duo.

Primo, utrum prælatus debeat ſubditum ſuum ab adminiſtratione removere propter aliquid quod ab eo in confeſſione audivit.

Secundo, utrum in meliori ſtatu moriatur ille qui moritur in via eundi ultra mare, quam ille qui moritur in redeundo.

ARTICULUS XIII.

106.

Utrum prælatus poſſit ſubditum ſuum ab adminiſtratione removere.

IV. diſt. XXI. *quæſt.* III. *art.* I. *quæſt.* I. *ad* 3.

Circa primum ſic proceditur. Videtur quod prælatus poſſit ſubditum ſuum ab adminiſtratione removere propter aliquid quod ab eo in confeſſione audivit. Quia quod inſtitutum eſt pro caritate, contra caritatem non militat. Sed ſigillum confeſſionis inſtitutum eſt pro caritate. Non ergo militat contra caritatem, ex qua tenetur prælatus ſaluti ſubditorum providere. Eſt autem quandoque contra ſalutem ſubditi, ſi ei adminiſtratio dimittatur, ut puta ſi habeat occaſionem recidivandi in peccatum. Ergo non obſtante ſigillo confeſſionis prælatus debet eum ab adminiſtratione removere.

Sed contra eſt quia nihil eſt faciendum in præiudicium confeſſionis. Eſſet autem præiudicium confeſſionis, ſi ſubditus ab adminiſtratione removeretur propter crimen quod ſuo prælato confeſſus eſt, quia per hoc alii retraherentur a confitendo. Non ergo debet prælatus ſubditum ab adminiſtratione removere propter peccatum quod ei confeſſus eſt.

Reſpondeo dicendum, quod id quod per confeſſionem auditur, nullo modo eſt manifeſtandum nec verbo, nec ſigno, nec nutu; nec etiam aliquid eſt faciendum unde in ſuſpicionem peccati aliquis poſſit devenire. Si ergo amotio ſubditi ab adminiſtratione poſſit inducere ad manifeſtandum peccatum in confeſſione auditum, vel ad aliquam probabilem ſuſpicionem habendam de ipſo, nullo modo prælatus deberet ſubditum ab adminiſtratione removere; puta, ſi in aliquo monaſterio eſſet conſuetum quod priores non amoverentur de ſuis prioratibus niſi propter culpam, manifeſtaretur peccatum confitentis per remotionem ab adminiſtratione. Unde ſi Abbas hoc faceret, graviter peccaret tamquam confeſſionem revelans. Poſſet tamen eum ſecreto caritative admonere ut cum inſtantia peteret ceſſionem, ſi hoc videret ſaluti eius expedire. Si vero per amotionem ab adminiſtratione peccatum nullatenus manifeſtaretur; puta, ſi in aliquo monaſterio eſſet conſuetum quod Abbas pro ſuo libito de facili aliquos ab adminiſtratione removeret, tunc alia occaſione accepta poſſet ſubditum ſibi confeſſum ab adminiſtratione removere, & deberet hoc facere, cum debita tamen cautela, ſi talis adminiſtratio eſſet ſubdito periculoſa in poſterum; quamvis etiam & in hoc caſu melius eſſet quod eum induceret ad ceſſionem petendam. Si vero periculum in poſterum non timeretur, non oportet quod pro peccato præterito per pœnitentiam deleto eum ab adminiſtratione removeret, ſicut etiam Auguſtinus dicit in Lib. de adulterinis coniugiis: *Cur adhuc deputamus adulteros quos credimus pœnitentia eſſe ſanatos?* Quandoque enim pœnitentes innocentibus meliores ſunt.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS XIV.

107.

Utrum melius moriatur cruce ſignatus qui moritur in via eundi ultra mare, quam qui moritur redeundo.

Art. 38. *&* *IV. diſt.* XX. *quæſt.* I. *art.* 2. *quæſt.* 3. *ad* 4.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod melius moriatur cruce ſignatus qui in via eundi ultra mare moritur, quam ille qui moritur redeundo. Qui enim moritur in eundo, moritur quaſi proſequendo votum ſuum, ut ſe exponat mortui pro Chriſto, & ita moritur tamquam martyr; qui autem moritur redeundo, non

non moritur in propoſito ſe exponendi pro Chriſto, & ita moritur quaſi confeſſor. Sed maior eſt ſtatus martyrum quam confeſſorum. Ergo in meliori ſtatu moritur qui moritur in eundo, quam qui moritur in redeundo.

Sed contra. Qui moritur in redeundo, iam conſummavit votum ſuum; qui autem moritur in eundo, nondum conſummavit, ſed eſt quaſi in principio. Perfectum autem melius eſt imperfecto, & finis principio. Ergo melius moritur in redeundo quam qui moritur in eundo.

Reſpondeo dicendum, quod quanto aliquis cum pluribus meritis moritur, tanto melius moritur. Merita autem manent homini non ſolum illa quæ actu agit, ſed etiam illa quæ iam fecit, quaſi apud Deum depoſita, ſecundum illud II. ad Timoth. 1. 12. *Scio cui credidi, & certus ſum quia potens eſt depoſitum meum ſervare*. Manifeſtum eſt autem quod ille qui moritur in redeundo de ultra mare, ceteris paribus, cum pluribus meritis moritur quam ille qui moritur in eundo: habet enim meritum ex aſſumptione itineris, & ulterius ex proſecutione, in qua forte multa gravia eſt paſſus: & ideo, ceteris paribus, melius moritur ille qui moritur redeundo; quamvis ire ſit magis meritorium quam redire, genus operis conſiderando.

Ad primum ergo dicendum, quod illud propoſitum exponendi ſe morti propter Chriſtum, habuit etiam iſte in eundo; nec hoc meritum perdidit, ſi ſe a peccato immunem cuſtodivit.

QUAESTIO VIII.

Deinde circa matrimonium quæſita ſunt duo.

Primo, ſi aliquis deſpondeat aliquam per verba de futuro, & poſtea carnaliter cognoſcat, non quidem quaſi conſentiens in matrimonium, ſed ſolummodo volens fraudulenter ſurripere copulam carnalem, ſi poſtmodum contrahat cum alia per verba de præſenti, utrum ſecunda ſit uxor eius.

Secundo, ſi vir accuſet uxorem de adulterio occulto, utrum mulier teneatur in iudicio ſuum peccatum confiteri.

ARTICULUS XV.

108.

Utrum ille qui cognovit carnaliter quam ſponderat, poſſit habere uxorem illam cum qua poſtea contrahit per verba de præſenti.

IV. diſt. XXVII. *art.* 2. *quaſt.* 2. 3. *c. & diſt.* XXVIII. *art.* 3. *o.*

Circa primum ſic procedebatur. Videtur quod ille qui cognovit carnaliter quam deſponderat per verba de futuro, non poſſit habere uxorem illam cum qua poſtea contrahit per verba de præſenti. Iudicio enim Eccleſiæ compellitur ſtare cum prima, quam carnaliter cognovit. Sed Eccleſia poteſt facere perſonas illegitimas ad contrahendum. Ergo videtur quod talis non poſſit cum alia muliere habere matrimonium; & ita illa cum qua ſecundo contraxit per verba de præſenti, non erit uxor ſua.

Sed contra eſt quod error hominis non præiudicat veritati matrimonii. Sed ex errore hominis præſumentis eſſe conſenſum ubi fuit carnaliter copula, contingit quod per iudicium Eccleſiæ compellitur aliquis illam habere quam cognovit carnaliter poſt contractum per verba de futuro. Ergo non præiudicat veritati ſecundi matrimonii, quod eſt rite contractum per verba de præſenti.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Leo Papa dicit, cauſa matrimonii eſt conſenſus per verba de præſenti expreſſus, ſine quo cetera etiam cum coitu ſubſecuta fruſtrantur. Remota autem cauſa removetur effectus: unde cum in primo matrimonio ponatur non fuiſſe conſenſus, manifeſtum eſt quod non fuit matrimonium: & quia poſita cauſa ponitur effectus, conſequens eſt ut ſecundum fuerit matrimonium, in quo ponitur fuiſſe mutuus conſenſus per verba de præſenti expreſſus inter perſonas a matrimonio ſolutas.

Ad primum ergo dicendum, quod Eccleſia in his quæ ad matrimonium pertinent, tripliciter ſe habet. Uno quidem modo per modum iudicantis: & quia homines vident ea quæ apparent, ſecundum quod dicitur I. Reg. XVI. oportet quod iudex eccleſiaſticus iudicet ſecundum ea quæ ſibi apparent per confeſſiones partium, & per idoneos teſtes, & per alia le-

Digitized by Google

legitima documenta: quibus (a) omnibus adhibitis contingit quandoque veritatem latere, & præcipue in his quæ pertinent ad interiora cordis, quæ humano teſtimonio probari non poſſunt, etſi per aliqua ſigna exteriora de his poſſit aliqua coniectura haberi. Et ideo iudicium Eccleſiæ circa ea quæ ad matrimonium pertinent, ſi veritas lateat, non impedit ſequens matrimonium contrahendum, nec dirimit iam contractum. Alio modo ſe habet per modum prohibentis, vel punientis: & hoc quidem impedit matrimonium contrahendum, ſed non dirimit iam contractum; puta, uxoricidæ pœnam imponit Eccleſia ut ulterius a matrimonio abſtineat; ſi tamen contraxerit, matrimonium non dirimitur. Tertio modo ſe habet per modum ſtatuentis, quod ſit ſolum auctoritate ſummi Pontificis: & ſecundum hoc perſonæ aliquæ redduntur illegitimæ ad contrahendum, ita quod ſi etiam contrahant, matrimonium dirimitur, ut patet in quibuſdam gradibus conſanguinitatis, & affinitatis; vel etiam de adultera, cum quis dedit ei fidem de contrahendo, vel cum machinatus eſt in mortem uxoris.

ARTICULUS XVI.

109.

Utrum mulier accuſata de adulterio occulto teneatur ſuum peccatum in iudicio confiteri.

IV. diſt. XXXVII. *quæſt.* II. *art.* I. o. *& diſt.* XLII. *art.* 4. *quæſt.* 3. *ad* 2.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod mulier accuſata de adulterio occulto, non teneatur ſuum peccatum in iudicio confiteri. Nullus enim tenetur ſuum peccatum occultum publicare. Sed adulterium mulieris eſt occultum. Si autem in iudicio confiteretur ipſum, veniret in publicum. Ergo non tenetur mulier accuſata de adulterio ſuum peccatum in iudicio confiteri.

Sed contra eſt quia debet præſtare iuramentum de veritate dicenda. Sed nullo modo debet deierare. Ergo debet veritatem confiteri de ſuo peccato.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt diſtinguendum. Si enim adulterium ſit omnino occultum, non debet peccatum ſuum in iudicio confiteri, nec debet ab ea exigi iuramentum de veritate dicenda, quia occulta ſoli divino iudicio reſervantur, ſecundum illud I. ad Cor. IV. 5. *Nolite ante tempus iudicare, quouſque veniat Dominus, qui illuminabit abſcondita tenebrarum.* Sed quando ex adulterio procedit infamia, vel aliqua ſigna evidentia apparent, quæ vehementem ſuſpicionem facere poſſunt, vel quando eſt ſemiplene probatum; tunc debet ab ea exigi iuramentum de veritate dicenda, & ipſa tenetur confiteri veritatem.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

QUAESTIO IX.

DEinde circa virtutes quæſita ſunt duo.

Primo circa iuſtitiam, ſcilicet ſi aliquis incidens in latrones, promittat eis pecuniam pro ſua liberatione, ſi mutuo eam accipiat ab aliquo ſuo amico, utrum reſtituere teneatur.

Secundo circa abſtinentiam, utrum aliquis peccare poſſit nimis ieiunando, vel vigilando.

ARTICULUS XVII.

110.

Utrum ille qui pecuniam accepit mutuo, ut redimeret ſe a latronibus, teneatur eam reſtituere.

AD primum ſic procedebatur. Videtur quod ille qui pecuniam accepit mutuo, ut redimeret ſe a latronibus, non teneatur eam reſtituere. Quia, ut Auguſtinus dicit, tempore neceſſitatis omnia ſunt communia. Sed nullus debet quaſi proprium petere id quod eſt commune, ut Ambroſius dicit, & habetur in Decretis diſt. XLVII. Cum ergo ille qui in latrones incidit, fuerit in maxima neceſſitate conſtitutus, utpote in periculo mortis exiſtens, videtur quod factum ſit ſibi commune aliquid quod erat alterius, & ita non teneatur ei reſtituere qui mutuavit, ac ſi eſſet proprium eius.

2. Præterea. Nullus tenetur facere recompenſationem alicui pro eo quod ille facere tenebatur. Sed ille qui mutuavit pecuniam, tenebatur proximum ſuum a mortis periculo liberare, ſecundum illud Prov. XXIV. 11. *Erue eos qui ducuntur ad mortem.* Ergo videtur quod ille qui eſt li-

Vu 2 be-

(a) Al. in omnibus.

beratus, non teneatur ei reſtituere pecuniam mutuatam.

Sed contra eſt quod Dominus Matth. VII. 12. dicit: *Omnia quæ vultis ut faciant vobis homines, & vos facite illis.* Sed ille qui liberatus eſt a latronibus, vellet ſibi reſtitui, ſi quid mutuaſſet. Ergo etiam ipſe debet reſtituere quod mutuo accepit.

Reſpondeo dicendum, quod iuſtitiæ actus eſt unicuique reddere quod ſibi debetur. Unde cum ratione contractus bonæ fidei, qui fuit inter mutuantem & mutuo accipientem, reſtitutio debeatur ex iuſtitiæ præcepto, tenetur ille qui mutuo accepit pecuniam, eam reddere creditori, & tanto magis, quanto in maiori neceſſitate creditor ſibi ſubvenit.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc in neceſſitate fiunt omnia communia cum homo non poteſt ſibi de ſuo ſubvenire: ridiculum enim eſſet, ſi quis famem patiens nollet accipere panem quem haberet in arca, & diceret ſe accipere panem alienum quaſi communem: quæ autem per amicos poſſumus, per nos aliqualiter poſſumus, ut dicit Philoſophus in V. Ethic. Iſte autem qui in latrones incidit, poteſt ſe per amicos liberare mutuum accipiendo; & ideo non fiunt ei omnia communia.

Ad ſecundum dicendum, quod unuſquiſque tenetur ad liberandum proximum a morte ſecundum ſuam conditionem, & modum: & hoc quidem convenienter implevit ille qui pecuniam mutuavit, non autem tenebatur eam donare in caſu quo ille poterat per mutuum liberari.

ARTICULUS XVIII.

III.

Utrum homo poſſit peccare nimis ieiunando, vel vigilando.

2. 2. *quæſt.* LXXXVIII. *art.* 2. *ad* 3. *& quæſt.* CXLVII. *art.* 1. *ad* 1.

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod homo non poſſit peccare nimis ieiunando, vel vigilando. Deus enim non poteſt nimis ab homine diligi. Sed probatio dilectionis eſt exhibitio operis, ut Gregorius dicit in hom. quadam. Ergo videtur quod non poſſit aliquis peccare nimis ieiunando, vel vigilando propter Deum.

Sed contra eſt quod Bernardus confitetur ſe peccaſſe de hoc quod nimis corpus ſuum ieiunando, & vigilando debilitavit.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Philoſophum in I. Polit. aliter eſt iudicandum de fine, aliter de his quæ ſunt ad finem: illud enim quod quæritur tamquam finis, abſque menſura quærendum eſt; in his autem quæ ſunt ad finem, eſt adhibenda menſura ſecundum proportionem ad finem; ſicut medicus ſanitatem, quæ eſt finis eius, facit quantumcumque poteſt maiorem, ſed adhibet medicinam ſecundum quod convenit ad ſanitatem faciendam.

Eſt ergo conſiderandum, quod in ſpirituali vita dilectio Dei eſt ſicut finis; ieiunia autem, & vigiliæ, & alia exercitia corporalia non quæruntur tamquam finis: quia, ſicut dicitur ad Rom. XIV. 17. *non eſt regnum Dei eſca, & potus*: ſed adhibentur tamquam neceſſaria ad finem, ideſt ad domandas concupiſcentias carnis, ſecundum illud Apoſtoli I. ad Corinth. IX. 27. *Caſtigo corpus meum, & in ſervitutem redigo &c.* Et ideo huiuſmodi ſunt adhibenda cum quadam menſura rationis, ut ſcilicet concupiſcentia devitetur, & natura non extinguatur, ſecundum illud ad Rom. XII. 1. *Exhibeatis corpora veſtra hoſtiam viventem*: & poſtea ſubdit: *rationabile obſequium veſtrum*. Si vero aliquis intantum virtutem naturæ debilitet per ieiunia, & vigilias, & alia huiuſmodi, quod non ſufficiat debita opera exequi, puta prædicator prædicare, doctor docere, cantor cantare, & ſic de aliis; abſque dubio peccat; ſicut etiam peccaret vir qui nimia abſtinentia ſe impotentem redderet ad debitum uxori reddendum. Unde Hieronymus dicit: *De rapina holocauſtum offert qui vel ciborum nimia egeſtate, vel ſomni penuria immoderate corpus affligit: & iterum rationalis hominis dignitatem amittit qui ieiunium caritati, vigilias ſenſus integritati præfert.*

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

QUAESTIO X.

Deinde circa præcepta quæſita ſunt duo.

Primo, utrum præcepta ordine naturæ præcedant conſilia.

Secundo, utrum peccata quæ fiunt contra præcepta ſecundæ tabulæ, ſint graviora peccatis quæ fiunt contra præcepta primæ tabulæ.

A R-

Digitized by Google

ARTICULUS XIX.

112.

Utrum præcepta ordine naturæ præcedant conſilia.

Art. 93.

Circa primum ſic proceditur. Videtur quod præcepta ordine naturæ præcedant conſilia. Illud enim eſt prius ordine naturæ ad quod natura primo inſtigat. Sed præcepta ſunt de primo inſtinctu naturæ, quia ſunt de dictamine rationis naturalis, non autem conſilia. Ergo præcepta ſunt priora ordine naturæ quam conſilia.

Sed contra eſt quia prius natura dicitur aliquid eſſe tripliciter. Uno modo ſicut imperfectum eſt prius perfecto; & hoc modo præcepta non ſunt priora conſiliis, quia in præceptis caritatis præcipue conſiſtit perfectio. Secundo per modum cauſæ tempore præcedentis effectum; & ſic etiam non ſunt priora, quia non eſt neceſſarium quod aliquis prius impleat præcepta quam conſilia. Tertio per modum originis, quando principium eſt ſimul tempore, ſicut lux Solis, & radius. Sed nec hoc modo præcepta ſunt priora, quia non eſt neceſſe quod quicumque ſervat præcepta, ſervet conſilia. Ergo nullo modo præcepta ordine naturæ præcedunt conſilia.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc neceſſe eſt duo conſiderare: primo quid ſit eſſe prius ordine naturæ; ſecundo quid ſit præceptum, & quid conſilium: quibus manifeſtatis, evidenter apparebit quod quæritur.

De primo ergo ſciendum eſt, quod ſecundum Philoſophum in V. Met. (text. com. XVI.) prius, & poſterius dicuntur in quolibet ordine per comparationem ad principium illius ordinis, ſicut in loco per comparationem ad principium loci, in diſciplinis per comparationem ad principium diſciplinæ. Sic ergo & in ordine naturæ dicitur aliquid eſſe prius per comparationem ad naturæ principia: quæ quidem ſunt quatuor cauſæ. Unde ſecundum unumquodque genus cauſæ, prius in ordine naturæ eſt quod propinquius eſt cauſæ. Quamvis autem cauſæ ſint quatuor, tres tamen earum, ſcilicet efficiens, formalis, & finalis, concurrunt in idem: unde relinquitur quod ordo naturæ ſit duplex. Unus quidem ſecundum rationem cauſæ materialis, ſecundum quod imperfectum eſt prius perfecto, & potentia actu. Alius autem ordine naturæ eſt ſecundum rationem aliarum trium cauſarum, ſecundum quam perfectum eſt prius imperfecto, & actus potentia. Unde & Philoſophus dicit V. Metaph. (text. com. XVI.) quod *alia ſunt poteſtate priora, alia perfectione*. Et quia forma eſt magis natura quam materia, ut probatur in II. Phyſ. (text. com. XII.) convenientius dicitur eſſe prius natura actus, qui eſt prior ſubſtantia, & ſpecie, ut dicitur in II. Met. (text. com. XII.) quam potentia, quæ in uno & eodem eſt prior generatione, & tempore. Unde & Philoſophus dicit in II. Perhiermenias, quod in his quæ contingit eſſe actu, & poteſtate, ea quæ ſunt actu, ſunt natura priora, & poſteriora.

Circa ſecundum vero, ſcilicet circa rationem conſilii, & præcepti, conſiderandum eſt, quod præceptum importat rationem debiti; debitum autem aliquod eſt dupliciter. Uno modo ſecundum ſe, & hoc modo finis eſt debitus in unoquoque negotio: Medicus enim propter ſe debet quærere ſanitatem. Alio modo eſt aliquid debitum propter aliud, ſcilicet id ſine quo non poteſt perveniri ad finem, ſicut Medicus debet indicere diætam infirmo, ſine qua non poteſt ſanari. Illud vero quod ordinatur in finem, ut melius, aut facilius finem conſequatur, ſi ſine hoc aliqualiter poſſit haberi finis, non habet rationem debiti. Finis autem ſpiritualis, qui lege divina ordinatur, eſt duplex. Unus quidem principalis, ſcilicet adhærere Deo per caritatem: unde dicitur I ad Tim. I. 5. *Finis præcepti eſt caritas*. Alius autem finis ſecundarius quaſi diſpoſitivus, ſcilicet puritas, & rectitudo cordis, quæ conſiſtit in interioribus actibus aliarum virtutum. Unde Apoſtolus dicit ad Roman. VI. 22. *Habetis fructum veſtrum in ſanctificatione*. Sicut etiam in generatione naturali finis eſt & ipſa forma ſubſtantialis, & ultima diſpoſitio ad formam. Unde manifeſtum eſt quod principalia præcepta divina ſunt quidem de dilectione Dei & proximi, ut patet Matth. XXII. ſecunda vero de interiori ſanctificatione, ſecundum illud I. ad Theſ. IV. 3. *Hæc eſt voluntas Dei, ſanctificatio veſtra*. Omnia vero alia quæ ſunt ſpiritualis vitæ, ordinantur ad prædicta ſicut in finem; ſed dupliciter. Quædam enim ſunt talia ſine quibus prædicti fines eſſe non poſſunt; &

hæc

Digitized by Google

hæc cadunt ſub præcepto, ſicut, *Non habebis Deos alienos*, *Non furtum facies &c.* Quædam autem ſunt ſine quibus ad prædictos fines perveniri poteſt, unde non cadunt ſub præcepto; ſed quia per huiuſmodi facilius & melius pervenitur ad fines prædictos, dantur de eis conſilia, ſicut patet de paupertate, virginitate, & aliis huiuſmodi. Et eſt ſimile, ſi aliquis deberet ex præcepto eſſe Romæ certo die, teneretur etiam ex debito præcepti Romam ire: non autem tenetur ex præcepto ire eques, quia ſine hoc poſſet Romam pervenire; tamen caderet hoc ſub conſilio, inquantum equitando facilius & melius pervenerit ad finem.

His ergo viſis, patet de facili id quod quærebatur. Si enim comparemus conſilia ad præcepta finalia, quæ ſunt de dilectione Dei & proximi, de interiori cordis puritate; manifeſtum eſt quod præcepta ſunt priora conſiliis naturaliter ordine perfectionis, ſicut naturaliter prior eſt (*a*) finis his quæ ſunt ad finem; ſed conſilia erant priora naturaliter ordine generationis, & temporis, inquantum ſcilicet per conſilia ad puritatem perfectam cordis, & perfectam dilectionem Dei & proximi pervenimus. Si autem comparemus conſilia ad alia præcepta quæ ordinantur ex neceſſitate in prædictos fines, ſic erit duplex conſideratio. Nam in conſiliis neceſſe eſt ut includantur præcepta: qui enim omnia dimittit, non rapit aliena; & qui virginitatem ſervat, non mœchatur: ſicut etiam qui equitat, vadit, ſed non convertitur. Erit ergo una comparatio conſiliorum ad præcepta abſolute conſiderata; & ſic hoc modo præcepta erunt ordine naturæ priora conſiliis, ſicut genus eſt naturaliter prius ſpecie; conſilia autem e converſo priora naturaliter præceptis, ſicut ſpecies ſunt priores ſecundum naturam quam genera, ut patet per Philoſophum I. Phyſ. (text. com. v.) comparatur enim genus ad ſpeciem ſicut potentia ad actum. Præcepta autem abſolute ſumpta ſe habent per modum generis ad obſervantiam præceptorum cum conſiliis, & ſine conſiliis; ſicut non mœchari ad non mœchari cum virginitate, & ad non mœchari cum matrimonio: & ire commune eſt ad ire equitem, & ad ire peditem. Alia vero comparatio eſt conſiliorum ad præcepta ſine conſiliis obſervata, ſicut ſi comparemus euntem in equo ad eum qui vadit pedibus. Similis enim eſt comparatio virginis, ſeu continentis ad matrimonium, & pauperis propter Chriſtum ad eum qui in ſæculo ſuis contentus eſt. Et ſic ſimpliciter ordine naturæ conſilia ſunt priora præceptis tamquam perfecta imperfectis: nec oportet quod præcepta ſic accepta præcedant naturaliter ordine generationis, & temporis conſilia: non enim oportet quod ille qui vult continentiam, vel virginitatem ſervare, prius matrimonio iungatur: neque etiam oportet quod ille qui vult eſſe pauper propter Chriſtum, prius ſæcularem vitam agat, in qua ſuis divitiis ſit contentus; ſicut etiam non oportet quod ille qui vult ire eques Romam, prius vadat pedes, & poſtea eques; ſed melius eſt ſi a principio eques vadat.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS XX.

113.

Utrum peccata contra præcepta ſecundæ tabulæ ſint graviora peccatis quæ ſunt contra præcepta primæ tabulæ.

Art. 18. arg. 1. & 1. 2. quæſt. cx. art. 6.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod peccata quæ ſunt contra præcepta ſecundæ tabulæ, ſint graviora peccatis quæ ſunt contra præcepta primæ tabulæ. Peccatum enim contra præcepta ſecundæ tabulæ eſt, contempto bono incommutabili, commutabili bono adhærere, ſicut patet in furto, & adulterio, & aliis huiuſmodi. Sed contemptus incommutabilis boni eſt peccatum contra præcepta primæ tabulæ, quibus ordinamur ad adhibendam reverentiam Deo. Ergo peccata quæ ſunt contra præcepta ſecundæ tabulæ, includunt peccata quæ ſunt contra præcepta primæ tabulæ, & aliquid addunt: ergo ſunt graviora.

2. Præterea. Simonia eſt maximum peccatum. Sed ſimonia, cum ſit ſpecies avaritiæ, eſt contra præcepta ſecundæ tabulæ. Ergo peccata quæ ſunt contra præcepta ſecundæ tabulæ, ſunt graviora.

Sed contra eſt quod peccata contra præcepta primæ tabulæ, ſunt infidelitas, deſperatio, & alia huiuſmodi, quæ ſunt graviſſima peccata. Ergo peccata quæ ſunt contra præcepta primæ tabulæ, ſunt graviora.

Reſpondeo dicendum, quod formalis ratio peccati mortalis conſiſtit in averſione a Deo. Si enim eſſet inordinata converſio

(*a*) *Al.* potentia & finis.

Digitized by Google

ſio ad bonum commutabile ſine averſione a Deo, non eſſet peccatum mortale: præcepta autem primæ tabulæ ſecundum ſe ordinant directe hominem in Deum, unde dicuntur ad dilectionem Dei pertinere. Et ideo peccata quæ ſunt contra præcepta primæ tabulæ, directe & ſecundum ſe important averſionem a Deo; peccata autem quæ ſunt contra præcepta ſecundæ tabulæ, per ſe quidem deordinant nos principaliter circa bona commutabilia, circa quæ ordinamur per præcepta ſecundæ tabulæ, ex conſequenti autem deordinant nos a Deo. In unoquoque autem genere potiſſimum eſt id quod eſt per ſe: unde peccata quæ ſunt contra præcepta primæ tabulæ, ſecundum ſuum genus ſunt graviſſima in genere peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod contemptus Dei per ſe intentus eſt in peccatis quæ ſunt contra præcepta primæ tabulæ; ſic autem non ex neceſſitate includitur in peccatis quæ ſunt contra præcepta ſecundæ tabulæ: non enim ille qui fornicatur, intendit hoc agere in contemptum Dei, ſed intendit principaliter delectari, ad quod conſequitur quod Deum contemnat, præter principalem intentionem mandata eius tranſgrediens.

Ad ſecundum dicendum, quod ſimonia non eſt maximum peccatum ſimpliciter, ſed maximum inter illa quæ committuntur circa contractus pecuniarios; & hoc etiam eſt ex hoc quod irreverenter ſe habet homo ad res ſacras, in quo attingit peccata quæ ſunt contra præcepta primæ tabulæ.

QUAESTIO XI.

Deinde quæſitum eſt de his quæ pertinent ſpecialiter ad quoſdam hominum ſtatus.

Et primo de his quæ pertinent ad prælatos.

Secundo de his quæ pertinent ad doctores.

Tertio de his quæ pertinent ad religioſos.

Quarto de pertinentibus ad clericos.

Circa primum quæſita ſunt tria.

Primo, utrum B. Matthæus vocatus ſit ſtatim a teloneo ad ſtatum Apoſtolatus, & perfectionis.

Secundo, utrum ille qui eligitur canonice in Epiſcopum, melius faciat conſentiendo electioni de ſe factæ, vel eam recuſando.

Tertio, utrum prælatus qui dat beneficium eccleſiaſticum alicui ſuo conſanguineo, ſperans per hoc ſuum genus exaltari, & ditari, committit ſimoniam.

ARTICULUS XXI.

114.

Utrum B. Matthæus fuerit vocatus ſtatim de teloneo ad ſtatum Apoſtolatus, & perfectionis.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod B. Matthæus non fuit vocatus ſtatim de teloneo ad ſtatum Apoſtolatus, & perfectionis. Dicit enim Gregorius ſuper Ezechielem: *Nemo repente fit ſummus.* Sed ſtatus Apoſtolatus, & perfectionis evangelicæ eſt ſummus ſtatus humanæ vitæ. Ergo Matthæus non fuit ſtatim vocatus ad ſtatum perfectionis, & Apoſtolatus.

Sed contra eſt quod Hieronymus dicit ſuper Matthæum, quod *de publicano repente fit Apoſtolus:* & Beda dicit ſuper Lucam, quod *de publicano in Apoſtolum, de telonear io in Evangeliſtam mutatus eſt:* & quædam Gloſſa dicit Luc. v. quod *nullam prorſus cogitationem, vel reſpectum huius vitæ ſibi reſervavit:* quod eſt perfectionis evangelicæ. Ergo ſtatim vocatus eſt ad ſtatum Apoſtolatus, & perfectionis.

Reſpondeo dicendum, quod quæſtio iſta ex verbis Evangelii determinari poteſt. Si enim loquamur de Apoſtolatu, manifeſtum eſt ſecundum narrationem Matthæi, Marci, & Lucæ, quod Dominus poſt vocationem Matthæi aliquanto ſpatio temporis interiecto ex ſuis diſcipulis duodecim Apoſtolos elegit, inter quos unus fuit Matthæus. Et ſic patet quod ſtatim a principio fuit vocatus ad diſcipulatum Chriſti, non autem ad Apoſtolatum, niſi ſecundum præordinationem Chriſti, qui eum in Apoſtolum ſumendum diſponebat: & ſecundum hoc intelligenda ſunt verba Hieronymi, & Bedæ. Si autem loquamur de perfectione evangelica, ſic manifeſtum eſt quod ſtatim a principio vocatus eſt ad ſtatum perfectionis: dicitur enim Lucæ v. 28. quod *ſurgens relictis omnibus ſecutus eſt eum:* quod etiam ad diſcipulatum Chriſti pertinebat, ſecundum illud quod dicitur Lucæ xiv. 33. (a) *Niſi quis renuntia-*

(a) Vulgata. *Omnis ex vobis qui non renuntiat omnibus quæ poſſidet &c.*

Digitized by Google

tiaverit omnibus his quæ poſſidet, non poteſt eſſe diſcipulus meus.

Ad primum ergo dicendum, quod ſummum in vita humana poteſt accipi dupliciter. Uno modo ſecundum comparationem ſtatus ad ſtatum, ſecundum quod in humana vita unus ſtatus eſt maior alio, & aliquis eſt ſummus; & ſic nihil prohibet aliquem fieri repente ſummum, ideſt attingere ad ſtatum ſummum. Et hoc apparet tam in ſpirituali, quam in ſæculari. Inveniuntur enim aliqui ſtatim a pueritia ad ſtatum religionis, qui eſt perfectiſſimus, convolaſſe vel proprio arbitrio, ſicut Beatus Ioannes Baptiſta, & Beatus Benedictus, vel etiam devotione parentum, ſicut illi qui monaſteriis traduntur a parentibus. Sic non oportet ut aliquis in ſæculari vita exerceatur antequam ad religionem tranſeat, ſicut non oportet quod aliquis exerceatur in laicali vita antequam clericus fiat. Similiter etiam aliqui repente aſſumuntur ad regnum vel ab ipſa pueritia, ſicut Salomon, & Ioſias Reges Iuda, vel etiam in ultimo ſtatu, ſicut Saul: & Eccleſ. IV. 14. dicitur, quod *de carcere cateniſque interdum quis ad regnum* (a) *progreditur*. Alio modo poteſt accipi ſummum per comparationem graduum qui ſunt perfectio unius hominis; & ſic intelligit Gregorius quod nemo repente fit ſummus. Dicit enim Auguſtinus ſuper Canonicam Ioan. quod *caritas non mox ut naſcitur, perfecta eſt: nam ut perficiatur, naſcitur; cum fuerit nata, nutritur; cum fuerit nutrita, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur*. Contingit tamen quandoque quod unus homo repente incipit ab altiori gradu ſanctitatis quam ſit ſummum ad quod pertingit perfectio alterius hominis ut patet de B. Benedicto, de quo Gregorius dicit in II. Dialog. quod *præſentes, & ſecuturi omnes agnoſcant, Benedictum puerum converſationis gratiam a perfectione cœpiſſe.*

ARTICULUS XXII.

115.

Utrum melius faciat qui conſentit electioni canonicæ de ſe factæ, quam qui eam recuſat.

1. 2. *quæſt.* CLXXXV. *art.* 1. *ad* 1. 3. *& art.* 2. 0. *IV. diſt.* XXIX. *art.* 4. *ad* 4.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod melius faciat qui conſentit electioni canonicæ de ſe factæ, quam qui eam recuſat. Dicit enim Gregorius XII. Moral. *Poteſtas cum percipitur, non ex libidine amanda eſt.* Sed quando aliquis per canonicam electionem epiſcopalem dignitatem adipiſcitur, non percipit eam ex libidine. Ergo debet eam amare: non ergo debet eam recuſare.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit XXVIII Moral. quod *prælatio per meliorem mentionem fugienda eſt.*

Reſpondeo dicendum, quod in eo qui electioni canonicæ de ſe factæ conſentit, conſiderari præcipue debet quid intendit. Si enim intendit aliquid temporale, puta honorem, divitias, excutere ſe a iugo religionis, aut aliquid huiuſmodi; manifeſtum eſt quod eſt prava intentio: unde melius faceret, ſi non aſſentiret. Si autem intendit profectum Eccleſiæ, ſic planum eſt quod bona eſt intentio. Unde Auguſtinus dicit XIX de civit. Dei: *In actione non amandus eſt honor in hac vita, ſive potentia, ſed opus ipſum, ſi recte, atque utiliter fit, ideſt ut valeat ad ſalutem ſubditorum*: & inducit illud Apoſtoli quod habetur I. ad Tim. III. 1. *Si quis Epiſcopatum deſiderat, bonum opus deſiderat.*

Sed tamen ſciendum eſt, quod ad hoc opus maxima requiritur idoneitas: quia, ut Gregorius dicit in Paſtor. *tantum actionem populi debet actio tranſcendere præſulis, quantum diſtare ſolet a grege vita paſtoris*: ad quod humana fragilitas ſecundum proprias vires ſufficiens non eſt, ſecundum illud Apoſtoli II. ad Cor. II. 16. *Et ad hæc quis tam idoneus?* ſed tamen ex auxilio gratiæ divinæ homines idonei & ſufficientes redduntur, ſicut ipſe poſtmodum ſubdit (cap. III. 6.) *Idoneos nos fecit miniſtros novi teſtamenti*. Poteſt ergo aliquis laudabiliter conſiderans proprium defectum, ex humilitate officium prælationis recuſare, ſicut Hieremia (cap. 1. 6.) dicit: *Neſcio loqui, quia puer ego ſum*: poteſt etiam laudabiliter conſentire ex caritate fraterna, ut ſalutem proximorum procuret, ſicut Iſaias qui dicit (cap. VI. 8.) *Ecce ego, mitte me.*

Sed, ſicut Gregorius dicit in Paſtor. *in utroque eſt ſubtiliter intuendum: quia & is qui recuſavit, plene non reſtitit; & is qui mitti voluit, ante ſe per altaris calculum purgatum vidit; ne aut non purgatus adire quiſque ſacra miniſteria audeat, aut quem ſuperna gratia elegit, ſub humilitatis ſpecie ſupernæ diſpoſitioni contradicat.*

Quia ergo valde difficile eſt purgatum ſe

(a) Vulgata, *egreditur*.

Digitized by Google

ſe quemlibet poſſe agnoſcere, prælationis officium tutius declinatur, non tamen pertinaciter, cum ad ſuſcipiendum hoc ſuperna voluntas agnoſcitur.

Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum Gregorii non debet ſic intelligi: Poteſtas cum ex libidine percipitur, amanda eſt: ſed ita: Poteſtas cum percipitur, non eſt amanda ex libidine: ſubdit enim: *Sed ex longanimitate toleranda*.

Ad ſecundum dicendum, quod melior eſt intentio prælationem fugientium ſecundum proprium deſiderium, dummodo non adſit neceſſitas ex parte imponentis hoc onus. Unde Auguſtinus dicit XIX. de civir. Dei: *Superior locus, ſine quo populus regi non poteſt, etſi ita teneatur ut decet, tamen indecenter appetitur. Otium enim ſanctum quærit caritas veritatis, negotium iuſtum ſuſcipit neceſſitas caritatis.*

ARTICULUS XXIII.

116.

Utrum prælatus qui dat beneficium alicui ſuo conſanguineo, ut exaltetur, ſimoniam committat.

IV. diſt. XXV. *quæſt.* III. *art.* 3.

Circa tertium ſic proceditur. Videtur quod prælatus qui dat beneficium eccleſiaſticum alicui ſuo conſanguineo, vel amico, ur alii eius conſanguinei cxaltentur, ſimoniam committat. Eſt enim ſimonia *ſtudioſa voluntas emendi, vel vendendi aliquid ſpirituale, aut ſpirituali annexum*. Sed in caſu prædicto videtur eſſe emprio, & vendirio, in quibus eſt liberalitas: hic autem hoc ſperatur, ut liberaliter recompenſet. Ergo eſt ibi ſimonia.

Sed contra eſt quod Iſaiæ XXXIII. ſuper illud, *Beatus qui excutit manus ſuas ab omni munere*, dicit Gloſſa, quod triplex eſt munus, a manu, a lingua, ab obſequio; quorum nullum eſt in propoſito caſu. Ergo non eſt ibi ſimonia.

Reſpondeo dicendum, quod cum ſimonia circa emptionem, & venditionem conſiſtat, hic diſtinguendum videtur: quia ſi prælatus intendit obligare eum cui dat beneficium eccleſiaſticum, ad aliquam recompenſationem faciendam ſibi, vel ſuis conſanguineis, intentio ſimoniaca eſt, intendit enim quamdam tacitam venditionem; ſi vero non intendat eum obligare, ſed intendat quod ille ſibi, vel ſua propria ſponte temporaliter recompenſet, eſt quidem prava intentio, & carnalis, ſed non ſimoniaca.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum Philoſophum in IV. Ethic. liberalitas non eſt circa quemlibet uſum pecuniæ, ſed eſt circa dationes, & ſumptus; ſimonia autem eſt circa emptionem, & venditionem.

QUAESTIO XII.

Deinde circa doctores quæſita ſunt duo.

Primo, ſi doctor ſemper prædicavit, aut docuit principaliter propter inanem gloriam, utrum habet aureolam, ſi in morte pœniteat.

Secundo, utrum ſi ex doctrina alicuius doctoris aliqui revocentur a meliori bono, utrum ille doctor teneatur illam doctrinam revocare.

ARTICULUS XXIV.

117.

Utrum ille qui ſemper propter inanem gloriam docuit, per pœnitentiam aureolam recuperet.

IV. diſt. XXXIII. *quæſt.* III. *art.* 3. *ad* 3. *& diſt.* XLIX. *quæſt.* V.

Ad primum ſic procedebatur. Videtur quod ille qui ſemper propter inanem gloriam docuit, per pœnitentiam aureolam recuperet. Aureola enim doctrinæ debetur fructui, ſcilicet converſioni fidelium, ſecundum illud ad Phil. IV. 1. *Gaudium meum, & corona mea*. Sed potuit contingere quod ex prædicatione eius qui propter inanem gloriam principaliter prædicavit, ſecutus eſt fructus converſionis fidelium. Ergo ſi pœniteat, debetur ei aureola.

2. Præterea. Sicut virginitati debetur aureola, ita & doctrinæ. Sed ſi illa quæ, cum virgo ſit carne, mente tamen eſt corrupta, pœnitentiam agit, recuperat aureolam. Ergo pari ratione & doctor qui propter inanem gloriam prædicavit.

Sed contra eſt quod opera mortua per pœnitentiam non reviviſcunt. Sed opera iſtius doctoris propter inanem gloriam prædicantis fuerant mortua, ideſt cum peccato facta. Ergo non reviviſcunt per pœnitentiam ad præmium conſequendum.

Reſpondeo dicendum, quod cum aureola importet quamdam ſingularem ex-

cellentiam præmii, neceſſe eſt quod præſupponat auream, ſicut comparativus præſupponit poſitivum: & hoc figuratur Exod. xxv. 25. ubi dicitur: *Facies... (a) ſuper coronam auream, alteram aureolam*: & ideo qui non meretur auream, ideſt præmium eſſentiale, non meretur aureolam. Qui autem propter inanem gloriam operantur, non merentur præmium eſſentiale, quia receperunt mercedem ſuam, ut dicitur Matth. vi. unde nec merentur aureolam. Pœnitentia autem reſtituit homini præmia prius habita, non autem confert ei ea quæ non habuit, niſi inquantum ipſe motus pœnitentiæ eſt meritorius. Unde talis non meretur aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quod converſioni fidelium debetur aureola præſuppoſito merito eſſentialis præmii in eo qui prædicavit: alioquin locum habet quod dicitur Matth. xvi. 26. *Quid prodeſt homini, ſi univerſum mundum lucretur, animæ vero ſuæ detrimentum patiatur?*

Ad ſecundum dicendum, quod aureola virginitatis debetur integritati carnis, quæ manet poſt pœnitentiam, & ideo debetur virgini pœnitenti aureola; ſed aureola doctrinæ debetur actui doctoris, qui tranſit, & ideo poſt pœnitentiam non debetur aureola doctori, niſi actus retineretur.

ARTICULUS XXV.

118.

Utrum ſi per doctrinam alicuius aliqui retrahuntur a meliori bono, ille teneatur ſuam doctrinam revocare.

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſi per doctrinam alicuius aliqui retrahantur a meliori bono, ille teneatur ſuam doctrinam revocare. Talis enim doctor in ſua doctrina facit ſcandalum activum: quia doctor informat intellectum, intellectus autem informat affectum, & per conſequens actum. Sed ſcandalum activum tenetur quilibet removere. Ergo talis doctor tenetur ſuam doctrinam revocare.

2. Præterea. Spiritualia ſunt temporalibus potiora. Sed in temporalibus, ut Auguſtinus dicit, non dimittitur peccatum, niſi reſtituatur ablatum. Ergo multo magis doctori, qui facit damnum in ſpiritualibus, non dimittitur peccatum, niſi reſtituat ablatum, quod fit per revocationem doctrinæ.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit: *Veritas non eſt dimittenda propter ſcandalum.*

Reſpondeo dicendum, quod hic diſtinguendum videtur. Si enim doctor doceat falſam doctrinam, tenetur eam modis omnibus revocare, & maxime ſi ex ea ſpirituale damnum ſequatur. Si vero doceat veram doctrinam, poteſt ex ea ſequi detrimentum ſpirituale in auditoribus dupliciter. Uno modo ex defectu ipſius qui docet: uno modo quia doctrinam ſubtilem, & altam proponeret rudibus, qui non eſſent illius doctrinæ capaces, qui ex hoc detrimentum ſalutis incurrerent, contra exemplum Apoſtoli, qui dicit I. ad Corinth. iii. 2. *Tamquam parvulis in Chriſto lac potum dedi vobis, non eſcam*: alio modo, quia confuſe, & inordinate proponit, non præferens maiora minoribus, contra id quod Gregorius dicit in Paſtorali: *Sic laudanda ſunt bona ſumma, ne deſpiciantur ultima; ſic nutrienda ſunt bona ultima, ne dum ſufficere creduntur, nequaquam tendatur ad ſumma*. Et in his caſibus tenetur doctor ex cuius doctrina damnum ſpirituale accidit, contra hoc damnum remedium ponere inquantum poteſt, exponendo ſaltem doctrinam ſuam. Alio modo poteſt contingere ex defectu aliorum, puta ſi aliqui dicendo aliqua erronea inducerent homines ad aliquam religionem, utpote ſi dicerent, quod quicumque intrat talem religionem, ſtatim erit æqualis meriti ſicut Beatus Petrus. Et in hoc caſu non tenetur ceſſare a ſua doctrina. Intrare enim religionem propter errorem, non eſt bonum. Unde ſic non retrahit homines a meliori bono talis doctor: & hoc eſt quod Gregorius dicit in Paſtorali: *Sicut incauta locutio in errorem pertrahit, ita indiſcretum ſilentium eos qui erudiri poterant, in errore derelinquit.*

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

QUAESTIO XIII.

Deinde circa religioſos quæſita ſunt duo.

Primo, utrum religioſi teneantur patienter tolerare iniurias ſibi factas.

Secundo, utrum ille qui iurat ſe non intraturum religionem, poſſit licite religionem intrare.

AR-

(a) Vulgata: *& ſuper illam alteram coronam aureolam.*

Digitized by Google

ARTICULUS XXVI.

119.

Utrum religioſi debeant tolerare ſuos impugnatores.

2. 2. *quaſt.* CVIII. *art.* 1. *ad* 2. *&* 4. *&* *quaſt.* CLXXXVIII. *art.* 3. *ad* 1. *&* *opuſc.* XIX. *cap.* XVII.

Circa primum ſic proceditur. Videtur quod religioſi non debeant tolerare ſuos impugnatores. In impugnatione enim perfectorum virorum Deus impugnatur: unde Dominus Saulo perſequenti diſcipulos Chriſti dixit Actuum IX. 4. *Saule, Saule, quid me perſequeris?* Sed perfecti viri non debent impugnatores Dei tolerare. Ergo neque impugnatores proprios.

2. Præterea. Quilibet perfectus debet obviare his quæ ſtatui perfectionis præiudicant: unde Apoſtolus dicit II. ad Corinth. VI. 3. *Ut non vituperetur miniſterium noſtrum*. Sed per hoc quod perfecti impugnantur, ſtatui perfectionis derogatur. Ergo perfecti viri non debent tolerare ſuos impugnatores.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit: *Non ſumus perfecti, ſi alterum inordinationes ferre non poſſumus.*

Reſpondeo dicendum, quod perfecti viri dupliciter impugnari poſſunt: uno quidem modo quantum ad perſonas proprias, utpote cum inferuntur eis iniuriæ perſonales; alio modo poſſunt impugnari quantum ad ſtatum eorum, utputa cum aliquis verbis, vel factis perfectionis ſtatui derogat: & hæc duo tanguntur Iac. II. 6. *Nonne divites per potentiam opprimunt vos?* quod pertinet ad perſonales iniurias. *Nonne ipſi blaſphemant bonum nomen quod invocatum eſt ſuper vos?* quod pertinet ad religionem, vel ſtatum. In iniuriis ergo perſonalibus decet perfectos viros eſſe maxime patientes, ut ſint etiam parati plura ſufferre, ſecundum illud Matthæi V. 39. *Si quis percuſſerit in dextra maxilla, præbe ei & alteram*. Statum vero ſuum impugnari non debent pati, quantum reſiſtere poſſunt, hoc enim vergeret in iniuriam Dei: unde contra quoſdam dicitur Ezech. XIII. 5. *Non aſcendiſtis ex adverſo, nec oppoſuiſtis vos murum pro domo Iſrael*. Et ideo Dominus iniurias quæ contra humanitatem eius inferebantur, patienter toleravit, ſicut cum Iudæi dicebant: *Ecce homo vorax, & potator vini*, ut habetur Matth. XI. 19. & ſicut diabolus dixit ei, *Mitte te deorſum*: quod videbatur ad propriam iniuriam pertinere: ſed iniurias Dei non tolerabat: unde Phariſæos dure redarguit, Matthæi XII. quia dicebant quod in Beelzebub eiiceret dæmonia, quod pertinebat ad iniuriam Spiritus ſancti. Et ſimiliter cum diabolus ei dixit (Matth. IV. 9.) *Hæc omnia tibi dabo, ſi cadens adoraveris me*: quod ad iniuriam Dei pertinebat: ſtatim enim eum repulit, dicens: *Vade Satana*, ut habetur Matthæi IV. ubi dicit Chryſoſtomus: *Illius diſcamus exemplo noſtrae quidem iniurias magnanimiter ſuſtinere; Dei autem iniurias nec uſque ad auditum ſufferre: quoniam in propriis iniuriis eſſe quemlibet patientem laudabile eſt; iniurias autem Dei diſſimulare, nimis eſt impium.*

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS XXVII.

120.

Utrum qui iuravit ſe non intraturum religionem, poſſit licite intrare.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ille qui iuravit ſe non intraturum religionem, non poſſit licite intrare. Omnis enim obligatio licita, eſt adimplenda. Sed licitum erat ei non intrare religionem. Ergo cum ad hoc iuramento ſe obligavit, videtur quod teneatur non intrare.

Sed contra eſt quia nullum impedimentum ſpiritualis profectus eſt ex Deo. Sed iuramentum eſt ex Deo. Ergo per iuramentum non impeditur ſpiritualis profectus intrandi religionem.

Reſpondeo dicendum, quod obligatio iuramenti tripliciter ſe poteſt habere. Quandoque enim eſt illicita obligatio, & de re illicita, puta cum aliquis iurat ſe fornicaturum; & tale iuramentum non tenetur homo adimplere, nec etiam eſt licitum impleri. Quandoque vero eſt obligatio licita, & de re licita, puta cum aliquis iurat ſe eleemoſynam daturum; & tale iuramentum præterire non licet. Quandoque vero eſt obligatio illicita, ſed de re licita, puta cum aliquis iurat ſe non facturum aliquod maius bonum, quod tamen facere non tenetur, puta ieiunare, vel non dare aliquam eleemoſynam, vel religionem non intrare: tunc enim id ad quod ſe iuramento obligat,

licitum eſt; ſed tamen obligatio eſt illicita, quia per hoc homo, quantum in ſe eſt, obfirmat ſe contra gratiam Spiritus ſancti, quæ facit hominem in ſuo corde aſcenſiones diſponere. Unde tale iuramentum licite poteſt homo implere, abſtinendo ab illo bono quod facere non tenetur; non tamen cogitur ex illo iuramento ad hoc quod impleat quod iuravit: quia iuramentum ad hoc quod ſit obligatorium, debet habere tres comites, iudicium, iuſtitiam, & veritatem, ut habetur Hierem. iv. Huic autem iuramento deeſt iudicium diſcretionis, quia vergit in deteriorem exitum, retrahendo a meliori bono.

ARTICULUS XXVIII.

121.

Utrum liceat clerico qui tenetur ad horas canonicas, dicere matutinas ſequentis diei de ſero.

Art. 67. *& III. Part. quæſt.* lxxx. *art.* 8. *ad* 5.

DEinde circa clericos quæſitum eſt unum, utrum ſcilicet liceat clerico qui tenetur ad horas canonicas, dicere matutinas ſequentis diei de ſero. Et videtur quod non. Dicitur enim Eccli. xx. 7. *Laſcivus, & imprudens non ſervabit tempus*. Sed iſte in dicendo matutinas non obſervat tempus: cum enim dies incipiat a media nocte, videtur quod matutinas ſequentis diei dicat in die præcedenti. Ergo videtur quod hoc ad laſciviam, & imprudentiam pertineat; & ita videtur eſſe peccatum.

Sed contra. Deus clementior eſt quolibet homine. Sed homo non imputat debitori in culpam, ſi debitum ſibi reddat ante tempus. Ergo multo minus Deus.

Reſpondeo dicendum, quod hic conſideranda eſt intentio eius qui prævenit tempus in matutinis dicendis, vel in quibuſcumque horis canonicis. Si enim hoc facit propter laſciviam, ut ſcilicet quietius ſomnolentiæ, & voluptati vacet, non eſt abſque peccato. Si vero hoc faciat propter neceſſitatem, & licitarum honeſtarum occupationum, puta ſi clericus, aut magiſter debet videre lectiones ſuas de nocte, vel propter aliquid aliud huiuſmodi, licite poteſt de ſero dicere matutinas, & in aliis horis canonicis tempus prævenire, ſicut etiam hoc in ſolemnibus Eccleſiis fit: quia melius eſt Deo utrumque reddere, ſcilicet & debitas laudes, & alia honeſta officia, quam quod per unum aliud impediatur.

Ad primum dicendum, quod quantum ad contractus, & alia huiuſmodi, dies incipit a media nocte; ſed quantum ad eccleſiaſticum officium, & ſolemnitatum celebritates incipit dies a veſperis: unde ſi aliquis poſt dictas veſperas, & completorium, dicat matutinas, iam hoc pertinet ad diem ſequentem.

INCIPIT QUODLIBET SEXTUM.

QUAESTIO I.

ARTICULUS I.

122.

Utrum unitas eſſentiæ ponat in numerum cum unitate perſonæ.

QUæſitum eſt de Deo, de Angelo, de homine, & de creaturis pure corporalibus.

Circa Deum quæſitum eſt unum, utrum ſcilicet unitas eſſentiæ ponat in numerum cum unitate perſonæ. Et videtur quod non. Sunt enim tres perſonæ divinæ. Si ergo unitas eſſentiæ poneret in numerum cum unitate perſonæ, ſequeretur quod in Deo eſſet quaternitas; quod eſt hæreticum. Non ergo unitas eſſentiæ ponit in numerum cum unitate perſonæ.

Sed contra. Si unitas eſſentiæ ſit penitus idem cum unitate perſonæ, non ponens cum ea in numerum, ſequeretur quod in quocumque prædicatur unum, prædicaretur & reliquum. Sed unitas eſſentiæ prædicatur de tribus perſonis: dicimus enim, quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt unum. Ergo unitas perſonalis prædicabitur de eis, ut dicatur, quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus ſunt unus; quod patet eſſe falſum.

Reſpondeo dicendum, quod unumquodque inquantum eſt unum, intantum eſt ens, unde ens, & unum convertuntur. Eſt autem unumquodque ens per ſuam formam, unde & unumquodque per ſuam formam habet unitatem: & inde eſt quod

quæ

Digitized by Google

quæ eſt comparatio formæ ad formam, eadem eſt comparatio unitatis ad unitatem. Deus autem eſt formaliter Deus per ſuam eſſentiam; proprietas autem perſonalis eſt quaſi forma conſtituens perſonam, quæ quidem realiter diſtinguitur ab alia perſona propter oppoſitionem relativam, ſed proprietas perſonalis non diſtinguitur realiter ab eſſentia, alioquin ſequeretur quod in Deo eſſet compoſitio, & quod aliquid adveniret ei per modum accidentis: nam omne quod eſt extra eſſentiam rei, accidentaliter advenit. Differt tamen proprietas perſonalis ab eſſentia ſecundum modum intelligendi, & ſignificandi. Nam eſſentia dicitur abſolute, proprietas vero perſonalis importat relationem. Unde patet quod unitas perſonæ non ponit in numerum cum unitate eſſentiæ quaſi realiter ab ea differens, ſed ſolum ſecundum modum intelligendi.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. Nam primum procedebat ſecundum differentiam rei: quæ quia non eſt in divinis inter unitatem eſſentiæ, & perſonæ, ideo non poteſt poni quaternitas in Deo. Secundum vero procedebat ſecundum differentiam quæ eſt ex modo intelligendi, & ſignificandi, ex qua provenit quod dicimus, quod Pater, & Filius, & Spiritus ſanctus dicuntur unum, ſed non unus.

QUAESTIO II.

Deinde circa Angelos quærebantur duo.

Primo de actione ipſorum, utrum ſcilicet quidquid agunt, agant per imperium voluntatis.

Secundo de loco ipſorum, utrum ſcilicet poſſint eſſe in convexo cæli empyrei, quod etiam quærebatur circa corpora glorioſa.

ARTICULUS II.

123.

Utrum quidquid agit Angelus, agat per imperium voluntatis.

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non quidquid agit Angelus, agat per imperium voluntatis. Voluntas enim æqualiter ſe habet ad propinqua, & remota. Si ergo Angelus ageret per ſolum imperium voluntatis, ſequeretur quod non differret, ad hoc quod Angelus aliquid ageret, quod eſſet propinquum, vel remotum illud in quod agit; & ſic numquam oporteret quod de cælo ad terram deſcenderet ad aliquid hic agendum: quod eſt contra traditionem ſacræ Scripturæ.

2. Præterea. Quantum ad voluntatem non differt unitas, & multitudo: ſicut enim aliquis poteſt velle movere unam rem, ita poteſt velle movere plures res, vel etiam totum univerſum. Si ergo Angelus ageret ſolum per imperium voluntatis, ſequeretur quod poſſet movere totum univerſum; quod eſt impoſſibile, cum ipſe ſit pars univerſi. Non ergo Angelus agit ſolo imperio voluntatis.

Sed contra. Omnis actio eſt ab aliqua virtute. Sed in Angelo non eſt alia virtus quam intellectus, & voluntas: intellectus autem non agit niſi per voluntatem. Ergo omnis actio Angeli eſt per imperium voluntatis.

Reſpondeo dicendum, quod omnis actio cuiuſcumque rei eſt per formam naturæ illius rei. Nam etſi ſint aliquæ formæ accidentales principia actionum alicuius rei, oportet quod huiuſmodi actiones reducantur, ſicut in primum principium, in formam ſpecificam illius rei agentis; ſicut actio caloris ignis reducitur ſicut ad primum principium in formam ſubſtantialem ipſius, quæ eſt etiam principium omnium accidentium propriorum ignis. Et ideo oportet ſe aliter habere in actionibus alicuius rei habentis naturam ſimplicem, quam in actionibus alicuius rei habentis naturam compoſitam. Si enim fuerit aliquid habens naturam ſimplicem, omnis actio eius erit ſecundum proprietatem, & modum illius naturæ; quod non contingit, ſi habeat naturam compoſitam. Omnis enim actio ignis eſt ſecundum proprietatem naturæ ignis: in cultello autem ignito eſt quædam actio non pertinens ad proprietatem ignis, ſcilicet inciſio. Et hoc etiam conſiderandum eſt in ſubſtantiis ſpiritualibus. Anima enim humana non eſt totaliter intellectus, ſed participat intellectualitatem: unde eſt in ea aliqua virtus, & actio quæ non pertinet ad intellectualem naturam, ſicut præcipue patet in his quæ pertinent ad animam vegetabilem. Sed Angelus eſt totaliter intellectualis naturæ; & ideo oportet quod omnis eius actio ſit ſecundum intellectum: unde Beatus Dionyſius dicit IV. capit. de divin. Nomin. quod Angeli habent ſub-

ſtan-

ſtantias, & virtutes, & operationes intellectuales. Intellectus autem non agit niſi mediante voluntate, quia motus voluntatis eſt inclinatio ſequens formam intellectam: unde oportet quod quidquid Angelus agit, agat per imperium voluntatis.

Sed tamen conſiderandum eſt, quod cum virtus ſit media inter eſſentiam & operationem, oportet quod virtus, & operatio cuiuslibet rei proportionetur eſſentiæ eius: unde ſuperioris Angeli, cuius eſt eſſentia nobilior, eſt etiam virtus efficacior ſicut ad intelligendum, ita etiam ad agendum in res exteriores: & ſecundum hoc actio Angeli limitatur ad aliquem effectum, quia nec virtutem, nec eſſentiam habet infinitam.

Ad primum ergo dicendum, quod actio voluntatis angelicæ radicatur in eſſentia eius, a qua procedit eius virtus, & operatio: oportet autem movens eſſe ſimul cum mobili quod ab eo movetur, ut habetur in VII. Phyſic. (text. comm. XII.) & ideo oportet ſubſtantiam Angeli aliqualiter coniungi rebus quas movet.

Ad ſecundum dicendum, quod quia actio voluntatis limitatur ſecundum modum eſſentiæ, non oportet quod Angelus poſſit agere omnia quæ poteſt velle.

ARTICULUS III.

124.

Utrum Angelus poſſit eſſe in convexo cæli empyrei.

I. Part. quæſt. LXI. *art.* 4. *ad* 1. *quæſt.* CII. *art.* 1. *ad* 2.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod Angelus non poſſit eſſe in convexo cæli empyrei. Dicit enim Anſelmus: *In nihilo nihil eſſe poteſt*. Sed extra cælum empyreum nihil eſt. Ergo Angelus non poteſt eſſe in convexo cæli empyrei: ſic enim eſſet extra cælum empyreum.

2. Item videtur quod nec corpus glorioſum ibi poſſit eſſe. Omne enim corpus neceſſe eſt in loco eſſe. Sed extra cælum empyreum non eſt aliquis locus. Ergo non poteſt eſſe corpus glorioſum extra cælum empyreum.

Sed contra. Si non poteſt eſſe ibi Angelus, aut corpus glorioſum, aut hoc eſt, quia non poteſt ibi aſcendere, aut quia non poteſt penetrare profunditatem cæli empyrei, aut quia indiget loco continente, aut quia indiget conſervante. Sed omnia hæc ſunt remota a perfectione corporis glorioſi, multo magis a conditione Angelorum. Ergo corpus glorioſum, & Angelus poſſunt eſſe in convexo cæli empyrei.

Reſpondeo dicendum ad evidentiam huius quæſtionis, quod apud antiquos de loco fuerunt duæ opiniones maxime probabiles. Quarum una fuit, quod locus ſit quoddam ſpatium, ſive dimenſiones per ſe exiſtentes: quæ quidem opinio ſi vera eſſet, corpori deberetur locus ex hoc ipſo quod corpus eſt dimenſiones habens, ad quas neceſſe eſt aliquas dimenſiones occupare. Sed hæc opinio de loco eſt a Philoſopho in IV. Phyſ. reprobata. Unde alia opinio eſt eius, quod locus ſit ſuperficies corporis continentis, non quidem inquantum eſt huiuſmodi corporis quod immediate continet; alioquin ſequeretur quod corpus quieſcens non ſemper eſſet in eodem loco, puta ſi homo ſtaret in fluvio, per cuius decurſum ſemper renovarentur diverſæ ſuperficies aquæ circa ipſum; ſed ſuperficies corporis immediate continentis habet quod ſit locus ex ordine ad primum continens, unde accipitur idem locus ſecundum eumdem ſitum ad primum continens, & propter hoc locus eſt immobilis.

Secundum ergo hanc opinionem, quæ vera eſt, neceſſitas (a) exiſtendi in loco convenit corpori ex hoc quod dependet a primo continente, & propter hoc primum continens non eſt in loco niſi per accidens, & ſecundum partes, ut dicitur in IV. Phyſic. (text. com. XLV.) Angelus autem non dependet a primo continente, nec etiam corpus glorioſum, quod perficitur per animam ex divina fruitione beatificatam; & ideo nulla neceſſitas eſt quod corpus glorificatum, aut Angelus ab aliquo locali corpore ambiatur: & propter hoc nihil prohibet corpus glorificatum, vel etiam Angelum in convexo cæli empyrei eſſe.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Anſelmi intelligendum eſt in vi affirmationis. Non enim poſſibile eſt quod aliquid ſit in nihilo tamquam in continente; ſed iſte intellectus non facit ad propoſitum.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio iſta pro-

(a) *Al.* excundi.

Digitized by Google

procedit de corpore dependente a primo continente.

QUAESTIO III.

Deinde quæſitum eſt de his quæ pertinent ad hominem.
Et primo de ſpiritualibus.
Secundo de corporalibus.

Circa ſpiritualia quæſitum eſt

Primo de ſacramentis.
Secundo de virtutibus.
Tertio de peccatis.

Circa ſacramenta quæſita ſunt duo de baptiſmo.

Primo de neceſſitate baptiſmi, utrum ſcilicet puer qui naſcitur in deſerto, ubi non poteſt aqua haberi, moriens ſine baptiſmo ſalvari poſſit in fide matris fidelis.

Secundo de impedimento matrimonii quod provenit ex baptiſmo, utrum ſi Chriſtianus qui baptizat Iudæam, cui primo dederat fidem de contrahendo, ſi baptizaretur, cognoſcens eam poſtea carnaliter conſummet matrimonium.

ARTICULUS IV.

125.

Utrum puer in deſerto natus poſſit abſque baptiſmo ſalvari in fide parentum.

III. Part. quæſt. LXVIII. *art.* 2. 0. & *quæſt.* LXXII. *art.* 6. *ad* 1.

Circa primum ſic procedebatur. Videtur quod puer in deſerto natus poſſit abſque baptiſmo ſalvari in fide parentum. Non enim eſt minoris efficaciæ fides tempore gratiæ quam tempore legis naturæ. Sed tempore legis naturæ ſalvabantur pueri in fide parentum, ut Gregorius dicit. Ergo etiam nunc tempore gratiæ.

2. Præterea. Per Chriſtum non eſt arctata hominibus via ſalutis, cum ipſe dicat Ioan. x. 10. *Ego veni ut vitam habeant, & abundantius habeant*. Sed ante Chriſti adventum ſalvabantur aliqui pueri in fide parentum. Ergo multo magis nunc poſt Chriſti adventum.

Sed contra eſt quod Dominus dicit Ioan. III. 5. *Niſi quis renatus fuerit ex aqua, & Spiritu ſancto, non poteſt intrare in regnum cælorum.*

Reſpondeo dicendum, quod ab illa damnatione quam humanum genus incurrit propter peccatum primi parentis, nullus poteſt liberari niſi per Chriſtum, qui ſolus ab illa damnatione immunis invenitur, ita ſcilicet ut ei incorporetur ſicut capiti membrum. Hoc autem tripliciter fieri poteſt. Primo quidem per ſuſceptionem baptiſmi, ſecundum illud ad Galat. III. 27. *Omnes qui in Chriſto baptizati eſtis, Chriſtum induiſtis*. Secundo per ſanguinis effuſionem propter Chriſtum, quia per hoc etiam aliquis paſſioni Chriſti conformatur, a qua efficaciam ſortitur baptiſmus: unde dicitur de Martyribus Apocal. VII. 14. quod *laverunt ſtolas ſuas in ſanguine agni*. Tertio modo per fidem & dilectionem, ſecundum illud Prov. XV. 27. *Per miſericordiam, & fidem purgantur peccata*: & Act. XV. 9. dicitur: *Fide purificans corda eorum*: & per fidem Chriſtus habitat in cordibus noſtris, ut habetur ad Eph. III. unde & ipſe baptiſmus dicitur fidei ſacramentum: & ſecundum hoc dicitur eſſe triplex baptiſmus, ſcilicet aquæ, ſpiritus, & ſanguinis: quia alia duo ſupplent vicem baptiſmi aquæ, ſi tamen adſit propoſitum ſuſcipiendi talem baptiſmum, ita ſcilicet quod articulus neceſſitatis, non autem contemptus religionis ſacramentum excludat. Manifeſtum eſt autem quod in pueris nondum habentibus uſum rationis non poteſt eſſe motus fidei, & dilectionis, aut propoſitum ſuſcipiendi baptiſmum; & ideo non poſſunt ſalvari niſi per baptiſmum aquæ, vel per baptiſmum ſanguinis, ſi propter Chriſtum occidantur, ex quo non ſolum Chriſtiani, ſed etiam Martyres fiunt, ut Auguſtinus dicit de Innocentibus. Et ſic patet quod ille puer in deſerto moriens ſine baptiſmo ſalutem non conſequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ſecundum quoſdam tempore legis naturæ non ſufficiebat ad ſalutem parvulorum ſolus motus fidei in parentibus, ſed requirebatur aliqua exterior proteſtatio fidei per aliquod ſenſibile ſignum. Et ſecundum hoc nihil differebat id quod tunc requirebatur ab eo quod nunc requiritur ad ſalutem, niſi quod nunc illud ſignum ſenſibile eſt determinatum, tunc erat indeterminatum, & pro voto adhibebatur. Aliorum opinio eſt, quod ſolus interior motus fidei relatus ad ſalutem pueri ſufficiebat ad ſalutem pueri; nec tamen nunc diminuta eſt fidei virtus, ſed augmenta-

tur

Digitized by Google

tur gradus ſalutis, quia nunc qui ſalvantur per Chriſtum, ſtatim introducuntur in regnum cælorum, quod tunc non erat: unde non eſt inconveniens ſi ad hoc amplius aliquid requiratur, ſcilicet baptiſmus, ut dicitur Ioan. III.

Ad ſecundum dicendum, quod per Chriſtum in hoc ipſo eſt ampliata hominibus via ſalutis, quod nunc per eum aperta eſt eis ianua vitæ æternæ, quæ ante clauſa erat per peccatum primi parentis.

ARTICULUS V.

126.

Utrum poſſit eſſe matrimonium inter Chriſtianum & Iudæam baptizatam ab eo, quam carnaliter cognovit poſt fidem de contrahendo datam.

IV. diſt. XLII. *quæſt.* III. *art.* 2. o.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non poſſit eſſe matrimonium inter Chriſtianum & Iudæam baptizatam ab eo, quam carnaliter cognovit poſt fidem de contrahondo datam. Dicitur enim in Decretis XXX. quæſt. I. quod filius ſacerdotis non poteſt ducere in uxorem puellam quam pater eius baptizavit. Ergo multo minus, ſi ipſemet baptizaſſet eam, non poſſet eam habere in uxorem. Si ergo iſte Chriſtianus baptizavit Iudæam, non poteſt eam in uxorem accipere.

Sed contra eſt quia ſecundum iura, quando poſt fidem datam de contrahendo per verba de futuro, ſequitur copula carnalis, eſt matrimonium præſumptum præſumptione iuris, contra quam non admittitur probatio. Sed ita eſt in propoſito. Ergo eſt verum matrimonium.

Reſpondeo dicendum, quod ſpiritualis cognatio impedit matrimonium contrahendum, & dirimit iam contractum. Manifeſtum eſt autem quod ex hoc quod Chriſtianus baptizavit Iudæam, contrahitur inter illos ſpiritualis cognatio, quia illa ſit filia eius ſpiritualis: unde nullum eſt matrimonium ſequens, etiam ſi expreſſe contrahat per verba de præſenti, & etiam ſubſequatur carnalis copula.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta. Nam quod dictum eſt de præſumptione iuris, intelligendum eſt quando non intervenit aliquod impedimentum matrimonii.

QUAESTIO IV.

DEinde quæſitum eſt de virtutibus.

Et primo quantum ad fidem, utrum ſcilicet certitudo adhæſionis quæ eſt in hæretico, vel malo catholico, ſit actus ipſius fidei virtutis.

Secundo de quibuſdam pertinentibus ad religionem, ſive ad latriam.

Tertio de quibuſdam pertinentibus ad caritatem.

ARTICULUS VI.

127.

Utrum certitudo adhæſionis in hæretico, vel malo catholico ſit actus fidei virtutis.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod certitudo adhæſionis in hæretico, vel malo catholico ſit actus fidei virtutis. Quia ſecundum Philoſophum II. Ethic. tria ſunt in anima, potentia, paſſio, & habitus. Sed illa certitudo adhæſionis non poteſt attribui potentiæ, quia eſt meritoria, vel demeritoria; potentiis autem non meremur, neque demeremur: ſimiliter non poteſt pertinere ad paſſiones, quia paſſiones pertinent ad appetitum ſenſitivum, qui non poteſt extendi ad hoc quod inhæreat veritati divinæ. Ergo relinquitur quod pertineat ad aliquem habitum. Sed habitus ad quem pertinet certitudo adhæſionis, eſt virtus fidei. Ergo certitudo adhæſionis in hæretico, vel malo catholico eſt actus ipſius fidei.

2. Præterea. Omne quod agit ad ſimilitudinem alicuius, videtur agere in virtute illius. Sed hæreticus per certitudinem adhærens his quæ credit, agit ſecundum ſimilitudinem fidei, cui intantum certitudinaliter inhæret, inquantum æſtimat ſe rectam fidem habere. Ergo operatur in virtute fidei; & ita videtur quod illa certitudo adhæſionis ſit actus virtutis fidei.

3. Præterea. Tota firmitas ſpiritualis ædificii eſt a fide, ſecundum illud Matth. VII. 25. *Venerunt flumina, flaverunt venti,* (a) *& non potuerunt movere eam: fundata enim erat ſupra firmam petram*, ſcilicet ſupra fidem. Sed certitudo adhæſionis ad firmitatem ſpiritualem pertinet. Ergo eſt actus virtutis fidei.

Sed contra. Quod non eſt, non poteſt age-

(a) Vulgata: *& irruerunt in domum illam, & non cecidit: fundata &c.*

Digitized by Google

agere. Sed in hæretico, vel malo Chriſtiano non eſt virtus fidei. Ergo certitudo adhæſionis non poteſt in eis eſſe actus virtutis fidei.

Reſpondeo dicendum, quod ſi aliquis id quod eſt commune multis, accipiat ut proprium uni, neceſſe eſt quod decipiatur. Certitudo autem adhæſionis non eſt propria virtutis fidei. Primo quidem quia convenit virtutibus intellectualibus, puta ſapientiæ, ſcientiæ, & intellectui. Secundo quia convenit non ſolum fidei veræ, ſed etiam falſæ: ſicut enim eſt opinio vera, & falſa, ita & fides: nec minus firmiter inhæret aliquis veritati quam falſitati, ut Philoſophus dicit in VII. Ethic. Tertio quia certitudo inhæſionis non ſemper provenit ex aliquo habitu; ſed ex proprio arbitrio aliquis poteſt aſſenſum ſuum firmare ad aliquod verum, vel falſum antequam habeat habitum. Quarto quia certitudo inhæſionis non ſolum competit fidei formatæ, quæ eſt virtus, ſed etiam fidei informi, quæ non eſt virtus.

Dicendum eſt ergo, quod in hæretico certitudo inhæſionis eſt actus falſæ fidei, in malo autem catholico eſt actus fidei informis; & ſic in neutro eſt actus virtutis fidei.

Ad primum ergo dicendum, quod diviſio illa datur de his quæ ſunt in anima per modum principii actus. Nam omnis operatio animæ aut eſt ex aliqua paſſione, aut ex aliquo habitu, aut ex pura potentia. Huiuſmodi autem certitudo inhæſionis non poteſt eſſe ex paſſione. In malo autem catholico eſt ex habitu fidei informis; ſed in hæretico eſt vel ex habitu perverſo fidei, vel ex pura potentia, ſicut in principio antequam habitum acquiſiverit, non enim poteſt dici, quod perverſa fides ſit habitus infuſus. Quod autem dicitur, quod potentiis non meremur, neque demeremur, ſi ſic intelligatur quod non meremur, neque demeremur hoc ipſo quod habemus potentias, verum eſt; ſi autem ſic intelligatur quod pura potentia non poſſit eſſe principium merendi, neque demerendi, verum eſt quantum ad meritum, quod non poteſt eſſe ſine gratia, non eſt autem verum quantum ad demeritum: alioquin ille qui a principio peccat, antequam acquirat habitum vitioſum, non demeretur.

Ad ſecundum dicendum, quod aliquid poteſt agere ſecundum ſimilitudinem alicuius dupliciter: uno modo ſecundum ſimilitudinem veram, & ſic vere agit aliqualiter in virtute illius; alio modo ſecundum ſimilitudinem apparentem, & ſic agit in apparentia virtutis illius: & ita eſt in propoſito: unde in hæretico certitudo adhæſionis eſt actus fidei apparentis, non autem fidei veræ.

Ad tertium dicendum, quod ſicut ex fide vera dependet firmitas ſpiritualis ædificii, ita etiam ex fide falſa procedit firmitas diabolici ædificii.

QUAESTIO V.

Deinde quantum ad actus latriæ, ſive religionis quæſita ſunt quatuor.

Primo de celebratione feſtorum, utrum ſcilicet liceat celebrare feſtum conceptionis Dominæ noſtræ.

Secundo de ſolutione officiorum, utrum ſcilicet clericus habens beneficium cum cura, vel ſine cura, exiſtens in ſcholis teneatur dicere officium mortuorum.

Tertio de collatione beneficiorum, utrum ſcilicet Epiſcopus teneatur dare beneficium meliori.

Quarto de ſolutione decimarum, utrum ſcilicet aliquis pauper teneatur decimas dare diviti ſacerdoti.

ARTICULUS VII.

12S.

Utrum liceat celebrare conceptionem Dominæ noſtræ.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod liceat celebrare conceptionem Dominæ noſtræ. Si enim non liceat, hoc non eſt niſi quia fuit concepta in originali peccato. Sed non fuit concepta in originali peccato, ut videtur: quia Beata Virgo facta eſt ut ſpeciali modo eſſet habitaculum Dei. Ergo debuit ad hoc ſpecialiter præparari. Non autem præparata eſt ſpecialiter ſecundum corpus, quod conceptum eſt ex ſexuum commixtione; nec etiam quantum ad animam, quia alii etiam leguntur ſanctificati in utero: & ita relinquitur quod fuerit ſpecialiter præparata per immunitatem ab originali peccato; & ſic licet eius conceptionem celebrare.

Sed contra eſt quod hoc privilegium ſolius Chriſti dicitur eſſe, quod ſine originali peccato eſt conceptus. Non ergo competit Beatæ Virgini; & ita eius conceptio non eſt celebranda.

Reſpondeo dicendum, quod hic indu-

cuntur duæ quæſtiones: una principalis, altera acceſſoria, ſcilicet an Beata Virgo fuerit concepta cum originali; quod oportet primo determinari.

Eſt ergo conſiderandum, quod unuſquiſque peccatum originale contrahit ex hoc quod fuit in Adam ſecundum ſeminalem rationem, ut Auguſtinus dicit ſuper Geneſim ad litteram. Omnes autem illi in Adam fuerunt ſecundum ſeminalem rationem qui non ſolum ab eo carnem acceperunt, ſed etiam ſecundum naturalem modum originis ab eo ſunt propagati. Sic autem proceſſit ab Adam Beata Virgo, quia nata fuit per commixtionem ſexuum, ſicut & ceteri, & ideo concepta fuit in originali peccato, & includitur in univerſitate illorum (a) de quibus Apoſtolus dicit ad Rom. v. 12. *In quo omnes peccaverunt*: a qua univerſitate ſolus Chriſtus excipitur, qui in Adam non fuit ſecundum ſeminalem rationem: alioquin ſi hoc alteri conveniret quam Chriſto, non indigeret Chriſti redemptione. Et ideo non tantum debemus dare matri quod ſubtrahat aliquid honori Filii, qui eſt Salvator omnium hominum, ut dicit Apoſtolus I. ad Tim. iv.

Quamvis autem Beata Virgo in originali concepta fuerit, creditur tamen in utero fuiſſe ſanctificata antequam nata. Et ideo circa celebrationem conceptionis eius diverſa conſuetudo Eccleſiarum inolevit. Nam Romana Eccleſia, & plurimæ aliæ conſiderantes conceptionem Virginis in originali peccato fuiſſe, feſtum conceptionis non celebrant. Aliqui vero conſiderantes ſanctificationem eius in utero, cuius tempus ignoratur, celebrant conceptionem: creditur enim quod cito poſt conceptionem, & animæ infuſionem fuerit ſanctificata. Unde illa celebritas non eſt referenda ad conceptionem ratione conceptionis, ſed potius ratione ſanctificationis. Sic ergo non eſt ideo celebranda conceptio prædicta, quia fuerit ſine peccato originali concepta. Non enim per hoc tollitur quin fuerit ſpecialius ceteris præparata, eo quod in ipſa ſanctificatione copioſius ceteris munus gratiæ accepit non ſolum ut purgaretur a peccato originali, ſed ut tota eius vita redderetur immunis ab omni peccato tam mortali, quam veniali, ut dicit Anſelmus.

ARTICULUS VIII.

129.

Utrum clericus beneficiatus teneatur in ſcholis exiſtens dicere officium mortuorum.

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod clericus beneficiatus teneatur in ſcholis exiſtens dicere officium mortuorum. Ille enim qui recipit bona temporalia alicuius, tenetur ei in ſpiritualibus recompenſare. Sed iſte clericus accipit bona quæ fuerunt defunctorum. Ergo tenetur pro eis dicere officium mortuorum.

Sed contra. Ille qui minus recipit, minus tenetur. Sed clericus qui in ſcholis moratur, minus recipit quam alii qui in Eccleſia reſidentiam faciunt, qui recipiunt quotidianas diſtributiones. Ergo non tenetur dicere officium mortuorum ſicut illi.

Reſpondeo dicendum, quod clericus ex hoc ipſo quod eſt clericus, & præcipue in ſacris ordinibus conſtitutus, tenetur dicere horas canonicas. Videntur enim tales ſpecialiter eſſe aſſumpti ad laudem divinam, ſecundum illud Iſa. xliii. 7. *Omnem qui invocat nomen meum, in laudem meam creavi illum.* Sed inquantum eſt clericus beneficiatus in hac Eccleſia, tenetur dicere officium ſecundum modum illius Eccleſiæ.

Eſt ergo conſiderandum, quod officium mortuorum quandoque in Eccleſia dicitur ſicut ordinarie pertinens ad Eccleſiæ officium, ſicut in tota Eccleſia in die animarum dicitur officium pro mortuis; & in qualibet Eccleſia eſt aliqua ſuper hoc ſpecialis conſuetudo, puta ut dicatur ordinarie officium mortuorum ſemel in ſeptimana, vel qualitercumque aliter ſecundum certum tempus: & ad huiuſmodi officium mortuorum tenetur clericus beneficiatus in aliqua Eccleſia, etiam in ſcholis exiſtens, ut per hoc ſatisfaciat mortuis, quorum recipit bona. Aliquando vero dicitur officium mortuorum in Eccleſia extraordinarie, propter aliquam cauſam ſpecialiter emergentem, puta ad preces alicuius perſonæ, vel propter aliquid huiuſmodi: & ad huiuſmodi officium mortuorum non tenetur clericus exiſtens in ſcholis.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

A R-

(a) *Al.* de quo, *item* de qua.

ARTICULUS IX.

130.

Utrum Epiſcopus peccet dans beneficium bono, ſi prætermittat meliorem.

Art. 84. *&* 2. 2. *quæſt.* clxxxiii. *art.* 3.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Epiſcopus peccet dans beneficium bono, ſi prætermittat meliorem. Quia qui facit contra conſcientiam, ædificat ad gehennam. Sed iſte Epiſcopus prætermittens meliorem, videtur facere contra conſcientiam. Ergo peccat mortaliter ædificans ad gehennam.

Sed contra eſt quod etiam ſecundum iura ſufficit dare bono, ſi ſit idoneus ad ſerviendum in Eccleſia.

Reſpondeo dicendum, quod aliquis poteſt dici melior dupliciter: uno modo ſimpliciter, quia eſt ſanctior, plus habens de caritate; alio modo dicitur aliquis melior quo ad aliquid. Contingit autem quandoque aliquem eſſe meliorem ſimpliciter, qui tamen non eſt melior quantum ad hoc quod beneficium percipiat: quia alius forte poteſt Eccleſiam magis iuvare vel per conſilium ſapientiæ, vel per auxilium potentiæ, vel quia ſervivit in Eccleſia. Non ergo Epiſcopus tenetur ſemper dare meliori ſimpliciter, ſed tenetur dare meliori quo ad hoc: non enim poteſt eſſe quod unum præferat alteri niſi propter aliquam cauſam: quæ ſi quidem pertineat ad honorem Dei, & utilitatem Eccleſiæ, iam quantum ad hoc iſte eſt melior; ſi autem illa cauſa ad hoc non pertineat, erit acceptio perſonarum, quæ tanto eſt gravior, quanto in rebus divinis committitur. Unde ſuper illud Iacob. ii. *Tu ſede hic bene &c.* dicit Gloſſa Auguſtini: „ Si hanc diſtantiam ſedendi, „ & ſtandi ad honores eccleſiaſticos re„ feramus, non eſt putandum leve eſſe „ peccatum in acceptione perſonarum ha„ bere fidem Domini gloriæ. Quis enim „ ferat eligi divitem ad ſedem honoris „ Eccleſiæ, contempto paupere ſanctio„ re, & inſtructiore? “

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS X.

131.

Utrum pauper teneatur decimas ſolvere diviti ſacerdoti.

2. 2. *quæſt.* lxxxvii. *art.* 1.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod pauper non tenetur decimas ſolvere diviti ſacerdoti. Ideo inſtitutum eſt ut decimæ ſolvantur ad ſuſtentationem miniſtrorum Eccleſiæ. Sed ſacerdos dives habet alias unde ſuſtentetur. Ergo non ſunt ei decimæ ſolvendæ, & præcipue a paupere.

2. Præterea. In multis terris decimæ non ſolvuntur: quod tamen prælati corrigerent, ſi homines ex neceſſitate iuris divini decimas ſolvere tenerentur. Non ergo videtur quod præſertim pauperes teneantur ſolvere decimas divitibus ſacerdotibus.

Sed contra eſt quod Dominus Matth. xxiii. 23. dicit: *Hæc oportuit facere*, ſcilicet iudicium, & veritatem, *& illa non omittere*, ſcilicet ea quæ pertinent ad decimarum ſolutionem.

Præterea. Luc. xviii. 12. Phariſæus dicit: *Decimas do omnium quæ poſſideo.*

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Philoſophus docet in V. Ethic. medium iuſtitiæ accipitur non ſolum quoad nos, ſicut in ceteris virtutibus, ſed etiam ſecundum rem: quia ſcilicet in aliis virtutibus attenduntur diverſæ conditiones perſonarum, ſecundum quas medium diverſificatur, ſicut circa cibos, quod eſt multum uni, eſt paucum alteri, vel moderatum; ſed in iuſtitia non variatur medium ſecundum diverſas perſonæ conditiones, ſed attenditur ſolum ad quantitatem rei. Qui enim emit rem aliquam, debet tantum ſolvere quantum valet, ſive a paupere, ſive a divite emat. Reddere autem debitum eſt actus iuſtitiæ; & ideo ad hoc quod alicui reddatur quod ei debetur, non refert utrum ſit dives, vel pauper. Decimæ autem ſacerdotibus debentur in communi quidem ſecundum ius naturale. Naturalis autem ratio dictat ut illi qui pro populo in ſpiritualibus laborant, a populo ſtipendi a ſuæ ſuſtentionis accipiant: & ſecundum hoc etiam in novo teſtamento eſt iure divino ſancitum: nam, ut dicitur I. ad Cor. xiv. 9. *Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, ut de Eva-*

gelio vivant : ſed in lege veteri iudiciali præcepto taxata eſt quantitas eius quod miniſtris Dei eſt a populo ſolvendum, ſcilicet decima: & hoc etiam Eccleſia ſtatuit in populo chriſtiano ſolvendum. Unde cum ſacerdotibus decimæ debeantur tum de iure naturali, tum de iure divino, tum etiam ex ſtatuto Eccleſiæ, quamvis ſacerdos ſit dives, nihilominus pauper tenetur ei decimas ſolvere.

Ad primum ergo oportet reſpondere dupliciter. Uno modo ut dicatur, quod decimarum ſolutio eſt inſtituta non ſolum ad ſuſtentationem miniſtrorum Eccleſiæ, ſed etiam ad ſuſtentationem pauperum, quibus debet de domo Dei provideri: unde dicitur Malach. III. 10. (*a*) *Inferte omnem decimationem, ut ſit cibus in domo mea:* & ſic ſacerdoti, qui non ſolum ſibi, ſed pauperibus providere debet, quantumcumque diviti, ſunt decimæ neceſſariæ. Alio modo poteſt dici, quod neceſſitas ſuſtentationis miniſtrorum fuit ratio eccleſiaſticæ inſtitutionis decimarum ſolutione; ſed ex quo officium eſt alicui debitum per ſtatutum Eccleſiæ, nihilominus ei debetur, quamvis ſit dives.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Paulus laudabiliter non exigebat ſumptus, qui ſibi propter prædicationem Evangelii debebantur, ne quod impedimentum fieret Evangelio, aut ſcandalum fidelibus Chriſti; non tamen illi peccabant non miniſtrantes ſumptus quos Apoſtolus ſibi debitos remittebat: ita etiam prælati Eccleſiæ laudabiliter faciunr non exigendo decimas in terris illis in quibus propter diſſuetudinem timent ſcandalum generari; nec peccant illi qui non ſolvunt decimas in terris illis in quibus non eſt conſuetum; peccarent autem ſi obſtinate exigentibus dare recuſarent: & ideo ut huic peccato obvient ſacerdotes, iu terris illis non exigunt decimas.

QUAESTIO VI.

DEinde quæſitum eſt de actibus caritatis.

Et primo de obedientia, utrum ſit magis meritorium obedire prælato, vel facere aliquid ad dictum fratris.

Secundo de eleemoſyna.

ARTICULUS XI.

132.

Utrum magis ſit meritorium obedire prælato quam facere aliquid ad dictum fratris.

2. 2. *quaeſt.* CXIV. *art.* 3.

CIrca primum ſic proceditur. Videtur quod magis ſit meritorium obedire prælato quam facere aliquid ad dictum fratris. Maiori enim merito maius detrimentum opponitur. Sed magis demeretur ille qui eſt inobediens prælato quam ille qui non aſſentit dicto fratris. Ergo & magis meretur aliquis obediendo prælato quam aſſentiens dicto fratris.

Sed contra. Ubi eſt maior humilitas, ibi videtur eſſe maius meritum: quia humilibus dat Deus gratiam, ut dicitur Iac. IV. Sed maioris humilitatis videtur eſſe quod aliquis æquali ſe ſubiiciat faciens aliquid addictum eius, quam quod aliquis ſubiiciat ſe ſuperiori obediens prælato. Ergo magis videtur eſſe meritorium quod aliquis faciat ad dictum fratris, quam quod obediat prælato.

Reſpondeo dicendum, quod aliquis actus poteſt dici magis meritorius dupliciter. Uno modo ex genere operis; & ſic ille actus eſt magis meritorius qui eſt excellentioris virtutis. Manifeſtum eſt autem quod latria, per quam aliquis ſervit Deo, eſt excellentior virtus quam beneficentia, qua quis ſatisfacit proximo; ſicut & diligere Deum eſt magis meritorium quam diligere proximum. Quod autem aliquid fiat ad dictum fratris, pertinet ad amicitiam, vel beneficentiam, qua quis diligit proximum; quod autem obediatur prælato, inquantum eſt Dei miniſter, pertinet ad religionem, qua quis colit, & diligit Deum: & ideo magis eſt meritorium quod aliquis faciat aliquid obediens prælato, vel ſervans votum, quam ſi aliquid faciat ad dictum fratris. Alio modo poteſt dici aliquis actus magis meritorius ex eo quod procedit ex maiori caritate, licet ſit minor ex ſuo genere; & ſic nihil prohibet magis mereri illum qui facit aliquid ad dictum fratris.

Primum ergo concedimus.

Ad ſecundum dicendum, quod ille qui facit aliquid ad dictum fratris, facit propria ſponte: unde minoris humilitatis eſſe

ſe

(a) Vulgata: *Inferte omnem decimam in horreum, & ſit cibus in domo mea.*

Digitized by Google

ſe videtur quam quod aliquis obediat prælato tamquam ſuperiori.

QUAESTIO VII.

DEinde quæſitum eſt de eleemoſyna. Et Primo de eleemoſyna clericorum.

Secundo de eleemoſynis quæ fiunt pro mortuis.

ARTICULUS XII.

133.

Utrum clerici peccent mortaliter, ſi ea quæ eis ſuperfluunt, in eleemoſynas non largiantur.

CIrca primum ſic proceditur. Videtur quod clerici peccent mortaliter, ſi ea quæ eis ſuperfluunt, in eleemoſynas non largiantur. Quia ſuper illud Luc. III. *Qui habet duas tunicas, det unam non habenti*, dicit Gloſſa: „ De duabus tunicis „ dividendis datur præceptum, quia ſi „ una dividatur, nemo veſtitur in dimi- „ dia tunica, & nudus remanet qui ac- „ cipit, & qui dedit. “ Sed per largitionem unius tunicæ intelligitur largitio eorum quæ ſuperfluunt ad neceſſitatem vitæ, ut patet per ea quæ in eadem Gloſſa præmittuntur. Ergo dare ſuperflua eſt in præcepto. Sed qui tranſgreditur præceptum, peccat mortaliter. Ergo ille qui non dat ſuperflua pauperibus, peccat mortaliter.

2. Præterea. Præceptum plus obligat quam conſilium. Sed dare omnia quæ quis poſſidet, eſt conſilium, & tamen ad hoc homo obligatur in caſu extremæ neceſſitatis. Ergo etiam extra caſum extremæ neceſſitatis tenetur aliquis ſuperflua dare pauperibus, cum hoc ſit in præcepto; & ita qui non largitur, peccat mortaliter.

3. Præterea. Quicumque conſumit quod eſt alterius, tenetur ad reſtitutionem. Sed bona clericorum ſunt pauperum, ut patet per Gloſſam Hieronymi ſuper illud Iſa. III. *Rapina pauperum in domo veſtra*. Ergo ſi clerici inutiliter bona eccleſiaſtica conſumunt, tenentur reſtituere pauperibus aliunde, ſi habuerint.

4. Præterea. Quicumque facit ſe impotentem ad id quod tenetur facere, peccat mortaliter. Sed clerici faciendo ſuperfluas expenſas, faciunt ſe impotentes ad ſubveniendum pauperibus, ad quod tenentur. Ergo videtur quod peccent mortaliter.

Sed in contrarium videtur eſſe conſuetudo quæ apud multos prævaluit.

Reſpondeo dicendum, quod aliter videtur ſe habere circa bona patrimonialia, & circa bona eccleſiaſtica. Nam bonorum patrimonialium, vel licite acquiſitorum, homo vere eſt dominus: unde quantum pertinet ad conditionem ipſius rei poteſt re ſua uti ut vult; & ex hac parte non accidit peccatum; poteſt tamen peccatum accidere ex inordinato modo utendi, vel per ſuperabundantiam, dum ſcilicet inutiliter conſumit bona propria in ea in quæ non oportet, vel ſecundum defectum, inquantum ſcilicet non erogat ea in quæ oportet. Utroque enim modo corrumpitur virtus, ut dicitur in II. Ethic.

Bonorum vero eccleſiaſticorum clerici non ſunt vere domini, ſed diſpenſatores, ſecundum illud I. ad Cor. IX. 17. *Diſpenſatio autem mihi credita eſt*. Pertinet autem ad diſpenſatorem ut fideliter diſtribuat ea quæ eius diſpenſationi committuntur, ſecundum illud I. ad Cor. IV. 2. *Hic iam quæritur inter diſpenſatores ut fidelis quis inveniatur*.

In his ergo poteſt dupliciter peccatum contingere. Uno modo ex conditione ipſius rei, dum ſcilicet uſurpat ſibi quaſi rem propriam, & in uſus ſuos convertit id quod eſſet aliis erogandum. Alio modo ex inordinato uſu eorum quæ in partem ſuam cedunt, ſicut etiam de aliis dictum eſt. Verum quia horum diſpenſatio fidei diſpenſatoris committitur, ut dictum eſt, ſi quis bona fide diſpenſet eccleſiaſtica bona, inde accipiens quod ſibi convenit ſecundum conditionem ſtatus, & perſonæ, & aliis largitur ſecundum quod ſibi videtur bona fide expedire, non peccat mortaliter, etiam ſi forte aliquid plus in ſuos uſus convertat quam oporteat. Talia enim, quia in ſingularibus eſt eorum iudicium, non poſſunt per omnimodam certitudinem diffiniri. Unde ſi non ſit multus exceſſus, poteſt compati bonam fidem diſpenſatoris; ſi vero multus exceſſus fiat, non poteſt latere, & ita non poteſt cum bona fide diſpenſatoris hoc agi. Si autem non conſervet bonam fidem in diſpenſando, peccat mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit in Lib. de ſermone Domini in monte, illa præcepta quæ Dominus tradidit Matth. V. 39. *Qui percuſſerit te in unam maxillam, præbe ei & aliam*, & quæ

quæ ibi ſequuntur, ſunt intelligenda ſecundum præparationem animi, ut ſcilicet homo ſit paratus hoc facere quando neceſſitas hoc requirit. Unde non ſemper eſt peccatum mortale quando homo hoc non facit; ſed quando videt neceſſitatem imminere, ſi non faciat, tunc peccat mortaliter: & eadem ratio eſt de hoc præcepto: *Qui habet duas tunicas, det non habenti:* & de omnibus ſimilibus. Unde non ſemper peccat mortaliter quotieſcumque non dat pauperi qui ſuperfluum habet, ſed quando neceſſitas imminet. Quando autem ſit talis neceſſitas quod obliget ad peccatum mortale, non poteſt ratione determinari, ſed committitur prudentiæ, & fidei diſpenſantis: unde ſi bona fide det, quando ſibi videtur expedire, immunis eſt a peccato, alioquin mortaliter peccat.

Ad ſecundum dicendum, quod illa eadem quæ ſunt conſilia, cadunt ſub præcepto ſecundum animi præparationem. Nullum enim conſilium eſt perfectius quam quod homo tradat animam ſuam pro fratribus ſuis; & tamen hoc cadit ſub præcepto ſecundum animi præparationem, ſecundum illud I. Ioan. III. 16. *Et nos debemus pro fratribus animam ponere*. Et ſimiliter dare omnia ſua pauperibus, cadit ſub præcepto ſecundum animi præparationem, ut ſcilicet homo ſit paratus hoc facere, ſi neceſſitas immineat. Minor tamen neceſſitas requiritur ad ſuperflua eroganda quam ad omnia exhibenda; tamen hoc totum ratione unverſali determinari non poteſt, ſed committitur prudentiæ, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod bona eccleſiaſtica non ſolum ſunt diſpenſanda pauperibus, ſed etiam Eccleſiæ miniſtris: unde ſecundum canones debent dividi hoc modo, ut aliqua pars cedat in uſus pauperum, & aliqua pars in uſus miniſtrorum, & in cultum Eccleſiæ. Aliter ergo dicendum eſt de illis eccleſiaſticis bonis quæ principaliter ſunt attribuenda neceſſitatibus pauperum, & ex conſequenti neceſſitatibus miniſtrorum, ſicut ſunt bona hoſpitalium, & aliorum huiuſmodi: & aliter de illis bonis quæ ſunt principaliter attributa uſibus miniſtrorum, ſicut ſunt præbendæ clericorum, & alia huiuſmodi. Nam in primis bonis peccatum committitur non ſolum ex abuſu, ſed etiam ex ipſa rerum conditione, dum aliquis in ſuos uſus aſſumit quod eſt alterius; & ideo tenetur ad reſtitutionem tamquam defraudator rei alienæ. In ſecundis vero bonis non committitur peccatum niſi per abuſum, ſicut & de bonis patrimonialibus dictum eſt: unde non tenetur quis ad reſtitutionem, ſed ſolum ad pœnitentiam peragendam.

Ad quartum dicendum, quod neque bona fides diſpenſatorum ſalvari videtur in eo qui ſcienter ſuperfluas expenſas facit in voluptuoſis conviviis, & aliis huiuſmodi ſuperfluitatibus; & ſic non eſt dubium quod in talibus peccat mortaliter: unde dicitur Matth. XXIV. 48. *Si dixerit malus ſervus ille in corde ſuo: Moram facit dominus meus venire: & cœperit percutere conſerves ſuos*, quod pertinet ad ſuperbum, & crudele dominium; *manducet autem, & bibat cum ebrioſis*, quod pertinet ad ſuperflua, & voluptuoſa convivia: *veniet dominus ſervi illius in die qua non ſperat, & hora qua ignorat, & dividet eum*, ſcilicet a ſocietate ſanctorum, *partemque eius ponet cum hypocritis*, ſcilicet in inferno: unde ibi ſubditur: *Ibi erit fletus, & ſtridor dentium*. Si autem aliquis non multum in talibus excedat, poteſt bona fide fieri ab aliquo, qui vult ſecundum decentiam ſui ſtatus morem gerere his quibus convivit.

QUAESTIO VIII.

Deinde quæſitum eſt de eleemoſynis quæ fiunt pro mortuis: & circa hoc quæſita ſunt duo.

Primo, utrum mortuus patiatur aliquod detrimentum, ſi executor eius differat dare eleemoſynas quas ipſe in teſtamento dari mandavit.

Secundo, utrum executor licite poſſit differre diſtributionem eleemoſynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendantur in poſterum.

ARTICULUS XIII.

134.

Utrum mortuus aliquod detrimentum ſentiat ex hoc quod eleemoſynæ quas mandavit dari, retardantur.

IV. diſt. XLV. *quaſt.* II. *art.* 2. *quaſt.* 2. *ad* 4.

Circa primum ſic proceditur. Videtur quod mortuus nullum detrimentum ſentiat ex hoc quod eleemoſynæ quas mandavit dari, retardantur. Huiuſmodi enim retardatio provenit ex negligentia exe-

Digitized by Google

executoris. Sed negligentia unius non imputatur alteri. Ergo nullum detrimentum mortuus patitur ex huiuſmodi tarditate.

Sed contra eſt quod propter huiuſmodi tarditatem retardantur orationes, & ſacrificia quæ fierent pro anima defuncti, ex quibus plurimum iuvaretur. Ergo ex huiuſmodi tarditate patitur detrimentum.

Reſpondeo dicendum, quod hic eſt opus duplici diſtinctione. Primo quidem ex parte ipſius detrimenti: diſtinguendum eſt enim duplex detrimentum. Nam quoddam detrimentum eſt quod pertinet ad tolerantiam pœnæ, ſecundum illud quod habetur I. Corint. III. 15. *Si cuius opus arſerit, detrimentum patietur*. Aliud autem quod pertinet ad ſubtractionem remedii. Secundo etiam diſtinguendum eſt ex parte eleemoſynæ, circa quam poteſt conſiderari etiam detrimentum ipſius eleemoſynæ, & effectus ipſius. Quantum ergo ad meritum eleemoſynæ, nullum detrimentum patitur defunctus ex prædicta tarditate, maxime ſi, quantum in ipſo fuit, curam adhibuit ut huiuſmodi eleemoſynæ cito darentur, quia meritum principaliter ex voluntate, & intentione dependet; ſed quantum ad effectum eleemoſynæ patitur detrimentum, non quidem ut pro huiuſmodi tarditate puniatur, ſed quia remedium ei non adhibetur, dum ſuffragia differuntur, ex quibus plurimum iuvaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod negligentia unius non imputatur alteri ad pœnam, poteſt tamen redundare in alterum quantum ad defectum remedii, ſecundum quod unus homo ab alio iuvari poteſt.

ARTICULUS XIV.

135.

Utrum executor debeat tardare diſtributionem eleemoſynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendantur.

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod executor debet tardare diſtributionem eleemoſynarum, ad hoc quod res defuncti melius vendatur. Quia ex hoc ſequitur quod plures eleemoſynas poterit facere pro defuncto, ex quibus defunctus magis iuvabitur. Ergo ſi differat, videtur quod laudabiliter, & fideliter hoc faciat.

Sed contra eſt quia ex tarditate eleemoſynarum ſequitur retardatio remedii, quo forte defunctus indiget. Ergo videtur quod huiuſmodi retardatione gravetur defunctus potius quam iuvetur.

Reſpondeo dicendum. In mora modici temporis non videtur eſſe magnum periculum: unde ſi executor per modicum tempus eleemoſynam dare differat, ut rebus defuncti melius venditis ampliores eleemoſynas dare poſſit, laudabiliter hoc facit. Si vero e converſo per multum tempus differat eleemoſynas diſtribuere, ut non multo ampliores eleemoſynas faciat, non videtur eſſe abſque culpa: quia forte defunctus a purgatorio liberaretur, in quo exiſtenti remedium ſuffragiorum maxime neceſſarium erat. Hoc autem requirit prudentis executoris examen, ut ſcilicet conſideratis dilatione temporis, & conditione perſonæ quæ creditur citius vel tardius liberanda, & etiam quantitate augmenti eleemoſynarum, faciat quod videbitur expedire defuncto.

QUAESTIO IX.

Deinde quæſitum eſt de peccatis: & circa hoc quæſita ſunt tria.

Primo de peccato originali, utrum ſcilicet ille qui baptizatus eſt, tranſmittat peccatum originale in prolem.

Secundo de peccato actuali in generali, quid ſcilicet ſit prius, utrum averſio a Deo, vel converſio ad commutabile bonum.

Tertio ſpecialiter de mendacio, quod mendacium ſit gravius, utrum illud quod ſit verbo, vel illud quod ſit facto.

ARTICULUS XV.

136.

Utrum ille qui eſt baptizatus, tranſmittat peccatum originale in prolem.

De malo quaſt. IV. *art.* 1. *&* 8. *&* I. 2. *quaſt.* LXXXI. *art.* 3. *&* 4.

Circa primum ſic proceditur. Videtur quod ille qui eſt baptizatus, non tranſmittat peccatum originale in prolem. In eo enim qui naſcitur, tria poſſunt conſiderari, ſcilicet corpus, anima, & unio utriuſque. Sed non contrahit peccatum originale ſecundum corpus, quod contrahit a parentibus, quia parentes erant totaliter a peccato originali

nali mundati; ſimiliter etiam nec ſecundum animam, quam habet ex creatione Dei, in quem peccatum non cadit; & per conſequens neque etiam ſecundum unionem utriuſque. Ergo ille qui naſcitur ex baptizatis, nullo modo contrahit peccatum originale.

Sed contra eſt quia remedium non adhibetur niſi vulneri. Sed baptiſmus, qui eſt medicinale remedium contra vulnus originalis peccati, adhibetur parvulis baptizatorum filiis ſecundum communem Eccleſiæ conſuetudinem. Ergo parvuli baptizatorum filii cum originali peccato naſcuntur.

Reſpondeo dicendum, quod peccatum quod ex tranſgreſſione primorum parentum in omnes poſteros originaliter derivatur, non aboletur niſi per gratiam Chriſti, qui *de peccato damnavit peccatum in carne*, ut dicitur ad Rom. VIII. 3. ſed hoc quodam ordine peragitur. Nam primo in ſtatu præſentis vitæ per ſacramenta gratiæ Chriſti removetur peccatum originale quantum ad inquinationem animæ, ut ſcilicet non imputetur homini ad culpam; remanet tamen interim quantum ad corruptionem fomitis in carne: unde Apoſtolus dicebat ad Rom. VII. 25. *Ego ipſe mente ſervio legi Dei, carne autem legi peccati*, inquantum ſcilicet concupiſcit adverſus ſpiritum. Unde homo baptizatus, ſecundum mentem vivit in novitate ſpiritus, ſed ſecundum carnem adhuc retinet vetuſtatem Adæ. Et ideo ſicut per ſpiritualem generationem, (a) quæ fit per Evangelium, alios producit filios in Chriſto abſque peccato, ita etiam ſecundum generationem carnalem producit filios in vetuſtatem Adæ cum peccato originali.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS XVI.

137.

Utrum in peccato actuali prius ſit averſio quam converſio.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in peccato actuali prius ſit averſio quam converſio. Averſio enim importat receſſum a termino, converſio autem acceſſum ad terminum. Sed in motu corporali prius eſt receſſus a termino quam acceſſus ad terminum. Ergo & in ſpirituali motu prius eſt averſio quam converſio.

Sed contra eſt quod Dionyſius dicit IV cap. de div. Nom. *Nemo intendens ad malum, operatur, ſed intendens ad bonum*. Ergo prius animus peccantis convertitur per appetitum ad bonum commutabile quam avertatur a Deo.

Reſpondeo dicendum, quod peccatum principaliter in voluntate conſiſtit, ut Auguſtinus dicit. Quantum autem ad voluntatem illud eſt prius quod principaliter intenditur; & ideo in peccatis in quibus principaliter intenditur fruitio boni commutabilis, ſicut in luxuria, avaritia, & ſimilibus, prius eſt naturaliter converſio quam averſio, quæ non eſt principaliter intenta, ſed præter intentionem conſequitur ex inordinata converſione. In peccatis autem in quibus directe intenditur averſio a Deo, ſicut eſt infidelitas, deſperatio, & alia huiuſmodi, prius eſt averſio ab incommutabili bono, & poſtea eſt converſio ad commutabile bonum, ſicut patet in illis qui deſperantes ſe ipſos tradunt impudicitiæ, ut dicitur ad Epheſ. IV.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in motibus operabilibus receſſus a termino prior ſit in executione, acceſſus tamen ad terminum prior eſt in intentione, in qua principaliter conſiſtit peccatum.

ARTICULUS XVII.

138.

Utrum maius peccatum ſit cum aliquis mentitur facto quam cum aliquis mentitur verbo.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod maius peccatum ſit cum aliquis mentitur facto quam cum aliquis mentitur verbo. Maius enim peccatum eſſe videtur cum aliquis mentiendo abutitur eo cui magis creditur. Sed, ſicut Anſelmus dicit in Lib. de veritate, magis creditur factis quam verbis. Ergo gravius peccat qui mentitur factis quam verbis.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in I. de doctrina chriſtiana: *Inter omnia ſigna præcipuum locum tenent verba*. His autem abutitur ille qui verbo mentitur. Ergo videtur quod gravius peccat ille qui mentitur verbo, quam ille qui mentitur facto.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut Ambro-

(a) *Al.* quæ ſcilicet per Evangelium alios producit &c.

Google

broſius dicit in quodam ſermone, non ſolum in falſis verbis, ſed etiam in ſimularis operibus mendacium eſt. Peccatum autem mendacii principaliter quidem conſiſtit in intentione fallendi: unde ille qui dicit falſum quod putat eſſe verum, non mentitur. Magis autem eſt reus mendacii ille qui dicit verum quod putat eſſe falſum, ut patet per Auguſtinum in Lib. de mendacio. Unde cum eadem intentio fallendi ſit in eo qui mentitur verbo, & in eo qui mentitur facto, uterque æqualiter peccat. Verbum enim, & factum aſſumuntur ut inſtrumenta fallendi: unde non refert quantum ad peccatum mendacii, utrum aliquis verbo, vel ſcripto, vel nutu, vel quocumque facto mentiatur, ſicut non refert quantum ad peccatum homicidii, utrum quis gladio, vel ſecuri interficiat hominem.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

QUAESTIO X.

ARTICULUS XVIII.

139.

Utrum aliquis poſſit eſſe naturaliter, vel miraculoſe ſimul virgo, & pater.

DEinde quæſitum eſt circa corpus hominis, utrum ſcilicet aliquis poſſit eſſe naturaliter, vel miraculoſe ſimul virgo, & pater. Et videtur quod hoc poſſit eſſe miraculoſe. Quia pater, & mater ſimul ſunt generationis principia. Sed aliqua mulier miraculoſe fuit ſimul virgo, & mater. Ergo pari ratione aliquis vir miraculoſe poteſt ſimul eſſe virgo, & pater.

2. Item. Videtur quod hoc poſſit eſſe abſque miraculo. Quia dæmon incubus poteſt furari ſemen viri virginis in ſomnis polluti, & transfundere in matricem mulieris, ex quo quidem ſemine poteſt concipi proles, cuius pater non eſt dæmon incubus, ſed ille ex cuius ſemine generatur, quod agit in virtute eius a quo eſt reſolutum. Ergo videtur quod etiam abſque miraculo poſſit aliquis ſimul eſſe virgo, & pater.

Sed contra. Mulier abſque miraculo non poteſt ſimul eſſe virgo, & mater. Ergo pari ratione nec vir abſque miraculo poteſt ſimul eſſe virgo, & pater.

Item. Videtur quod nec per miraculum. Quia ſi filius Dei, qui eſt natus miraculoſe de virgine, ex alia parte corporis virginalis carnem aſſumpſiſſet quam ex illa unde mulier naturaliter concipit, puta de manu, aut pede, non diceretur filius virginis, ſicut nec Eva dicta eſt filia Adæ, quamvis ſit formata de coſta ipſius. Sed non poſſet contingere, ſalva virginitate viri, quod ex eadem parte corporis, & in eodem loco prolem generaret, ſicut naturaliter generatur. Ergo nec etiam miraculoſe fieri poſſet quod aliquis ſimul eſſet virgo, & pater.

Reſpondeo dicendum, quod ad huius evidentiam videre oportet quid ad virginitatem requiratur. Requiruntur autem tria ad eius perfectionem. Quorum primum eſt principale & formale, ſcilicet electio, ſive intentio voluntatis, ſicut in omnibus moralibus: unde iſtud ex neceſſitate ad virginitatem requiritur quod adſit alicui aſſidua voluntas numquam experiendi delectationem veneream. Secundum autem eſt materiale, ſcilicet paſſio appetitus ſenſitivi, ſcilicet delectatio, quam quis experitur in actu venereo, cuius privatio requiritur ad perfectam virginitatem materialiter: nam paſſiones ſenſitivæ ſunt materia virtutum moralium. Si tamen præter electionem propriæ voluntatis hoc contingat, puta cum quis in ſomno polluitur, vel cum mulier per violentiam ab hoſte opprimitur, non perit virtus virginitatis, ut patet per Auguſtinum in I. de civitate Dei. Tertium autem eſt quaſi per accidens, & concomitanter ſe habens ad virginitatem, ſcilicet corporalis integritas. Unde ſi clauſtra pudoris aliter corrumpantur quam per venereum actum, puta ſi obſtetrix, vel medicus ferro incidat ad ſanandum, nihil virginitati deperit, ſicut Auguſtinus dicit in I. de civitate Dei.

Sic ergo ſi virginitas accipiatur ſecundum perfectum ſuum eſſe, prout ad virginitatem tria prædicta concurrunt; mulier quidem ſalva virginitate non poteſt eſſe mater, ita quod concipiat, & pariat, niſi miraculoſe, quia proles egredi non poteſt, cum hoc quod permaneant clauſtra pudoris inviolata, niſi per miraculum, ſicut accidit in matre Dei. Poſſet tamen forte abſque miraculo mulier ſalva omnimoda virginitate concipere, ſicut dicitur accidiſſe de quadam puella pubeſcente, quam propter pudoris cu-

ſtodiam in lecto ſuo pater habebat, qui dum ſomno pollueretur, ſemen ad matricem deſcendit, & puella concepit. Vir autem abſque omni ſeminis reſolutione non poteſt eſſe pater neque naturaliter, neque miraculoſe: quia ſi de corpore eius proles aliter miraculoſe formaretur, non poſſet dici pater.

Si vero virginitas largius accipiatur, prout ſolum requirit interiorem electionem mentis, ſic patet de muliere quidem quod naturaliter poteſt eſſe mater, virginitate tali manente; ſicut ſi aliqua per violentiam opprimeretur ab hoſte, & inde conciperet: & multo magis hoc poſſet miraculoſe fieri. Vir autem ſalva tali virginitate poſſet eſſe pater naturaliter propter pollutionem nocturnam, quæ quocumque caſu ad matricem mulieris perveniret. Non autem ita congrueret quod miraculoſe vir fieret pater, ſicut quod virgo fieret mater: tum quia virgo miraculoſe facta eſt mater, Spiritu ſancto formante corpus prolis ex puriſſimis ſanguinibus eius, ut Damaſcenus dicit; reſolutio autem ſeminis, ſine qua vir pater eſſe non poſſet, non congruit operationi Spiritus ſancti: tum quia vir in generatione eſt ſicut agens, mulier ſicut patiens; Deo autem competit agere, & non pati: unde magis congruit ut Deus miraculoſe ſuppleat id quod deeſt ex parte viri, quam id quod deeſt ex parte mulieris.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

QUAESTIO XI.

ARTICULUS XIX.

140.

Utrum cælum empyreum habeat influentiam ſuper alia corpora.

III. Part. quæſt. lxvi. *art.* 5. *ad* 2. *Phil.* iv. *lec.* vii. *&* *I. diſt.* iii. *quæſt.* ii. *art.* 3. o.

Deinde ultimo quæſitum eſt de creatura pure corporali, utrum ſcilicet cælum empyreum habeat influentiam ſuper alia corpora. Et videtur quod non. Quia omne corpus quod naturalirer influit in alia corpora, per prius influit in propinqua quam in remota. Si ergo cælum empyreum influeret in corpora inferiora, per prius influeret in cælum aqueum, quod eſt ſibi propinquius, quam in cælum ſidereum. Sed hoc videtur eſſe inconveniens: quia cælum ſidereum ſimilius eſt cælo empyreo, cum neutrum ſit de natura quatuor elementorum, quam cælum aqueum, quod eſt de natura quatuor elementorum: quia illæ aquæ dicuntur ibi poſitæ ad refrigerandum calorem provenientem ex motu cæli, ratione cuius Saturnus, qui eſt altior inter planetas, dicitur habere frigiditatem. Non ergo cælum empyreum influit in corpora inferiora.

Sed contra eſt quod in Libro de intelligentiis dicitur, quod *omne quod influit in alia, eſt lux, vel lucem habens*: & in commento dicitur, quod *omnis influentia eſt per virtutem lucis*. Sed cælum empyreum maxime habet lucem inter alia corpora. Ergo in alia corpora influit.

Reſpondeo dicendum, quod quidam ponunt cælum empyreum non habere influentiam in aliqua corpora, quia non eſt inſtitutum ad effectus naturales, ſed ad hoc quod ſit locus beatorum. Et hoc quidem mihi aliquando viſum eſt.

Sed diligentius conſiderans, magis videtur dicendum, quod influat in corpora inferiora, quia totum univerſum eſt unum unitate ordinis, ut patet per Philoſophum XII. Metaph. (text. com. lii.) Hæc autem unitas ordinis attenditur ſecundum quod quodam ordine reguntur corporalia per ſpiritualia, & inferiora corpora per ſuperiora, ut Auguſtinus dicit in III. de Trinit. Unde ſi cælum empyreum non influeret in corpora inferiora, cælum empyreum non contineretur ſub unitate univerſi; quod eſt inconveniens. Videtur autem proprius effectus eius eſſe perpetuitas, & permanſio in inferioribus corporibus. Nam ſecundum Philoſophum in XI. Metaph. (text. com. xliii.) in cælo ſunt principaliter duo motus. Quorum unus eſt ab oriente in occidentem, qui vocatur diurnus, & eſt ſuper polos æquinoctialis: & quia iſte eſt uniformis, cauſat perpetuitatem in inferioribus motibus. Alius autem motus eſt ab occidente in orientem, quo movetur Sol, & alii planetæ, qui eſt ſuper polos zodiaci, per quem planetæ accedunt, & recedunt a nobis: unde iſte motus proprie cauſat differentiam generationis, & corruptionis, & ceterorum motuum in iſtis inferioribus: & ſic continuatur generatio, & corruptio horum inferiorum quouſque Deus vult: quæ qui-

quidem quantum ad continuitatem cauſatur a primo motu, quantum autem ad contrarietatem a ſecundo. Sicut autem uniformitas motus præcedit difformitatem, ita etiam unitas quietis præcedit uniformitatem motus: quia moveri eſt ſe aliter habere nunc quam prius; quieſcere autem eſt eo modo ſe habere nunc ut prius, & ſic quies habet puram unitatem. Uniformitas autem motus habet unitatem cum diverſitate: & ideo primum cælum, ſcilicet empyreum, ſingulariter per ſuam quietem influit; ſecundum autem (a) cælum, quod dicitur aqueum, per ſuum motum uniformem; tertium autem cælum, ſcilicet ſidereum, per ſuum motum difformem. Hoc autem eſt proprium huic corpori quod influat abſque motu, inquantum eſt ſupremum attingens quodammodo ordinem ſubſtantiarum ſpiritualium, prout Dionyſius dicit 11. cap. de div. Nom. quod divina ſapientia coniungit principia ſecundorum finibus primorum.

Ad primum ergo dicendum, quod cælum empyreum magis influit in cælum aqueum quam in inferiora corpora, inquantum ſcilicet cælum aqueum plus recipit de influentia cæli empyrei, ut uniformitas motus oſtendit, unde etiam magis convenit cum cælo empyreo ratione ſuæ uniformitatis quam cælum ſidereum. Eſt autem de cæleſtibus (b) corporibus duplex opinio. Una ſcilicet quod ſint de natura elementorum, ſecundum quam cælum empyreum eſſet de natura ignis, cælum aqueum de natura aquæ, vel aeris; cælum autem ſidereum eſt compoſitum ex utraque natura, quia in parte eſt lucidum, in parte diaphanum: & ad hanc opinionem pertinet quod dicitur aquas eſſe ibi ad infrigidandum. Alia autem eſt opinio, quod corpora cæleſtia non ſunt de natura quatuor elementorum, ſed quinta eſſentia, ſecundum quam etiam cælum aqueum non eſt de natura quatuor elementorum, ſed dicitur aqueum propter diaphaneitatem, ſicut dicitur cælum empyreum, ideſt igneum, propter lumen.

Contrarium concedimus, quamvis Liber de intelligentiis non ſit auctoritatis alicuius, nec etiam verum ſit quod omnis influxus ſit ratione lucis, niſi lux metaphorice accipiatur pro omni actu, prout omne agens agit inquantum eſt ens actu. Vel hoc poteſt eſſe verum in ſolis corporalibus, in quibus proprie dicitur lux, inquantum ſcilicet lux corporalis eſt forma primi corporis agentis, ſcilicet cæli, cuius virtute omnia corpora inferiora agunt.

Et hæc ad præſens dicta ſufficiant.

INCIPIT QUODLIBET SEPTIMUM.

QUAESTIO I.

Quæſitum eſt de tribus.

Primo quædam pertinentia ad ſubſtantias ſpirituales.

Secundo quædam pertinentia ad ſacramentum altaris.

Tertio quædam pertinentia ad corpora damnatorum.

Circa ſubſtantias ſpirituales quærebatur

Primo de cognitione earum.

Secundo de fruitione animæ Chriſti tempore paſſionis.

Tertio de pluralitate in ſubſtantiis ſpiritualibus inventa.

Circa primum quærebantur quatuor.

Primo, utrum aliquis intellectus creatus poſſit divinam eſſentiam videre immediate.

Secundo, utrum intellectus creatus poſſit ſimul plura intelligere.

Tertio, utrum intellectus angelicus poſſit intelligere ſingularia.

Quarto, utrum notitia, quam Auguſtinus dicit prolem mentis, ſit accidens, vel non.

ARTICULUS I.

141.

Utrum aliquis intellectus creatus poſſit divinam eſſentiam immediate videre.

1. Part. quaſt. XII. *art.* 2. 0. *& art.* 4. *ad* 3. *de verit. quaſt.* IX. *& IV. diſt.* XLIX. *quaſt.* II. *art.* 1. *&* 2. 2. *quaſt.* CLXXV. *art.* 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod nullus intellectus creatus poſſit divinam eſſentiam immediate videre. Intellectus enim creatus, cum indifferenter ſe habeat ad omnia intelligibilia, non poteſt cognoſcere determinate aliquid, niſi

Zz 2

(a) *Al.* cælum eſt quod dicitur &c. (b) *Al.* corporalibus.

niſi per obiectum ſuum determinetur. Sed divina eſſentia non eſt obiectum quod poſſit intellectum determinare, quia eſt ſummum in entibus, & maximæ generalitatis, & nullo modo determinatum. Ergo intellectus creatus ipſam videre non poteſt.

2. Præterea. Ad hoc quod intellectus cognoſcat aliquid, oportet quod fiat in actu: nihil enim operatur ſecundum quod eſt in potentia, ſed ſecundum quod eſt in actu. Intellectus autem non fit in actu, niſi ſecundum quod intelligibili informatur. Cum ergo eſſentia divina non poſſit per ſe ipſam informare intellectum, ut formaliter faciat ipſum eſſe in actu, oportet, ſi debet per intellectum cognoſci, quod per aliquam ſui ſimilitudinem intellectum informet ad hoc quod cognoſcatur; & ita non poterit immediate niſi per ſimilitudinem videri.

3. Præterea. Ad hoc quod intellectus creatus eſſentiam divinam videat, oportet quod per lumen gloriæ perficiatur. Sed lumen gloriæ eſt medium diſtans & ab ipſo intellectu, & ab ipſa eſſentia divina, quæ eſt beatitudo increata, cum lumen prædictum dicatur creatura. Ergo intellectus creatus non poteſt videre divinam eſſentiam immediate.

4. Præterea. Secundum Philoſophum in III. de Anima (text. comm. 111.) ſicut ſenſus ſe habet ad ſenſibile, ita ſe habet intellectus ad intelligibile. Sed ad hoc quod ſenſus viſus ſuum obiectum percipiat, duplici medio indiget, ſcilicet lumine, & ſpecie, quæ eſt ſimilitudo rei viſæ. Ergo hoc idem eſt neceſſarium intellectui in viſione divinæ eſſentiæ; & ſic non immediate eam videbit.

Sed contra eſt quod dicitur I. Ioan. III. 2. *Videbimus eum ſicuti eſt*.

Præterea. Ad hoc quod intellectus intelligat, nihil aliud videtur requiri niſi quod intelligibile fiat in actu, & quod intellectui coniungatur. Sed eſſentia divina per ſe ipſam eſt intelligibilis in actu, cum ſit immaterialis; intellectui etiam præſens eſt, quia, ut dicit Auguſtinus, Deus unicuique rei eſt vicinior quam ipſa res ſibi. Ergo intellectus creatus eſſentiam divinam poterit immediate videre.

Reſpondeo dicendum, quod abſque dubio tenendum eſt, quod divina eſſentia in patria immediate ab intellectu glorificato videatur.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod in viſione intellectiva triplex medium contingit eſſe. Unum ſub quo intellectus videt, quod diſponit eum ad videndum; & hoc eſt in nobis lumen intellectus agentis, quod ſe habet ad intellectum poſſibilem noſtrum ſicut lumen Solis ad oculum. Aliud medium eſt quo videt; & hoc eſt ſpecies intelligibilis, quæ intellectum poſſibilem determinat, & habet ſe ad intellectum poſſibilem ſicut ſpecies lapidis ad oculum. Tertium medium eſt in quo aliquid videtur; & hoc eſt res aliqua per quam in cognitionem alterius devenimus, ſicut in effectu videmus cauſam, & in uno ſimilium, vel contrariorum videtur aliud; & hoc medium ſe habet ad intellectum ſicut ſpeculum ad viſum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt. Primum ergo medium, & ſecundum non faciunt mediatam viſionem: immediate enim dicitur aliquis videre lapidem, quamvis eum per ſpeciem eius in oculo receptam, & per lumen videat: quia viſus non fertur in hæc media tamquam in viſibilia, ſed per hæc media fertur in unum viſibile, quod eſt extra oculum. Sed tertium medium facit viſionem mediatam: viſus enim prius fertur in ſpeculum ſicut in viſibile, quo mediante accipit ſpeciem rei viſæ in ſpecie, vel ſpeculo: ſimiliter intellectus cognoſcens cauſam in cauſato, fertur in ipſum cauſatum ſicut in quoddam intelligibile, ex quo tranſit in cognitionem cauſæ. Et quia eſſentia divina (*a*) in ſtatu viæ in effectibus ſuis cognoſcitur, non videmus eam immediate: unde in patria, ubi immediate videbitur, tale medium penitus ſubtrahetur. Similiter etiam non eſt ibi medium ſecundum, ſcilicet aliqua ſpecies eſſentiæ divinæ intellectum informans: quia quando aliquid videtur immediate per ſpeciem ſuam, oportet quod ſpecies illa repræſentet rem illam ſecundum completum eſſe ſuæ ſpeciei; alias non diceretur res illa immediate videri, ſed quædam umbra eius, ſicut ſi ſimilitudo lucis in oculo fieret per modum coloris, quia eſt lux obumbrata. Cum autem omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis, impoſſibile eſt in intellectu creato ſimilitudinem divinæ eſſentiæ recipi, quæ eam perfecte ſecundum totam ſuam rationem repræſentet. Unde ſi per aliquam ſimilitudinem talem eſſentia divina a nobis videretur, immediate non videremus eſſentiam divinam, ſed quamdam umbram eius.

Re-

(*a*) *Al.* in ſtatu, vel in effectibus &c.

Digitized by Google

Reſtat ergo quod ſolum primum medium erit in illa viſione, ſcilicet lumen gloriæ, quo intellectus perficietur ad videndum eſſentiam divinam, de quo in Pſalm. xxxv. 10. *In lumine tuo videbimus lumen*. Hoc autem lumen non eſt neceſſarium ad hoc quod faciat iotelligibile in potentia eſſe intelligibile in actu, ad quod eſt nobis neceſſarium lumen intellectus agentis: quia ipſa divina eſſentia, cum ſit a materia ſeparata, eſt per ſe actu intelligibilis: ſed erit neceſſarium tantum ad perficiendum intellectum, ad quod etiam nunc lumen intellectus agentis valet. Prædictum autem lumen gloriæ ſufficienter perficiet intellectum ad videndum divinam eſſentiam, eo quod ipſa eſſentia divina totaliter lux intelligibilis eſt. Unde lumen gloriæ ab ea in intellectum deſcendens facit hoc reſpectu divinæ eſſentiæ in intellectu quod facit reſpectu aliorum intelligibilium, quæ non ſunt lux tantum, ſed ſpecies rei intellectæ ſimul, & lumen; ſicut ſi lux ſenſibilis per ſe exiſteret, ad eius viſionem ſufficeret lumen oculum perficiens ſine aliqua ſimilitudine.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid dicitur determinatum dupliciter: primo ratione limitationis; alio modo ratione diſtinctionis. Eſſentia autem divina non eſt quid determioatum primo modo, ſed ſecundo modo, quia forma non limitatur niſi ex hoc quod in alio recipitur, cui materia commenſuratur. In eſſentia autem divina non eſt aliquid in alio receptum, eo quod eſſe eius eſt ipſa divina natura ſubſiſtens, quod in nulla re alia contingit: oam quælibet res alia habet eſſe receptum, & ſic limitatum: & inde eſt quod eſſentia divina ab omnibus diſtinguitur per hoc quod eſt in alio non recipi; ſicut ſi eſſet aliqua albedo exiſtens oon in ſubiecto, ex hoc ipſo diſtingueretur a qualibet albedine io ſubiecto exiſtente, quamvis in ratione albedinis noo eſſet receepta, & ſic oec limitata. Patet ergo quod eſſentia divioa non eſt quid generale in eſſendo, cum ſit ab omnibus aliis diſtincta, ſed ſolum in cauſando: quia id quod eſt per ſe, eſt cauſa eorum quæ per ſe non ſunt. Uode eſſe per ſe ſubſiſtens eſt cauſa omois eſſe io alio recepti; & ita eſſentia divina eſt intelligibile quod poteſt determinare intellectum.

Ad ſecundum dicendum, quod intellectus creatus ſit io actu ad videodum divioam eſſeotiam per lumen gloriæ; & hoc ſufficit, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod illud lumen gloriæ quamvis & ab eſſentia divina, & ab intellectu ſit differens per eſſentiam, non tamen facit mediatam viſionem, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod viſibilia non ſunt lux tantum, & ideo oportet, ad hoc quod viſus determinetur ad ea, quod non ſolum ſit ibi lumeo, ſed etiam ſpecies rei viſæ. Eſſentia autem divina eſt pure lux, & ideo non requirit aliquam aliam ſpeciem quam ipſum lumen ut videatur, ſicut ex dictis patet.

ARTICULUS II.

142.

Utrum intellectus creatus poſſit ſimul plura intelligere.

I. Part. quaſt. XII. *art.* 10. *& quaſt.* LVIII. *art.* 3. *& quaſt.* LXXXV. *art.* 4. o.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod intellectus creatus poſſit ſimul plura iotelligere. Potentia enim ſenſitiva, cum ſit materialis, eſt inferior, & magis contracta quam intellectiva. Sed ſenſus poteſt ſimul plura ſeotire, ſicut ſenſus communis ſimul ſentit album, & dulce, dum eorum differentiam cognoſcit. Ergo iotellectus multo fortius poteſt ſimul plura intelligere.

2. Præterea. Plura iotelligibilia poſſunt ſimul cognoſci, inquantum ſunt unum. Sed omnia intelligibilia ſunt unum, inquantum ſunt intelligibilia. Ergo omnia iotelligibilia poſſunt ſimul cognoſci.

3. Præterea. Sicut ſe habet intellectus in habitu ad intelligibile in habitu, ita ſe habet iotellectus in actu ad intelligibile io actu. Sed intellectus in habitu ſimul plura intelligibilia cogooſcit in habitu. Ergo intellectus in actu ſimul plura intelligit in actu.

4. Præterea. Ad cognitionem intellectus ſufficit ſpecies rei intelligibilis in intellectu exiſtens. Sed ſpecies iotelligibiles oon ſe impediunt quin ſimul ſint in intellectu, cum non ſint contrariæ, eo quod ſuot a materia ſeparatæ. Ergo iotellectus ooo impeditur quin poſſit ſimul plura intelligere.

5. Præterea. Capacitas intellectus eſt maior quam cuiuſcumque corporis. Sed aliquod corpus eſt in quo ſimul poſſun plures ſpecies etiam contrariorum ſi-

ſicu

ſicut patet quod in uno puncto aeris, in quo ſe interſecant duæ lineæ directæ a duobus viſibilibus ad duos videntes, eſt ſpecies utriuſque viſibilis. Ergo multo fortius plures ſpecies actu poſſunt ſimul eſſe in intellectu; & ita intellectus poteſt ſimul plura intelligere.

Sed contra eſt quod dicit Philoſophus in II. Topic. *Contingit plura ſcire, intelligere vere unum ſolum.*

Reſpondeo dicendum, quod intellectus dupliciter aliquid intelligit, ſcilicet primo, & ex conſequenti. Ex conſequenti quidem contingit plura ſimul intelligere, inquantum habent ordinem ad unum intelligibile primum; & hoc contingit dupliciter. Uno modo ex unitate eius quo intelligitur, ſicut quando plura intelligibilia per unam ſpeciem intelliguntur, ſicut intellectus divinus omnia ſimul videt per unam eſſentiam ſuam, & eodem modo intellectus creatus videns eſſentiam divinam poteſt ſimul omnia videre quæ per eſſentiam divinam videt. Alio modo ex unitate eius quod intelligitur, ſcilicet quando plura intelliguntur ut unum: totum enim unum eſt primo intellectum, & illa plura ſunt intellecta ex conſequenti in illo; ſicut cum intellectus intelligit lineam, ſimul intelligit partes lineæ, ut dicitur in III. de Anima (text. comm. XXIII.) & ſimiliter cum intelligit propoſitionem, intelligit ſimul ſubiectum, & prædicatum; & cum intelligit ſimilitudinem, vel differentiam aliquotum, ſimul intelligit ea quotum eſt ſimilitudo, vel differentia. Sed quod intellectus ſimul intelligat plura intelligibilia primo & principaliter, eſt impoſſibile. Cuius ratio eſt, quia intellectus ſecundum actum eſt omnino, ideſt perfecte, res intellecta, ut dicitur in III. de Anima (text. com. XXXVI.) Quod quidem intelligendum eſt, non quod eſſentia intellectus fiat res intellecta, vel ſpecies eius, ſed quia complete informatur per ſpeciem rei intellectæ, dum eam actu intelligit. Unde intellectum ſimul plura actu intelligere primo, idem eſt ac ſi res una ſimul eſſet plura. In rebus enim materialibus videmus quod una res numero non poteſt eſſe ſimul plura in actu, ſed plura in potentia, vel ſecundum diſpoſitionem poteſt eſſe unum & idem: idem enim aer eſt ſimul potentia aqua, & ignis; & poſſunt etiam ſimul diſpoſitiones ad utrumque quantum ad aliquid ineſſe eidem, ſicut ſi aer ex una parte caleſieret, & ex alia inſpiſſaretur; ſed quod aer ſimul actu ſit ignis, & aqua, eſt impoſſibile; & ſimiliter etiam quod aliquid ſit ſimul actu lapis, & ferrum, quæ non videntur contraria, ſed diſparata. Intellectus autem ex ipſa ratione ſuæ potentiæ eſt ſimul potentia omnia intelligibilia, ſicut & ſenſus omnia ſenſibilia. Potentia autem ſenſitiva per ſimilitudines ſenſibilium reducitur in actum dupliciter. Uno modo incomplete per modum diſpoſitionis, quando ſcilicet ſpecies ſenſibiles ſunt in ea ut diſpoſitiones, quod appellat Avicenna *eſſe ut in theſauro*. Alio modo perfecte, quando ſcilicet ſpecies ſenſibiles actu informant potentiam ſenſitivam, & hoc vocat Avicenna *apprehenſionem ſenſus*, diſtinguens potentias ſenſitivas apprehendentes ab illis in quibus ſunt formæ ſenſibiles ut in theſauro: & ſimiliter in intellectu in habitu ſunt ſimilitudines intelligibilium ut diſpoſitiones; ſed quando ſunt actu intellectæ, ſunt in eo ut formæ perficientes, & tunc intellectus fit omnino res intellecta: & hoc contingit per intentionem, quæ coniungit intellectum intelligibili, & ſenſum ſenſibili, ut dicit Auguſtinus.

Unde patet quod ſicut una res materialis non poteſt eſſe ſimul plura actu, ita unus intellectus non poteſt ſimul plura intelligere primo: & hoc eſt quod Algazel dicit, quod ſicut unum corpus non poteſt ſimul figurari pluribus figuris, ita unus intellectus non poteſt ſimul plura intelligere. Nec poteſt dici, quod intellectus informetur perfecte ſimul pluribus ſpeciebus intelligibilibus, ſicut unum corpus ſimul informatur figura, & colore: quia figura, & color non ſunt formæ unius generis, nec in eodem ordine accipiuntur, quia non ordinantur ad perficiendum in eſſe unius rationis; ſed omnes formæ intelligibiles, inquantum huiuſmodi, ſunt unius generis, & in eodem ordine ſe habent ad intellectum, inquantum perficiunt intellectum in hoc quod eſt eſſe intellectum in actu. Unde plures ſpecies intelligibiles ſe habent ſicut figuræ plures, vel plures colores, qui ſimul in actu in eodem eſſe non poſſunt ſecundum idem.

Ad primum ergo dicendum, quod ſimiliter dicendum eſt de potentia ſenſitiva, ideſt quod non poteſt plura ſimul ſentire, ſed ex conſequenti, inquantum plura accipiuntur ut unum; ſicut plura ſenſibilia uniuntur in una differentia, & plura ſenſibilia quæ ſunt partes, uniuntur in uno toto: unde quando ſentitur totum, ſentiuntur ſimul plures partes ex con-

conſequenti; & tunc intentio ſenſus non fertur ad aliquam partium principaliter, ſed ad totum, quia ſi ad aliquam partium ferretur ut ad ſenſibile principale, non ſimul ſentiretur alia. Et iterum ſenſus communis, quamvis ſit una potentia ſecundum eſſentiam, tamen aliquo modo multiplicatur ſecundum eſſe, inquantum coniungitur diverſis ſenſibus propriis, ſicut unum centrum coniungitur pluribus lineis. Unde immutationes omnium ſenſibilium ſimul terminantur ad ſenſum communem, ſicut motus qui eſſet per omnes lineas, poſſet ſimul terminari ad centrum; ſed intellectus non multiplicatur modo prædicto in plures potentias: & ideo non eſt ſimile.

Ad ſecundum dicendum, quod cognoſcibilia quæ ſimul cognoſcuntur, oportet quod accipiantur ut cognoſcibile unum numero. Omnia autem intelligibilia, inquantum huiuſmodi, ſunt unum genere, non numero: & ideo ratio non ſequitur.

Ad tertium dicendum, quod iam patet ex prædictis quod non eodem modo ſe habet intellectus in habitu ad intelligibilia in habitu, quæ ſunt in ipſo ut diſpoſitiones, & intellectus in actu ad intelligibilia in actu, quæ ſunt in ipſo ut ultimæ perfectiones.

Ad quartum dicendum, quod non ſolum prohibetur res aliqua eſſe plura contraria actu ſimul, ſed etiam plura eſſe diſparata, ut patet ex dictis: unde quamvis formæ intelligibiles in intellectu non ſint contrariæ, nihilominus tamen intellectus prohibetur ſimul plura intelligere, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod ſpecies ſenſibiles, quæ ſunt in medio deferente, ſunt ibi per modum diſpoſitionis, & non per modum ultimæ perfectionis, quia ſunt ibi ſicut in quodam fluxu; & ideo non eſt ſimile.

ARTICULUS III.

143.

Utrum intellectus angelicus poſſit cognoſcere ſingularia.

1. Part. quæſt. LVII. *art.* 2. *o. & de ver. quæſt.* VIII. *art.* 11. *o. & quæſt.* X. *art.* 5.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod intellectus angelicus non poſſit cognoſcere ſingularia. Si enim cognoſcit, aut cognoſcit per ſpeciem acquiſitam, aut per concreatam. Non per acquiſitam: quia vel illa eſſet particularis, & per conſequens materialis, & ita in intellectu Angeli immateriali eſſe non poſſet; vel eſſet univerſalis, & ſic per eam ſingulare cognoſci non poſſet: ſimiliter nec per concreatam: quia ſpecies concreata Angelo a principio ſuæ creationis fuit in ipſo; ad cognitionem autem alicuius ſufficit quod ſpecies eius ſit in intellectu; & ita ſi per ſpeciem concreatam poſſet aliquod particulare cognoſci dum eſt præſens, a principio creationis ſuæ illud cognoviſſet quando adhuc erat futurum, quod non poteſt eſſe, quia (a) futura cognoſcere ſolius Dei eſt: Iſai. XLI. 27. *Annuntiate quæ ventura ſunt in futurum; & ſciemus quoniam dii eſtis vos.* Ergo Angelus ſingularia cognoſcere non poteſt.

2. Si dicatur, quod ſpecies illæ concreatæ faciunt cognitionem præſentium, non autem futurorum; contra. Non poteſt aliqua cognitio nova fieri, niſi fiat aliqua innovatio in cognoſcente. Sed per hoc quod particulare, quod erat futurum, fit præſens, non fit aliqua innovatio in intellectu angelico, cum nihil recipiat a re extra. Ergo ſi prius, dum erat futurum, non cognoſcebat, nec dum fit præſens, cognoſcere poterit.

3. Si dicatur, quod quamvis nihil recipiat, tamen formam quam apud ſe habebat prius, applicat ad particulare quod de novo fit; contra. Intellectus non poteſt aliquid ad aliud applicare, niſi præcognoſcat & quod applicatur, & cui applicatur: quia prius eſt cognoſcere duo ſecundum ſe, quam comparationem unius ad alterum. Ergo applicatio prædicta ſequeretur cognitionem ſingularium, & ſic non poſſet eſſe cauſa eius.

4. Præterea. Si Angelus cognoſcit ſingularia, aut cognoſcit una ſpecie, aut pluribus. Sed non pluribus, quia ſic oporteret quod infinitas ſpecies apud ſe haberet, cum infinita ſint particularia, ad minus in potentia: ſimiliter nec una, quia ſic intellectus angelicus æquaretur intellectui divino, qui uno, ſcilicet eſſentia divina, plura intelligit. Ergo intellectus angelicus ſingularia cognoſcere non poteſt.

5. Si dicatur, quod non cognoſcit per unam ſpeciem omnia, ſed per unam ſpeciem omnia individua unius ſpeciei, & non

(a) A'. deeſt futur".

Digitized by Google

non alia; contra. Illa una ſpecies non ſe habet magis ad unum individuum quam ad aliud. Sed oportet quod per ſpeciem intelligibilem intellectus determinetur ad determinatum cognoſcibile. Ergo per ſpeciem illam non poterit cognoſcere hoc particulare determinate.

Sed contra eſt quod dicitur ad Hebr. 1. 14. *Omnes ſunt adminiſtratorii ſpiritus, in miniſterium miſſi propter eos qui hereditatem capient ſalutis*; quod non poſſet eſſe, niſi cognoſcerent ſingulares homines.

Reſpondeo dicendum, quod Angelns abſque dubio ſingularia cognoſcit. Ut autem videamus modum quo hoc poſſibile ſit, ſciendum eſt, quod ad hoc quod ſingulare aliquod cognoſcatur, oportet quod in potentia cognoſcitiva ſit ſimilitudo eius, inquantum particulare eſt. Omnis autem forma de ſe communis eſt: unde additio formæ ad formam non poteſt eſſe cauſa individuationis: quia quotcumque formæ ſimul aggregentur, ut album, bicubitum, & criſpum, & huiuſmodi, non conſtituunt particulare, quia hæc omnia ſimul ſunt in uno, & ita in pluribus potentiis eſt poſſibile invenire; ſed individuatio formæ eſt ex materia, per quam forma contrahitur ad hoc determinatum. Unde ad hoc quod particulare cognoſcatur, oportet quod in cognoſcente non ſolum ſit ſimilitudo formæ, ſed aliqualiter materiæ. Similitudo autem rei cognitæ dupliciter eſt in cognoſcente: uno modo ſicut cauſata a re, ſicut in his quæ cogno ſcuntur per ſpeciem abſtractam a rebus; alio modo ſicut cauſa rei, ut patet in artifice, qui cognoſcit artificiatum per illam formam per quam ipſum facit. Species autem quæ eſt in ſenſu cauſata a re ſenſibili, inquantum non eſt omnino a conditionibus materialibus depurata, eſt ſimilitudo formæ ſecundum quod eſt in materia; & ideo per eam cognoſcitur particnſare. Sed quia ſecundum quod in intellectu noſtro recipitur ſpecies rei ſenſibilis, eſt omnino iam a materialibus conditionibus depurata, non poteſt intellectus noſter per eam directe particulare cognoſcere, ſed per quamdam reflexionem intellectus ad potentias ſenſitivas, a quibus ſpecies intelligibiles abſtrahuntur. Per formam autem, quæ eſt cauſa rei, hoc modo cognoſcitur res ſecundum quod forma illa eſt cauſa eius. Et quia artifex homo per formam artis non producit materiam, ſed materia præſuppoſita inducit form.m artis, formı artis, quæ eſt in mente artificis, non eſt ſimilitudo artificiati niſi quo ad formam tantum: unde per eam non cognoſcit artificiatum in particulari, niſi formam artificiati per ſenſum accipiat. Artifex autem increatus, ſcilicet Deus, non ſolum producit formam, ſed etiam materiam. Unde rationes ideales in mente ipſius exiſtentes non ſolum ſunt efficaces ad cognitionem univerſalium, ſed etiam ad ſingularia cognoſcenda a Deo. Sicut autem illæ rationes ideales effluunt in res producendas in eſſe ſuo naturali, in quo particulariter unumquodque ſubſiſtit in forma, & materia; ita procedunt in mentes angelicas, ut ſint in eis principium cognoſcendi res ſecundum ſuum totum eſſe in quo ſubſiſtunt: & ſic per ſpecies influxas ibi ab arte divina Angeli non ſolum univerſalia, ſed etiam particularia cognoſcunt, ſicut & Deus.

Eſt tamen differentia in duobus. Primo quia ideæ quæ ſunt in mente divina, ſunt formæ factivæ rerum, & non ſolum principia cognoſcendi; ſed ſpecies quæ recipiuntur in mente angelica, ſunt ſolum principia cognoſcendi, & non ſunt factivæ, ſed exemplatæ a factivis. Secundo quia intellectus quanto eſt altior & perſpicacior, tanto ex uno poteſt plura cognoſcere: & quia intellectus divinus eſt altiſſimus, per unam ſimplicem eſſentiam ſuam omnia cognoſcit; nec eſt ibi aliqua pluralitas formarum idealium, niſi ſecundum diverſos reſpectus divinæ eſſentiæ ad res cognitas. Sed in intellectu creato multiplicatur ſecundum rem quod eſt unum ſecundum rem in mente divina, ut non poſſit omnia per unum cognoſcere; ita tamen quod quanto intellectus creatus eſt altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoſcenda efficaces: & hoc eſt quod Dionyſius dicit XII. cap. cæl. Hierarch. quod ſuperiores ordines habent ſcientiam magis univerſalem inferioribus; & in Lib. de cauſis dicitur, quod intelligentiæ ſuperiores habent formas magis univerſales: hoc tamen obſervato, quod in infimis Angelis ſunt formæ adhuc univerſales intantum quod per unam formam poſſunt cognoſcere omnia individua unius ſpeciei, ita quod illa ſpecies ſit propria unicuiuſque particularium ſecundum diverſos reſpectus eius ad particularia, ſicut eſſentia divina efficitur propria ſimilitudo ſingulorum ſecundum diverſos reſpectus. Sed intellectus humanus, qui eſt ultimus in ordine ſubſtantiarum intellectualium, habet formas intantum particula-

tas

Digitized by Google

tas quod non poteſt per unam ſpeciem niſi unum quid cognoſcere: & ideo ſimilitudo ſpeciei exiſtens in intellectu humano non ſufficit ad cognoſcenda plura ſingularia, & propter hoc intellectui adiuncti ſunt ſenſus, quibus ſingularia accipiat.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus nullo modo cognoſcit ſingularia per ſpeciem acquiſitam, quia nec per ſpeciem acceptam a re, ſic enim res agerent in intellectum eius, quod eſt impoſſibile; neque per aliquam ſpeciem de novo influxam a Deo revelante ipſi Angelo aliquid de novo, quia ſpecies quas Angelus habet apud ſe concreatas, ſufficiunt ad omnia cognoſcibilia cognoſcenda; ſed ſecundum quod per altius lumen intellectus Angeli elevatur, in altiores conceptiones ex illis ſpeciebus prodire poteſt; ſicut etiam ex eiſdem phantaſmatum ſpeciebus intellectus Prophetæ lumine propheticæ adiutus aliquam cognitionem accipit, ad quam non ſufficiebat naturale lumen intellectus agentis. Reſtat ergo ut Angelus cognoſcat ſingularia per ſpecies concreatas. Sicut autem per unam ſpeciem concreatam poteſt cognoſcere diverſa individua, ita etiam multo amplius poteſt per unam cognoſcere quidquid eſt in uno individuo, ut non oporteat eum aliam ſpeciem habere, non qua cognoſcit colorem, & odorem unius pomi, ſed ſimul cognoſcendo hoc pomum, cognoſcit quidquid eſt in pomo illo & eſſentialiter, & accidentaliter. Effectus autem non eſt in cauſa ſua ut in ea poſſit cognoſci, niſi ſit cauſa determinata ad effectum illum, ſicut patet in cauſis neceſſariis, quibus cognoſcuntur effectus earum; ſed cauſa contingens non determinatur ad effectum ſuum, niſi quando actu producit ipſum: unde in cauſa contingente non eſt effectus eius, ut in ea poſſit cognoſci, niſi quando iam actus productus eſt. Et ideo Angelus per ſpecies concreatas cognoſcens cauſas univerſales omnium ſingularium contingentium, non cognoſcit naturali cognitione effectus earum antequam ſint in actu, ſed ſtatim cum actu ſunt.

Ad ſecundum dicendum, quod quando aliquid incipit eſſe præſens, Angelus de novo cognoſcit illud non facta aliqua innovatione in ipſo Angelo, ſed in re cognoſcibili, in qua eſt aliquid quod prius non fuit, quod ſine ea cognita non cognoſcitur.

Ad tertium dicendum, quod applicatio illa eſt intelligenda per modum illum quo Deus ideas ad res cognoſcendas applicat, non ſicut medium cognoſcibile ad aliud, ſed ſicut modus cognoſcendi ad rem cognitam; alias nihil valeret ad propoſitum, ſicut oſtenſum eſt in obiiciendo.

Ad quartum dicendum, quod intellectus Angeli neque una ſpecie cognoſcit omnia, neque tot ſpecies habet quot ſunt individua, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod illa una ſpecies efficitur ratio cognoſcendi quodlibet individuum, ſecundum reſpectum ad ipſum, ut ex dictis patet.

ARTICULUS IV.

144.

Iterum notitia, quæ ab Auguſtino dicitur proles mentis, ſit in mente ſicut accidens in ſubiecto.

Circa quartum ſic proceditur. Videtur quod notitia, quæ ab Auguſtino dicitur proles mentis, non ſit in mente ſicut accidens in ſubiecto. Nullum enim accidens excedit ſuum ſubiectum. Sed notitia excedit mentem, quia mens non ſolum ſe ipſam, ſed & alia per notitiam novit. Ergo notitia non eſt accidens mentis.

2. Præterea. Nullum accidens eſt æquale ſuo ſubiecto. Sed notitia eſt æqualis menti; alias in notitia, mente, & amore non conſiſteret imago Trinitatis, quod Auguſtinus ponit. Ergo notitia non eſt accidens mentis.

3. Præterea. Hoc idem videtur ex verbis Auguſtini, qui in IX. Lib. de Trinit. dicit, quod notitia, & amor in anima exiſtunt ſubſtantialiter, vel, ut ita dicam, eſſentialiter, non tamquam accidens in ſubiecto, ut color, aut figura in corpore.

Sed contra. Notitia mentis nihil aliud eſſe videtur quam ſcientia. Sed ſcientia eſt accidens, cum ſit in prima ſpecie qualitatis. Ergo & notitia.

Reſpondeo dicendum, quod notitia quatuor modis accipi poteſt. Primo pro ipſa natura cognoſcitiva, ſecundo pro potentia cognitiva, tertio pro habitu cognoſcitivo, quarto pro ipſo cognitionis actu. Sicut etiam hoc nomen *ſenſus* quandoque nominat naturam ſenſitivam, prout ſcilicet eſt principium huius naturæ, quod eſt ſenſibile; quandoque vero nominat ipſam potentiam; quandoque vero actum. Lo-

Digitized by Google

Loquendo ergo de notitia primo modo accepta, conſtat quod non eſt in ſubſtantia mentis ſicut accidens in ſubiecto, ſed ſubſtantialiter & eſſentialiter, ſicut dicitur, quod rationale eſt in vivo, & vivum in ente. Si autem loquamur de notitia tribus aliis modis accepta, ſic dupliciter poteſt conſiderari, vel ſecundum quod comparatur ad cognoſcentem; & ſic ineſt cognoſcenti ſicut accidens in ſubiecto, & ſic non excedit ſubiectum, quia numquam invenitur ineſſe alicui niſi menti: vel ſecundum quod comparatur ad cognoſcibile; & ex hac parte non habet quod inſit, ſed quod ad aliud ſit. Illud autem quod ad aliquid dicitur, non habet rationem accidentis ex hoc quod eſt ad aliquid, ſed ſolum ex hoc quod ineſt: & inde eſt quod ſola relatio ſecundum rationem ſui generis cum ſubſtantia remanet in divinis, nec tamen eſt ibi accidens: & propter hoc notitia ſecundum conſiderationem iſtam non eſt in anima ſicut in ſubiecto, & ſecundum hanc comparationem excedit mentem, inquantum alia a mente per notitiam cognoſcuntur. Secundum hanc etiam conſiderationem ponitur Trinitatis imago, quia etiam perſonæ divinæ diſtinguuntur ſecundum quod ad alterum ſunt: & ſecundum hoc etiam eſt quædam æqualitas notitiæ ad mentem, inquantum ſe extendit ad omnia ad quæ poteſt ſe extendere mens.

Et ſic patet reſponſio ad obiecta.

QUAESTIO II.

ARTICULUS V.

145.

Utrum fuerit fruitio animæ Chriſti in paſſione.

III. Part. quaſt. XLVI. *artic.* 7. *o. de ver. quaſt.* XXVI. *art.* 10. *o.* & 9. *opuſc.* III. *cap.* XLVIII. & *opuſc.* LX. *de eius paſſione.*

Deinde quæritur de fruitione animæ Chriſti in paſſione: & videtur quod illa fruitio pervenerit uſque ad eſſentiam animæ. Anima enim Chriſti perfecte fruebatur. Sed non eſſet perfecta fruitio, ſi ad eſſentiam animæ non perveniret, ſed conſiſteret tantum in una potentia, ſcilicet in ſuperiori ratione. Ergo perveniebat uſque ad eſſentiam animæ.

2. Præterea. Anima Chriſti perfectius fruebatur quam animæ Sanctorum in patria. Sed fruitio Sanctorum in patria pertingit uſque ad eſſentiam animæ. Ergo multo fortius in Chriſto.

Sed contra. Nihil fruitur niſi quod cognoſcit: quia ſecundum Auguſtinum fruimur cognitis, in quibus propter ſe voluntas delectata conquieſcit. Sed cognoſcere non eſt eſſentiæ animæ, ſed potentiæ. Ergo fruitio ad eſſentiam animæ non perveniebat.

Reſpondeo dicendum, quod fruitio in actu quodam conſiſtit, quo Deus videtur, & amatur; actus autem non eſt niſi rei ſubſiſtentis: unde proprie loquendo neque potentia animæ fruitur, neque eſſentia, ſed homo, vel anima per ſe ſubſiſtens; ſed tamen potentiæ animæ ſunt principia operationum vitæ, ſicut eſſentia animæ eſt principium eſſe viventis. Et ſecundum hoc oportet dicere, quod ſuperior ratio, cuius obiectum eſt res æterna, qua fruendum eſt, eſt principium fruitionis, quo ſcilicet anima fruitur; ad alias autem vires, vel ad animæ eſſentiam fruitio pertinere non poteſt niſi per quamdam redundantiam, prout ſcilicet ex illa fruitione ſuperioris rationis aliquis effectus in eſſentia animæ, vel in potentiis inferioribus relinquitur; & ſic aliquo modo perveniebat fruitio ad eſſentiam animæ Chriſti in paſſione, & aliquo modo non. Si enim conſideretur eſſentia animæ in paſſione Chriſti, prout eſt actus corporis, ſic fruitio ad eam non perveniebat, alias corpus eius glorioſum factum fuiſſet: ſimiliter nec ad eſſentiam, ſecundum quod eſt radix inferiorum virium, quia ſic fruitionis gaudium dolorem paſſionis, qui erat in viribus inferioribus, totaliter evacuaſſet: perveniebat autem ad eſſentiam animæ ſecundum quod erat radix ſuperioris rationis. Et quia eſſentia animæ eſt ſimplex, & eſt tota in qualibet potentia; ideo dicitur, quod tota anima fruebatur in Chriſto, inquantum ſcilicet eſt radix ſuperioris rationis, & tota patiebatur, inquantum ſcilicet eſt actus corporis, & radix inferiorum virium.

Ad primum ergo dicendum, quod non impeditur perfectio rei niſi per hoc quod tollitur aliquid de eſſentialibus rei; gloria autem corporis, & inferiorum virium pertinet ad gaudium accidentale beatitudinis: & ideo quamvis in Chriſto fruitio non pervenerit ad eſſentiam animæ, ſecundum quod eſt actus corporis, & ſecundum quod eſt radix inferiorum virium, non ſequitur quod fruitio fuerit imperfecta in Chriſto, ſive beatitudo.

Ad

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod anima Chriſti perfectius fruebatur quam animæ Sanctorum in patria, loquendo intenſive, non autem loquendo extenſive: quia in patria gaudium fruitionis ad inferiores vires, & etiam ad corpus glorificatum perveniet; quod ſi in Chriſto fuiſſet, viator non fuiſſet.

QUAESTIO III.

DEinde quæritur de pluralitate in ſubſtantiis ſpiritualibus inventa: & quæruntur duo.

Primo, utrum immenſitas divina excludat pluralitatem perſonarum.

Secundo, utrum angelica ſimplicitas patiatur compoſitionem ex ſubiecto & accidente.

ARTICULUS VI.

146.

Utrum immenſitas divina excludat pluralitatem.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod immenſitas divina excludat pluralitatem perſonarum. Omne enim immenſum, cum ſit indeterminatum, ſtat in uno. Sed quidquid eſt in divinis, eſt immenſum. Cum ergo perſona ſit in divinis, ſtabit in uno, ita quod non erunt ibi plures perſonæ.

2. Si dicatur, quod perſonæ hoc modo in uno ſtant quod omnes ſunt una eſſentia; contra. Sicut eſſentia eſt immenſa, ita & perſona. Sed immenſitas eſſentiæ facit quod ſit una eſſentia tantum. Ergo immenſitas perſonæ facit quod ſit una perſona tantum.

3. Si dicatur, quod perſona non eſt immenſa niſi immenſitate eſſentiæ; contra. Perſona ſecundum intellectum addit aliquid ſupra eſſentiam. Sed quidquid intelligitur in divinis, intelligitur ut immenſum. Ergo præter immenſitatem eſſentiæ eſt in Deo immenſitas perſonæ, quæ faciet in divinis unam tantum perſonam.

Sed contra eſt quod dicitur II. Ioan. v. 7. *Tres ſunt qui teſtimonium dant in cælo.*

Reſpondeo dicendum, quod immenſitas non excludit pluralitatem, niſi ſecundum quod tollit determinationem, quæ eſt pluralitatis principium primum. Sicut autem dictum eſt prius, duplex eſt determinatio, ſcilicet limitationis, & diſtinctionis. In divinis autem nullo modo cadit determinatio limitationis; cadit autem ibi determinatio diſtinctionis dupliciter: uno modo ſecundum quod diſtinguitur per eſſentiam ab omnibus creatis ut non limitatum a limitato; alio modo ſecundum quod perſona diſtinguitur a perſona per relationem originis: quæ quidem diſtinctio non eſt propter aliquam limitationem, ſed ratione oppoſitionis quæ eſt in relatione: unde hanc diſtinctionem immenſitas divina non excludit, & per conſequens nec pluralitatem perſonarum.

Et per hoc patet reſponſio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod quamvis perſona ſit immenſa, tamen immenſitas eſt eſſentiale, non perſonale, ſicut perſona eſt bona bonitate eſſentiali: unde non oportet quod immenſitas faciat indiſtinctionem in perſonis, ſed ſolum in eſſe naturæ.

Ad tertium dicendum, quod perſona non dicitur aliquid ſecundum intellectum addere ſupra eſſentiam, quaſi intellectus debeat intelligere aliquid additum eſſentiæ, eſſet enim intellectus falſus; ſed quia intelligendo perſonam, intelligo eſſentiam de neceſſitate, ſed non e converſo: unde obiectio non procedit.

ARTICULUS VII.

147.

Utrum in Angelis ſit compoſitio accidentis & ſubiecti.

I. Part. quaſt. l. *art.* 6. *o.*

CIrca ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in Angelis non ſit compoſitio accidentis, & ſubiecti. Quia eſſe accidentale cauſatur ab eſſe ſubſtantiali. Ergo & compoſitio accidentalis a compoſitione ſubſtantiali. Sed in Angelis non eſt compoſitio ſubſtantialis, quia ſunt ſubſtantiæ ſimplices, ut Dionyſius dicit. Ergo nec compoſitio accidentalis.

2. Præterea. Boetius dicit in Lib. de Trinit. quod forma ſimplex ſubiectum eſſe non poteſt. Sed Angeli ſunt formæ ſimplices ſecundum Dionyſium. Ergo non poſſunt eſſe ſubiectum accidentis.

Sed contra eſt quod Auguſtinus ſubſtantias ſpirituales ponit deficere a ſimplicitate divina per hoc quod eſt in eis compoſitio accidentis, & ſubiecti.

Reſpondeo dicendum, quod ex hoc ali-

Digitized by Google

quid eſt ſuſceptivum formæ ſubſtantialis, vel accidentalis, quod aliquid habet poſſibilitatis: quia de ratione potentiæ eſt ut actui ſubſternatur, qui forma dicitur. De Angelis autem diverſi diverſa ſentiunt. Quidam enim dicunt, quod ſunt ex materia, & forma compoſiti: alii dicunt, quod ſunt compoſiti ex eſſe, & quod eſt, ut Boetius dicit: & utroque modo oportet ponere potentialitatem in Angelo. De primo enim modo patet: ſimiliter patere poteſt de ſecundo: quia omne quod non eſt ſuum eſſe, oportet quod habeat eſſe receptum ab alio, quod eſt ſibi cauſa eſſendi. Et ita in ſe conſideratum, eſt in potentia reſpectu illius eſſe quod recipit ab alio; & hoc modo ad minus potentialitatem ponere oportet in Angelo, quia Angelus non eſt ſuum eſſe, hoc enim ſolius D.i eſt: & ita relinquitur quod Angelus poſſit eſſe ſubiectum accidentalis formæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ſubſtantialis ſimplicitas in Angelis excludit compoſitionem materiæ, & formæ, non autem compoſitionem ex eſſe, & quod eſt; quam compoſitionem ad minus accidentalis compoſitio in Angelis præſupponit. Et iterum non oportet quod ſi eſſe accidentale cauſatur a ſubſtantiali, compoſitio accidentalis a compoſitione ſubſtantiali cauſetur, quia ſubſtantia aliquo modo ſimplex poteſt eſſe ſubiectum accidentis, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod Boetius loquitur de illa forma ſimplici quæ eſt actus purus, cui nihil potentialitatis admiſcetur; & talis eſt ſolus Deus.

QUAESTIO IV.

Deinde quæritur de ſacramento altaris: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum corpus Chriſti ſecundum totam ſuam quantitatem contineatur ſub ſpeciebus panis.

Secundo, utrum in eodem inſtanti ſit panis, & corpus Chriſti.

Tertio, utrum Deus poſſit facere quod albedo, & aliæ qualitates ſint ſine quantitate, ſicut facit quod quantitas in ſacramento altaris ſit ſine ſubiecto.

ARTICULUS VIII.

148.

Utrum poſſit totum corpus Chriſti ſub ſpeciebus panis contineri.

III. Part. quaeſt. LXXVI. *art.* 1. 0. *& quaeſt.* LXXIX. *art.* 1. *ad* 3.

Circa primum ſic proceditur. Videtur quod non poſſit totum corpus Chriſti ſub illis ſpeciebus panis contineri. Non enim poteſt etiam per miraculum fieri ut duo contradictoria ſint ſimul vera, ut Auguſtinus dicit contra Fauſtum. Hoc autem ſequeretur, ſi totum corpus Chriſti ſubeſſet illis ſpeciebus: ſi enim eſt ſub illis ſpeciebus totum, non eſt maius illis ſpeciebus, cum non excedat eas, & tamen ſecundum rei veritatem eſt maius, (a) cum ſit bicubitum, vel amplius; & ſic erit eodem maius, & non maius. Ergo non poteſt etiam per miraculum fieri quod ſub illis ſpeciebus contineatur totum.

Sed contra. Ubicumque eſt pars alicuius corporis, eſt totum corpus, niſi corpus ſit diviſum. Sed corpus Chriſti non eſt diviſum, cum ſit impaſſibile. Ergo cum aliquid corporis Chriſti ſit ſub illis ſpeciebus, ut dicitur Matth. XXVI. 26. *Hoc eſt corpus meum*: oportet quod ſub illis ſpeciebus totum corpus Chriſti contineatur.

Reſpondeo dicendum, quod ſub illis ſpeciebus abſque dubio continetur totum corpus Chriſti, & tota quantitas eius. Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod in ſacramento altaris dupliciter aliquid continetur: uno modo ex vi ſacramenti; alio modo ex naturali concomitantia; verbi gratia, ſub ſpeciebus panis continetur & corpus, & ſanguis Chriſti; ſed corpus ex vi ſacramenti, ſanguis ex concomitantia naturali, quia corpus Chriſti non eſt ſine ſanguine; ſub ſpeciebus autem vini eſt e converſo. Illud autem continetur ſub ſacramento ex vi ſacramenti quod eſt tranſubſtantiationis terminus; & propter hoc anima, & Divinitas non continetur in ſacramento ex vi ſacramenti, cum panis & vinum in ea non convertantur, ſed ex naturali concomitantia, qua anima inſeparabiliter unitur illi corpori, & Divinitas humanitati. Cum autem ex parte panis ſubſtantia tranſeat, & quantitas ma-

(a) *Al.* ſicut bicubitum &c.

Digitized by Google

maneat cum reliquis accidentibus, patet quod directe tranſubſtantiationis terminus eſt ſubſtantia corporis Chriſti; & ſic ipſa ſubſtantia corporis Chriſti eſt ibi ex vi ſacrameoti, ſed quantitas ex naturali concomitantia. Unde patet quod ſubſtaotia corporis Chriſti immediate habet ordioem ad dimeoſiones paois remaoeotes; quaotitas autem corporis Chriſti quaſi ex conſequenti. E cooverſo autem eſt in ordine locati ad locum, quia ſubſtantia locati ordinatur ad locum mediantibus dimenſionibus propriis; & inde eſt quod oportet dimenſiones locati commenſurari dimenſionibus loci continentis, non autem dimenſionem corporis Chriſti commenſurari dimeoſiooibus ſpecierum; & ideo ſub cuiuſcumque parvis dimeoſionibus panis poteſt eſſe totum corpus Chriſti, ſicut tota natura ſubſtantiæ alicuius corporis ſalvatur io qualibet parte illius corporis.

Ad primum ergo dicendum, quod non ſequitur ex hoc corpus Chriſti oon eſſe maius illis ſpeciebus, quia non contioetur ſub eis quaſi commenſuretur; & ſic non ſequitur contradictoria eſſe ſimul.

ARTICULUS IX.

149.

Utrum in eodem inſtanti ſub ſpeciebus illis ſit ſubſtantia panis, & corpus Chriſti.

I. Part. quaſt. lxxi. *art.* 3. *c. III. Part. quaſt.* lxxv. *art.* 7. o. *& IV. diſt.* 11, *quaſt.* 1. *art.* 3. *quaſt.* 2. *ad* 2.

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in eodem iostanti ſub ſpeciebus illis ſit ſubſtantia panis, & corpus Chriſti. Accipiatur enim ultimum inſtans in quo eſt panis, & primum inſtans in quo eſt corpus Chriſti. Aut ergo ſunt duo inſtantia, aut unum. Sed non duo, quia cum inter quælibet duo ioſtantia ſit tempus medium, eſſet aliquod tempus dare in quo non eſſet ibi nec corpus Chriſti, nec ſubſtantia panis. Ergo oportet quod ſit unum inſtans; & ſic in eodem inſtanti ibi eſt paois & corpus Chriſti.

2. Si dicatur, quod non eſt dare ultimum inſtans in quo eſt panis; contra. Eſſe panis meoſuratur quodam tempore. Sed menſura propria æquatur menſurato. Ergo io quolibet inſtanti illius temporis eſt ibi panis, & ſic in ultimo ioſtanti.

3. Præterea. Sicut ſe habet tempus ad motum continuum, ita ſe habet inſtans ad mutationem ioſtantaneam. Sed tempus includit utrumque terminorum motus cooſinui. Ergo & unum tranſubſtantiationis, quæ eſt mutatio ioſtaotanea. Eius autem termini ſunt panis, & corpus Chriſti. Ergo in eodem inſtanti eſt panis, & corpus Chriſti.

4. Præterea. In qualibet mutatione inſtantanea ſimul eſt verum dicere, quod fit, & factum eſt, quia in inſtanti non eſt accipere prius & poſterius. Ergo cum tranſubſtantiatio ſit mutatio inſtantanea, ſimul verum eſt dicere, quod fit ibi corpus Chriſti, & factum eſt: ergo corpus Chriſti ſimul eſt ibi, & oon eſt. Sed quando non eſt ibi corpus Chriſti, eſt ibi ſubſtantia paois. Ergo ſimul in eodem inſtanti eſt ibi corpus Chriſti, & ſubſtantia panis.

Sed contra. Duæ formæ ſubſtantiales diſparatæ non poſſunt in eodem inſtanti eidem ineſſe. Sed forma panis, & corpus Chriſti ſunt huiuſmodi. Ergo non poſſunt ſimul eidem ineſſe, & in eodem inſtanti.

Reſpondeo dicendum, quod nullo modo io eodem inſtaoti eſt ibi corpus Chriſti, & ſubſtantia panis; nec eſt aſſignare ultimum inſtans io quo eſt ibi panis, ſed ultimum tempus quod continuatur ad inſtans illud io quo primo eſt ibi corpus Chriſti.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod in rebus naturalibus mutationes ioſtantaneæ ſunt termini motus ſemper: cuius ratio eſt, quia huiuſmodi mutationes habent pro terminis formam, & privationem, ſicut generatio igois ignem, & oon ignem. Inter formam autem & privationem oon poteſt eſſe aliquod medium niſi per accidens, inquantum ſcilicet illud quod privatur forma, magis, & minus appropioquat ad formam ratione alicuius diſpoſitionis ad formam, quæ intenditur, vel remittitur per motum continuum: & ideo oportet præexiſtere motum alterationis, qui terminetur ad generationem; & ſic alteratio habet duos termioos, unum ſui generis, ſcilicet ultimam diſpoſitiooem, quæ eſt neceſſitas ad formam, quia alteratio eſt motus in qualitate, & alium alterius geoeris, ſcilicet formam ſubſtantialem. Et eodem modo illuminatio eſt termious motus localis Solis, qui eſt mutatio ioſtantanea exiſtens inter formam luminis & privationem eius, ſcilicet tenebras. Cuiuslibet autem motus qui menſuratur aliquo tempore, oportet quod ultimus terminus ſit io ul-

ti-

timo inſtanti temporis. Unde cum forma ſubſtantialis ſit quidam terminus alterationis, oportet quod in ultimo inſtanti illius temporis introducatur forma ſubſtantialis. Corruptio autem, & generatio ſimul currunt, quia generatio unius eſt corruptio alterius. Oportet ergo quod in ultimo inſtanti illius temporis ſit terminus corruptionis unius, ut aeris, & terminus generationis alterius, ut ignis. Terminus autem corruptionis eſt non eſſe. Oportet ergo quod in ultimo inſtanti illius temporis ſit primo non aer, & primo non ignis. Sed ante ultimum inſtans alicuius temporis non poteſt accipi penultimum, quia inter quælibet duo inſtantia eſt tempus medium, ſecundum Philoſophum; & ſic non eſt accipere ultimum inſtans in quo ſit aer, ſed in toto tempore menſurante motum alterationis erat aer, & in ultimo inſtanti eius eſt primo non aer, & primo ignis. Et ſimiliter tranſubſtantiatio eſt terminus cuiuſdam motus, qui conſiſtit in prolatione verborum: unde in ultimo inſtanti temporis menſurantis illam prolationem eſt primo non panis, & primo corpus Chriſti; & ſic non eſt ultimum inſtans in quo eſt panis, ſed ultimum tempus. Inter tempus autem & inſtans non oportet quod aliquid cadat medium, ſicut nec inter lineam & punctum; & ſic non oportet quod aliquando neque ſit panis, neque corpus Chriſti.

Et ita patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod punctum additum, vel ſubtractum lineæ non facit maius, vel minus: & ſimiliter eſt de inſtanti appoſito tempori, vel ſubtracto ab eo. Unde quamvis in ultimo inſtanti temporis menſurantis eſſe, panis non ſit panis, tamen non ſequitur quod tempus illud ſit maius quam duratio eſſe panis, & ſic quod menſura non æquetur menſurato.

Ad tertium dicendum, quod inſtans dicitur menſurare mutationem aliquam inſtantaneam, inquantum menſurat terminum eius *ad quem*, quia terminus *a quo* iungitur cum toto motu præcedenti; & ita menſuratur tempore menſurante motum præcedentem; ſed tempus menſurat motum ratione utriuſque termini, & ideo non eſt ſimile.

Ad quartum dicendum, quod *fieri* dicitur dupliciter. Uno modo, moveri ad eſſe; & ſic illud quod generatur, in toto tempore alterationis præcedentis dicitur fieri: & hoc modo loquitur Philoſophus de *fieri* in VI. Phyſic. ubi oſtendit quod omne *factum eſſe* præcedit *fieri*, & omne *fieri* præcedit *factum eſſe*; & ſic non eſt verum quod aliquid fiat, & factum ſit; ſed ſic eſt verum quod illud quod fit, non eſt. Alio modo dicitur fieri res quando introducitur forma; & ſic *fieri* non eſt moveri, ſed terminari motum: unde ſicut ſimul motus terminatur, & terminatus eſt, ita ſimul aliquid fit, & factum eſt: ſed hoc modo illud quod fit, eſt, quia terminus factionis eſt *eſſe*, in quo ponitur eſſe illud *eſſe* quod dicitur hoc modo moveri.

ARTICULUS X.

150.

Utrum Deus poſſit facere quod albedo, aut aliqua qualitas corporalis ſit ſine quantitate.

Perihermenias lect. x. in princ.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod Deus non poſſit facere quod albedo, aut aliqua qualitas corporalis ſit ſine quantitate. Quia quantitas eſt prima diſpoſitio corporis, ex eo quod immediate adhæret ſubſtantiæ, ut dicit Boetius. Sed primum in quolibet genere eſt cauſa eorum quæ ſunt poſt, ut dicitur in II Metaph. (text. com. 11.) Ergo a quantitate habent omnia alia accidentia quod ſint diſpoſitiones corporales: ergo remota quantitate, nulla qualitas corporalis remaneret.

2. Præterea. Qualitas ſpiritualis, ut ſcientia, vel virtus, eſt nobilior quam qualitas corporalis. Sed qualitas ſpiritualis etiam miraculoſe non poſſet eſſe ſine ſubiecto, ut videtur. Ergo multo minus qualitas corporis poſſet eſſe ſine ſubiecto, ad minus quod eſt quantitas.

3. Præterea. Magis eſt remotum a natura quod qualitas corporalis ſit omnino (*a*) ſine ſubiecto, quam quod ſit in ſubiecto ſpirituali: quia eſſe in ſubiecto ſpirituali eſt qualitatis ſpiritualis, quæ eſt in prædicamento eodem cum qualitate corporali. Sed eſſe omnino ſine ſubiecto eſt ſubſtantiæ, quæ eſt aliud prædicamentum. Sed non poſſet miraculoſe fieri quod qualitas corporalis eſſet in ſubiecto ſpirituali, ut albedo in Angelo. Ergo multo minus poteſt fieri quod qualitas cor-

(*a*) *Al. ſine obiecto, & ſic infra.*

Digitized by Google

corporalis non habeat ſubiectum, ad minus quantitatem.

4. Præterea. Magis dependet qualitas a ſubſtantia quam e converſo. Sed Deus non poſſet facere aliquam ſubſtantiam creatam abſque omni accidente: quia ad minus oportet quod creaturæ inſit relatio ad ſuum Creatorem. Ergo multo minus poteſt fieri quod qualitas ſit abſque omni ſubiecto.

5. Sed contra. Propter hoc poteſt fieri quod in ſacramento altaris quantitas ſit ſine ſubſtantia, quia quantitas per eſſentiam a ſubſtantia differt. Sed ſimiliter qualitas differt per eſſentiam a quantitate. Ergo eadem ratione fieri poſſet ut qualitas eſſet ſine quantitate.

Reſpondeo dicendum, quod divinæ potentiæ ratione ſuæ immenſitatis attribuendum eſt quidquid in defectum non ſonat; tamen aliqua ſunt quæ natura creata non patitur ut ſiant, propter aliquam repugnantiam quam important ratione contradictionis implicitæ: & de talibus conſuevit a quibuſdam dici, quod Deus poteſt ea facere, quamvis fieri non poſſint.

Ut ergo videamus utrum fieri poſſit a Deo quod albedo ſit ſine quantitate, ſciendum eſt, quod in albedine, & qualibet alia qualitate corporali eſt duo conſiderare; ſcilicet ipſam naturam albedinis, per quam ſpeciem ſortitur; & individuationem eius, ſecundum quod eſt hæc albedo ſenſibilis ab alia albedine ſenſibili diſtincta. Poſſet ergo fieri miraculo ut natura albedinis ſubſiſteret abſque omni quantitate; tamen illa albedo non eſſet ſicut hæc albedo ſenſibilis, ſed eſſet quædam forma intelligibilis ad modum formarum ſeparatarum, quas Plato poſuit. Sed quod hæc albedo ſenſibilis individuata eſſet ſine quantitate, fieri non poſſet, quamvis fieri poſſit quod quantitas individuata ſit ſine ſubſtantia: quia quantitas non individuatur ſolum ex ſubiecto, ſicut alia accidentia, ſed etiam ex ſitu, qui eſt de ratione ipſius quantitatis dimenſivæ, quæ eſt quantitas poſitionem habens: & ideo poſſibile eſt imaginari duas lineas ſeparatas eiuſdem ſpeciei numero diverſas ſecundum diverſum ſitum; alias linea non eſſet diviſibilis ex ipſa ratione ſui generis: non enim dividitur linea niſi in lineas. Plures autem albedines eiuſdem ſpeciei ſine ſubiecto imaginari, eſt impoſſibile; & ſic patet quod albedo non individuatur niſi ex ſubiecto, & propter hoc non poſſet eſſe individua, niſi eſſet in aliquo ſubiecto ad minus in quantitate; ſed quantitas habet unde individuetur etiam abſque ſubiecto, & ideo poteſt per miraculum eſſe hæc quantitas ſenſibilis etiam abſque ſubiecto, ſicut patet in corpore Chriſti.

Ad primum ergo dicendum, quod ſi albedo ſine quantitate eſſet, iam non eſſet corporalis qualitas, ſed ſpiritualis, ut ex dictis patet.

Ad ſecundum dicendum, quod de qualitate ſpirituali omnino idem dicendum videtur quod de qualitate corporali dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod cum ſubſtantia ſpiritualis quantitate careat, non poteſt fieri quod qualitas corporalis ſit in ſubſtantia ſpirituali niſi per modum illum quo poteſt eſſe ſine quantitate, ut dictum eſt.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc ipſo quod ſubſtantia creata comparatur ad Deum, conſequitur ipſam aliquod accidens, ſicut ipſa relatio creationis, aut ſervitutis, aut alia ſimilis ratio: unde ſicut Deus non poteſt facere quod creatura non dependeat ab ipſo, ita non poſſet facere quod eſſet abſque huiuſmodi accidentibus; poſſet autem facere quod eſſet abſque aliis accidentibus. Accidens autem non habet ſubiectum ex hoc quod comparatur ad Deum; & ideo nihil prohibet quin Deus facere poſſit aliquod accidens eſſe ſine ſubiecto.

Ad quintum quod obiicitur contra, patet quod non eſt eadem ratio de quantitate, & qualitate, ut ex dictis patet.

QUAESTIO V.

Deinde quæritur de corporibus damnatorum: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum corpora damnatorum ſint incorruptibilia.

Secundo, utrum reſurgent cum ſuis deformitatibus.

Tertio, utrum punientur in inferno verme, & fletu corporali.

AR-

Digitized by Google

ARTICULUS XI.

151.

Utrum corpora damnatorum erunt incorruptibilia.

IV. diſt. xliv. *quaſt.* III. *art.* 2. *quaſt.* 2. o. *& cont. Gent. IV. cap.* lxxxix. o. *& opuſc.* x. *cap.* xxv. *& opuſc.* xi. *cap.* xix. *&* xx.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod corpora damnatorum non erunt incorruptibilia. Corpus enim non poteſt eſſe incorruptibile niſi per naturam, ut cæleſte, vel per gratiam innocentiæ, ut corpus hominis in primo ſtatu, vel per gloriam, ſicut eorpus Chriſti in reſurrectione. Sed nullum iſtorum competit corporibus damnatorum. Ergo corpora damnatorum non erunt incorruptibilia.

2. Si dicatur, quod erunt incorruptibilia ex decreto divinæ iuſtitiæ, ut perpetuo puniantur; contra. Culpæ non debetur pœna perpetua niſi ſecundum quod habet aliquid perpetuitatis. Sed perpetuitas culpæ non eſt ex parte corporis, ſed ex parte voluntatis, quæ eligit perpetuo in peccato manere. Ergo divina iuſtitia non requirit quod corpus æternaliter puniatur.

3. Præterea. Corpus non punitur pro peccato animæ, niſi inquantum eſt organum animæ operantis peccatum. Sed in aliquibus actibus poteſt eſſe peccatum mortale in quibus corpus non communicat, ſicut patet in peccatis ſpiritualibus. Ergo ſi aliquis pro eis ſolis damnetur, eorpori eius non debetur pœna perpetua.

4. Præterea. Sicut aliquis damnatur propter peccatum tranſgreſſionis, ita damnatur propter peccatum omiſſionis. Sed in omiſſione nihil cooperatur corpus. Ergo non debetur ſibi pœna perpetua, ſi propter peccatum omiſſionis aliquis damnetur; & ſic divina iuſtitia non requirit corpora damnatorum eſſe incorruptibilia.

Sed eontra. Remota cauſa removetur effectus. Sed poſt reſurrectionem eeſſabit motus cæli, qui eſt cauſa corruptionis in eorporibus. Ergo ceſſabit corruptio; & ſic corpora damnatorum erunt incorruptibilia.

Reſpondeo dicendum, quod corpora damnatorum erunt incorruptibilia, quamvis ſint paſſibilia. Incorruptibilitatis autem prima cauſa & principalis eſt iuſtitia divina, quæ conſervabit corpora damnatorum in perpetuis pœnis; ſed cauſa ſecundaria, & quaſi coadiuvans erit quies motus cæli, quo quieſcente nulla actio, vel paſſio poterit eſſe in corporibus pertinens ad tranſmutationem naturæ. Unde & corpora damnatorum non patiuntur ab igne paſſione naturæ, qua natura corporis humani tranſmutetur a natura ſua; ſed patientur paſſione animæ, ſicut organum ſenſus a ſenſibili, ſuſcipiendo ſimilitudinem qualitatis ſenſibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex inſufficienti diviſione: eſt enim hic alia cauſa incorruptionis a rebus quæ tanguntur in obiectione, ſcilicet decretum divinæ iuſtitiæ. Quamvis poſſit dici aliquo modo, quod etiam per naturam erunt incorruptibilia, inquantum ſcilicet removetur naturale corruptionis principium, ſeilicet motus cæli.

Ad ſecundum dicendum, quod peccatum & rationem culpæ, & perpetuitatis habet ex anima, non ex corpore: unde ſicut corpus punitur pro peccato, inquantum eſt inſtrumentum peccati rationem culpæ habentis ab anima; ita perperuo puniri debet, inquantum eſt inſtrumentum peccati quod habet perpetuitatem ex voluntate.

Ad tertium dicendum, quod hæc non eſt ratio principaliter quare corpus punitur pro peccato animæ, quia eſt inſtrumentum animæ operantis peccatum, ſed magis quia eſt pars eſſentialis hominis qui operatur: proprie enim loquendo homo eſt qui peccat per animam; & ideo ſi puniretur anima tantum, non puniretur qui peccavit, ſcilicer homo. Nec tamen eſt verum quod aliquis actus ſit hominis in vita præſenti in quo corpus non communicet: quia quamvis in actibus intellectivæ partis non communicet corpus ſicut inſtrumentum actus, communicat tamen ſicut repræſentans obiectum, quia obiectum intellectus eſt phanraſma, ſicut color viſus, ut dicitur in III. de Anima (text. com. xxx.) Phantaſma autem non eſt ſine organo eorporali; & ſic patet quod etiam intelligendo, & in aliis actibus animæ utimur aliquo modo corpore.

Ad quartum dicendum, quod pro peccato omiſſionis non damnatur aliquis, quia aliquid agatur, ſed quia omittitur illud quod eſt debitum fieri ab anima, & a corpore, inquantum corpus communicat

acti-

actibus animæ; & ita eodem modo peccatum tranſgreſſionis, & omiſſionis pertinet ad corpus, & animam.

ARTICULUS XII.

152.

Utrum corpora damnatorum reſurgent ſine deformitatibus.

IV. diſt. xliv. *quæſt.* iii. *art.* 1. *quæſt.* 1. o. *&* *contra Gent. IV. cap.* lxxxviii.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod corpora damnatorum reſurgent ſine deformitatibus. Reſurrectio enim fiet divina virtute, quæ eſt perfectiſſima. Sed virtutis perfectæ perfecta eſt operatio, & effectus. Ergo ſicut corpora reſurgentium erunt perfecta, ita corpora damnatorum reſurgent ſine deformitatibus.

Sed contra eſt Sapientiæ xi. 17. *Per quæ peccat quis, per hæc & torquetur.* Sed damnati peccaverunt per corpora deformitatem habentia. Ergo reſurgent cum deformitatibus.

Reſpondeo dicendum, quod deformitas in corpore poteſt eſſe duobus modis. Uno modo ex defectu alicuius membri; & talis deformitas, ut communiter dicitur, in corporibus damnatorum non erit, quia omnes reſurgent incorrupti, ideſt ſine defectu alicuius membri, ut ſic totum corpus puniatur in reprobis, & præmietur in electis. Alio modo poteſt eſſe deformitas, vel defectus corporis ex indebita proportione partium, ſicut febris accidit ex indebita proportione humorum, & ſicut gibboſitas accidit ex ſuperabundantia carnis in aliqua parte; & de tali deformitate, vel defectu eſt duplex opinio. Quidam enim attendentes damnationem reproborum, ut nihil eis mali deeſſet, dixerunt, quod talibus deformitatibus non carebunt. Alii vero attendentes virtutem reſuſcitantis, qui ſicut naturam condidit in opere creationis, ita naturam in reſurrectione reparabit, dicunt, quod omnes defectus qui ex vitio naturæ acciderunt, auctor naturæ amovebit, ut febrem, & huiuſmodi; ſed defectus qui ex prava voluntate proceſſerunt, in reprobis remanebunt, ſicut ſunt maculæ, & reatus peccatorum. Quid autem horum verius ſit, Auguſtinus in Ench. ſub dubio relinquit, dicens, quod *nulla debet eſſe quæſtio de pulchritudine illorum quorum eſt certa damnatio.*

His viſis facile patet ſolutio ad obiecta.

ARTICULUS XIII.

153.

Utrum corpora damnatorum punientur vermibus, & fletu corporalibus.

Art. 176. *& IV. diſt.* l. *quæſt.* ii. *art.* 3. *quæſt.* 3. o. *& opuſc.* xx. *cap.* xl. xli. *&* xlii.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod corpora damnatorum punientur vermibus, & fletu corporalibus. Dicitur enim Iudith ult. 21. *Dabit ignem, & vermes in carnes eorum.* Sed vermis ſpiritualis non datur in carnem, ſed magis in animam. Ergo vermis quo reprobi punientur, non eſt tantum ſpiritualis, ſed etiam corporalis.

2. Item. Lucæ xiii. dicit quædam Gloſſa quod *per fletum, quem Dominus reprobis comminatur, poteſt probari vera corporum reſurrectio:* quod non eſſet, ſi fletus ille eſſet tantum ſpiritualis. Ergo &c.

Sed contra eſt quod vermis quo punientur reprobi, eſt immortalis: Iſai. ult. 24. *Vermis eorum non morietur.* Sed nullum animal habet ordinem ad immortalitatem niſi homo. Ergo vermis ille non erit materialis.

Præterea. In fletu corporali fit quædam reſolutio lacrymarum. Sed omne corpus finitum a quo aliquid continue reſolvitur, niſi fiat aliqua reſtauratio, tandem conſumitur. Cum ergo in corporibus damnatorum nulla reſtauratio fiat deperditi, videtur quod fletus, qui erit in eis perpetuus, non erit materialis.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc Auguſtinus Lib. X. de civit. Dei ponit diverſas opiniones, ſic dicens: *In pœnis malorum & inextinguibilis ignis, & vivaciſſimus vermis ab aliis atque aliis aliter atque aliter eſt expoſitus. Alii quippe utrumque ad animum retulerunt, alii utrumque ad corpus, alii ad corpus ignem, ad animam tropice vermem: quod eſſe credibilius videtur.* Unde ſequentes Auguſtinum, dicimus, quod vermis ille erit ſpiritualis, ut ipſe remorſus conſcientiæ interius animam corrodens, vermis dicatur, & ſimiliter fletus erit ſpiritualis, ut ipſe dolor fletus, etiam ſine lacrymarum emiſſione, ut fletus dicatur non ſolum dolor animæ, ſed

diſpoſitio qua corpus diſponitur, anima dolente.

Ad primum ergo dicendum, quod locutio illa tropica eſt; & ſic poſſumus per carnes exponere animas impiorum, qui carnales fuerunt.

Ad ſecundum dicendum, quod fletus corporalis modo prædicto ſine lacrymarum emiſſione ſufficit ad veritatem reſurrectionis inſinuandam. Si tamen ſuſtineretur quod vermis, & fletus eſſent corporales, poſſet dici, quod divina virtute & vermis ille ſuſtentaretur, & lacrymarum deperditio reſtauraretur.

QUAESTIO VI.

DEinde quæritur de ſenſibus ſacræ Scripturæ: & circa hoc quæruntur tria.

Primo, utrum præter ſenſus litterales in verbis ſacræ Scripturæ alii ſenſus lateant.

Secundo de numero ſenſuum ſacræ Scripturæ.

Tertio, utrum illi ſenſus inveniantur in aliis ſcripturis.

ARTICULUS XIV.

154.

Utrum in eiſdem verbis ſacra Scriptura lateant plures ſenſus.

I. Part. quæſt. 1. art. 9. ad 2. & art. 10. ad 1. & quæſt. x. art. 1. c.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod in eiſdem verbis ſacræ Scripturæ non lateant plures ſenſus. Quia dictionibus ſemel ſumptis non eſt utendum æquivoce, vel multipliciter. Sed pluralitas ſenſuum facit multiplicem locutionem. Ergo in eadem locutione ſacræ Scripturæ non poſſunt plures ſenſus latere.

2. Præterea. Sacra Scriptura ordinata eſt ad intellectum, ſecundum illud Pſalm. cxviii. 130. *Declaratio ſermonum tuorum .... dat intellectum*. Sed multiplicitas ſenſuum obnubilat intellectum. Ergo non debent in ſacra Scriptura multi ſenſus eſſe.

3. Præterea. Id quod poteſt eſſe occaſio erroris, debet in ſacra Scriptura vitari. Sed ponere alios ſenſus præter litteralem in Scriptura, poteſt eſſe occaſio erroris, quia quilibet poſſet exponere ſacram Scripturam ſecundum quod ipſe vellet ad confirmationem opinionis ſuæ. Ergo non debent eſſe plures ſenſus in ſacra Scriptura.

4. Præterea. Auguſtinus dicit II. ſuper Geneſim ad litteram, quod maior eſt ſacræ Scripturæ auctoritas quam omnis humani ingenii perſpicacitas. Ergo ille ſenſus qui non habet auctoritatem ad aliquid confirmandum, non eſt conveniens ſenſus ſacræ Scripturæ. Sed nullus ſenſus præter litteralem habet robur ad aliquid confirmandum, ut patet per Dionyſium in epiſt. ad Titum: dicit enim, quod *ſymbolica Theologia*, ideſt quæ ex ſimilibus procedit, *non eſt argumentativa*. Ergo ſacra Scriptura alios ſenſus præter litteralem non habet.

5. Præterea. Quicumque ſenſus ex verbis alicuius ſcripturæ trahitur quem auctor non intendit, non eſt ſenſus proprius, quia auctor per unam ſcripturam non poteſt intelligere niſi unum, quia non contingit plura ſimul intelligere, ſecundum Philoſophum. Ergo non poſſunt eſſe plures ſenſus proprii ſacræ Scripturæ.

Sed contra eſt quod dicitur Dan. xii. 4. *Pertranſibunt plurimi, & multiplex erit ſcientia*.

Præterea. Hieronymus dicit in prologo Bibliæ, loquens de Apocalypſi: *In verbis ſingulis multiplices latent intelligentiæ*.

Reſpondeo dicendum, quod ſacra Scriptura ad hoc divinitus eſt ordinata ut per eam nobis veritas manifeſtetur neceſſaria ad ſalutem. Manifeſtatio autem, vel expreſſio alicuius veritatis poteſt fieri de aliquo rebus, & verbis, inquantum ſcilicet verba ſignificant res, & una res poteſt eſſe figura alterius. Auctor autem rerum non ſolum poteſt verba accommodare ad aliquid ſignificandum, ſed etiam res poteſt diſponere in figuram alterius: & ſecundum hoc in ſacra Scriptura manifeſtatur veritas dupliciter. Uno modo ſecundum quod res ſignificantur per verba; & in hoc conſiſtit ſenſus litteralis. Alio modo ſecundum quod res ſunt figuræ aliarum rerum; & in hoc conſiſtit ſenſus ſpiritualis, & ſic ſacræ Scripturæ plures ſenſus competunt.

Ad primum ergo dicendum, quod varietas ſenſuum, quorum unus ab alio non procedit, facit multiplicitatem locutionis; ſed ſenſus ſpiritualis ſemper fundatur ſuper litteralem, & procedit ex eo: unde ex hoc quod ſacra Scriptura exponitur litteraliter, & ſpiritualiter, non eſt in ipſa aliqua multiplicitas.

Ad

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum quod Auguſtinus dicit in Lib. de doctria. chriſt. utiliter eſt a Deo diſpoſitum ut veritas in ſacra Scriptura cum aliqua difficultate manifeſtetur: eſt enim hoc utile ad tollendum faſtidium, quia ad ea quæ ſunt difficilia, maior ſurgit attentio, quæ tædium tollit; ſimiliter ex hoc tollitur ſuperbiendi occaſio, dum homo (*a*) difficulter ſacræ Scripturæ veritatem capere poteſt: ſimiliter per hoc veritas fidei ab irriſione infidelium defenditur: unde Dominus Matth. VII. 6. *Nolite*, inquit, *ſanctum dare canibus*: & Dionyſius Timotheum monebat ut ſancta ab immundis incontaminata ſervaret. Et ita patet quod expedit veritatem fidei ſub diverſis ſenſibus in ſacra Scriptura tradi.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut dicit Auguſtinus in Lib. de doctrina chriſt. nihil eſt quod occulte in aliquo loco ſacræ Scripturæ tradatur quod non alibi manifeſte exponatur: unde ſpiritualis expoſitio ſemper debet habere fulcimentum ab aliqua litterali expoſitione ſacræ Scripturæ; & ita vitatur omnis erroris occaſio.

Ad quartum dicendum, quod non eſt propter defectum auctoritatis, quod ex ſenſu ſpirituali non poteſt trahi efficax argumentum, ſed ex ipſa natura ſimilitudinis, in qua fundatur ſpiritualis ſenſus. Una enim res pluribus (*b*) ſimilis eſſe poteſt: unde non poteſt ab illa, quando in Scriptura ſacra proponitur, procedi ad aliquam illarum determinate; ſed eſt fallacia conſequentis: verbi gratia, leo propter aliquam ſimilitudinem ſignificat Chriſtum, & diabolum: unde per hoc quod aliquid de leone dicitur in ſacra Scriptura, ad neutrum poteſt fieri proceſſus, in ſacra Scriptura argumentando.

Ad quintum dicendum, quod auctor principalis ſacræ Scripturæ eſt Spiritus ſanctus, qui in uno verbo ſacræ Scripturæ intellexit multo plura quam per expoſitores ſacræ Scripturæ exponantur, vel diſcernantur: nec eſt etiam inconveniens quod homo, qui fuit actor inſtrumentalis ſacræ Scripturæ, in uno verbo plura intelligeret: quia Prophetæ, ut Hieronymus dicit ſuper Oſee, ita loquebantur de factis præſentibus, quod etiam intenderunt futura ſignificare: unde non eſt impoſſibile ſimul plura intelligere, inquantum unum eſt figura alterius.

ARTICULUS XV.

155.

Utrum debeant diſtingui quatuor ſenſus ſacræ Scripturæ.

I. Part. quæſt. 1. *art.* 10.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non debeant diſtingui quatuor ſenſus ſacræ Scripturæ, ſcilicet hiſtorialis vel litteralis, allegoricus, moralis, & anagogicus. Sicut enim in ſacra Scriptura aliqua figurate dicuntur de Chriſto, ita etiam figurate dicuntur de multis aliis hominibus, ſicut Dan. VIII. per hircum caprarum ſignificatur Rex Græcorum. Sed huiuſmodi figurativæ locutiones non faciunt aliquem ſenſum præter litteralem in ſacra Scriptura. Ergo nec ſenſus allegoricus, per quem exponuntur de Chriſto ea quæ in figura ipſius præceſſerunt, debet alius ſenſus ab hiſtorico poni.

2. Præterea. Una eſt Eccleſia capitis, & membrorum. Sed ſenſus allegoricus videtur pertinere ad caput Eccleſiæ, ſcilicet Chriſtum; ſenſus moralis videtur pertinere ad membra eius, ſcilicet fideles. Ergo ſenſus moralis non debet ab allegorico diſtingui.

3. Præterea. Moralis ſenſus eſt qui ad morum inſtructionem pertinet. Sed ſacra Scriptura in pluribus locis ſecundum litteralem ſenſum mores inſtruit. Ergo moralis ſenſus non debet diſtingui a litterali.

4. Præterea. Sicut Chriſtus eſt caput Eccleſiæ militantis, ita eſt caput triumphantis; nec eſt alius, & alius Chriſtus. Ergo nec ſenſus anagogicus, per quem aliqua exponuntur de Eccleſia triumphante, debet eſſe alius ab allegorico, quo aliqua exponuntur de Chriſto, & Eccleſia militante.

5. Præterea. Si iſti quatuor ſenſus eſſent de neceſſitate ſacræ Scripturæ, quælibet pars ſacræ Scripturæ deberet hos quatuor ſenſus habere. Sed hoc falſum eſt: ut enim Auguſtinus dicit ſuper Geneſim ad litteram, *in quibuſdam ſenſus litteralis quærendus eſt ſolus*. Ergo hi quatuor ſenſus non ſunt de neceſſitate expoſitionis ſacræ Scripturæ.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in I. ſuper Geneſim ad litteram: *In omnibus libris ſanctis oportet intueri quæ ibi æterna in-*

(*a*) *Al.* difficulter duplíciter ſacræ Scripturæ &c. (*b*) *Al.* ſimul eſſe.

Digitized by Google

intuentur, quæ ibi facta narrantur, quæ futura prænuntiantur, quæ agenda præcipiuntur. Primum autem pertinet ad ſenſum anagogicum, ſecundum ad hiſtoricum, tertium ad allegoricum, quartum ad moralem. Ergo quatuor ſunt ſenſus ſacræ Scripturæ.

Præterea. Beda ſuper Geneſim in princ. dicit: *Quatuor ſunt ſenſus ſacræ Scripturæ: hiſtoria, quæ res geſtas loquitur; allegoria, in qua aliud ex alio intelligitur; tropologia*, ideſt moralis locutio, *in qua de moribus ordinandis tractatur, anagogia, per quam de ſummis & cæleſtibus tractaturi ad ſuperiora reducimur*.

Reſpondeo dicendum, quod diſtinctio iſtorum quatuor ſenſuum hoc modo accipi debet. Sicut enim dictum eſt, ſacra Scriptura veritatem quam tradit, dupliciter manifeſtat, per verba, & per rerum figuras. Manifeſtatio autem quæ eſt per verba, facit ſenſum hiſtoricum, ſive litteralem: unde totum id ad ſenſum litteralem pertinet quod ex ipſa verborum ſignificatione recte accipitur. Sed ſenſus ſpiritualis, ut dictum eſt, accipitur, vel conſiſtit in hoc quod quædam res per figuram aliarum rerum exprimuntur, quia viſibilia ſolent eſſe figuræ inviſibilium, ut Dionyſius dicit. Inde eſt quod ſenſus iſte qui ex figuris accipitur, ſpiritualis vocatur. Veritas autem quam ſacra Scriptura per figuras rerum tradit, ad duo ordinatur, ſcilicet ad recte credendum, & ad recte operandum. Si ad recte operandum, ſic eſt ſenſus moralis, qui alio nomine tropologicus dicitur. Si autem ad recte credendum, oportet diſtinguere ſecundum ordinem credibilium: ut enim Dionyſius dicit IV. cap. cæl. Hierar. ſtatus Eccleſiæ medius eſt inter ſtatum Synagogæ, & ſtatum Eccleſiæ triumphantis. Vetus ergo teſtamentum figura fuit novi; vetus ſimul, & novum figura ſunt cæleſtium. Senſus ergo ſpiritualis, ordinatus ad recte credendum, poteſt fundari in illo modo figurationis quo vetus teſtamentum figurat novum, & ſic eſt allegoricus ſenſus, vel typicus, ſecundum quod ea quæ in veteri teſtamento contigerunt, exponuntur de Chriſto, & Eccleſia: vel poteſt fundari in illo modo figurationis quo novum ſimul, & vetus ſignificant Eccleſiam triumphantem; & ſic eſt ſenſus anagogicus.

Ad primum ergo dicendum, quod hircus, vel alia huiuſmodi, per quæ aliæ perſonæ a Chriſto in Scripturis deſignantur, non fuerunt res aliquæ, ſed ſimilitudines imaginariæ ad hoc ſolum oſtenſæ, ut illæ perſonæ ſignificarentur: unde illa ſignificatio qua per illas ſimilitudines perſonæ illæ, aut regna deſignantur, non pertinet niſi ad hiſtoricum ſenſum; ſed ad Chriſtum deſignandum etiam illa quæ in rei veritate contigerunt, ordinantur ſicut umbra ad veritatem: & ideo talis ſignificatio, qua per huiuſmodi res Chriſtus, aut eius membra ſignificantur, facit aliam ſenſum præter hiſtoricum, ſcilicet allegoricum. Si alicubi vero inveniatur quod Chriſtus ſignificatur per huiuſmodi imaginarias ſimilitudines, talis ſignificatio non excedit ſenſum litteralem, ſicut Chriſtus ſignificatur per lapidem, qui exciſus eſt de monte ſine manibus, Dan. II.

Ad ſecundum dicendum, quod ſenſus allegoricus non ſolum pertinet ad Chriſtum ratione capitis, ſed etiam ratione membrorum; ſicut quod per duodecim lapides electos de Iordane, Ioſue VII. ſignificantur duodecim Apoſtoli. Sed moralis ſenſus pertinet ad membra Chriſti quantum ad proprios eorum actus, & non ſecundum quod conſiderantur ut membra.

Ad tertium dicendum, quod moralis ſenſus non dicitur omnis ſenſus, per quem mores inſtruuntur, ſed per quem inſtructio morum ſumitur ex ſimilitudine aliquarum rerum geſtarum: ſic enim moralis ſenſus eſt pars ſpiritualis, (*a*), quod numquam eſt idem ſenſus moralis, & litteralis.

Ad quartum dicendum, quod ſicut ſenſus allegoricus pertinet ad Chriſtum, ſecundum quod eſt caput Eccleſiæ militantis, iuſtificans eam, & gratiam infundens; ita & ſenſus anagogicus pertinet ad eum ſecundum quod eſt caput Eccleſiæ triumphantis, glorificans eam.

Ad quintum dicendum, quod quatuor iſti ſenſus non attribuuntur ſacræ Scripturæ, ut in qualibet eius parte ſit in iſtis quatuor ſenſibus exponenda; ſed quandoque iſtis quatuor, quandoque tribus, quandoque duobus, quandoque uno tantum. In ſacra enim Scriptura præcipue ex prioribus poſteriora ſignificantur; & ideo quandoque in ſacra Scriptura ſecundum ſenſum litteralem dicitur aliquid de priori quod poteſt ſpiritualiter de poſterioribus exponi, ſed non convertitur. Inter omnia autem quæ in ſacra Scriptura narrantur, prima ſunt illa quæ ad vetus teſtamentum pertinent; & ideo quæ ſecun-

(a) *Editio Patavina an. 1698.* ita quod.

Digitized by Google

u ndum litteralem ſenſum ad facta veteis teſtamenti ſpectant, poſſunt quatuor ſenſibus exponi. Secunda vero ſunt illa quæ pertinent ad ſtatum præſentis Eccleſiæ, in quibus illa ſunt priora quæ ad caput pertinent, reſpectu eorum quæ pertinent ad membra, quia ipſum corpus verum Chriſti, & ea quæ in ipſo ſunt geſta, ſunt figura corporis Chriſti myſtici, & eorum quæ in ipſo geruntur, ut in ipſo ſcilicet Chriſto exemplum vivendi ſumere debeamus. In Chriſto etiam futura gloria nobis præmonſtrata eſt: unde ea quæ ad litteram de ipſo Chriſto capite dicuntur, poſſunt exponi & allegorice referendo ad corpus eius myſticum, & moraliter referendo ad actus noſtros, qui ſecundum ipſum debent reformari, & anagogice, inquantum in Chriſto eſt nobis iter gloriæ demonſtratum. Sed quando ſecundum litteralem ſenſum dicitur aliquid de Eccleſia, non poteſt exponi allegorice; niſi forte ea quæ dicuntur de primitiva Eccleſia, exponantur quantum ad futurum ſtatum Eccleſiæ præſentis; poſſunt tamen exponi moraliter, & anagogice. Ea vero quæ moraliter dicuntur ſecundum ſenſum litteralem, non conſueverunt exponi niſi allegorice. Illa vero quæ ſecundum ſenſum litteralem pertinent ad ſtatum gloriæ, nullo alio ſenſu conſueverunt exponi, eo quod ipſa non ſunt figura aliorum, ſed ab omnibus aliis figurata.

ARTICULUS XVI.

156.

Utrum in aliis ſcripturis prædicti ſenſus diſtingui debeant.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod in aliis ſcripturis prædicti ſenſus diſtingui debeant. Senſus enim ſpirituales in ſacra Scriptura accipiuntur ex quibuſdam ſimilitudinibus. Sed in aliis ſcientiis proceditur etiam ex quibuſdam ſimilitudinibus. Ergo in ſcripturis aliarum ſcientiarum poſſunt ſenſus plures inveniri.

2. Præterea. Poeticæ artis eſt veritatem rerum aliquibus ſimilitudinibus fictis deſignare. Ergo videtur quod & in dictis Poetarum ſenſus ſpirituales inveniantur, & non ſolum in ſacra Scriptura.

3. Præterea. Philoſophus dicit, quod qui dicit unum, quodam modo multa dicit. Ergo videtur quod in aliis ſcientiis in uno ſenſu poſſunt deſignari plures; & ſic non ſolum ſacra Scriptura hos ſenſus ſpirituales habet.

Sed contra eſt quod dicit Gregorius XXII. Moralium: *Sacra Scriptura omnes ſcientias, atque doctrinas ipſo etiam locutionis ſuæ more tranſcendit; quia uno eodemque ſermone dum narrat geſtum, prodit myſterium.*

Reſpondeo dicendum, quod ſpiritualis ſenſus ſacræ Scripturæ accipitur ex hoc quod res curſum ſuum peragentes ſignificant aliquid aliud, quod per ſpiritualem ſenſum accipitur. Sic autem ordinantur res in curſu ſuo, ut ex eis talis ſenſus poſſit accipi, quod eius ſolius eſt qui ſua providentia res gubernat, qui ſolus Deus eſt. Sicut enim homo poteſt adhibere ad aliquid ſignificandum aliquas voces, vel aliquas ſimilitudines fictas, ita Deus adhibet ad ſignificationem aliquorum ipſum curſum rerum ſuæ providentiæ ſubiectarum. Significare autem aliquid per verba, vel per ſimilitudines fictas ad ſignificandum tantum ordinatas, non facit niſi ſenſum litteralem, ut ex dictis patet. Unde in nulla ſcientia, humana induſtria inventa, proprie loquendo, poteſt inveniri niſi litteralis ſenſus, ſed ſolum in iſta Scriptura, cuius Spiritus ſanctus eſt auctor, homo vero inſtrumentum, ſecundum illud Pſalm. xliv. 2. *Lingua mea calamus ſcribæ velociter ſcribentis.*

Ad primum ergo dicendum, quod in aliis ſcientiis proceditur ex ſimilibus argumentando, non quod ex verbis quibus una res ſignificatur, ſignificetur & alia res.

Ad ſecundum dicendum, quod fictiones poeticæ non ſunt ad aliud ordinatæ niſi ad ſignificandum: unde talis ſignificatio non ſupergreditur modum litteralis ſenſus.

Ad tertium dicendum, quod qui dicit unum, quodammodo dicit multa, ſcilicet in potentia, ſecundum quod concluſiones ſunt potentia in principiis, ex uno enim principio multæ concluſiones ſequuntur, non quod in aliis ſcientiis per modum ſignificationis quod dicitur de una re, ſimul de aliis intelligatur ut ſignificatum, licet inde trahi poſſit per argumentationem &c.

QUAE-

Digitized by Google

QUAESTIO VII.

QUæſtio eſt de opere manuali, circa quod quæruntur duo.

Primo, utrum operari manibus ſit in præcepto.

Secundo, utrum ab hoc præcepto excuſentur illi qui ſpiritualibus operibus vacant.

ARTICULUS XVII.

157.

Utrum operari manibus ſit in præcepto.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod operari manibus ſit in præcepto. II. ad Theſſal. III. 10. *Si quis non vult operari, non manducet. Audivimus enim &c.* Gloſſa: „Quod ideo præcipio, „quia audivimus.“ Ergo &c.

2. Præterea. Auguſtinus in Lib. de opere monachorum: *Audiant ergo quibus hoc præcipit Apoſtolus, qui non habent hanc poteſtatem.*

3. Præterea. Nullus debet excommunicari, ut iura dicunt, niſi pro mortali. Sed nullus peccat mortaliter niſi contra præceptum faciens. Cum ergo ille qui ceſſat ab opere manuali, iure poſſit excommunicari, ut patet per illud quod dicitur II. ad Theſſal. III. 14. *Si quis non obedierit verbo noſtro per epiſtolam, hunc notate, & ne commiſceamini cum illo, ut confundatur:* videtur quod operari manibus ſit in præcepto.

4. Præterea. Ille qui peccavit, tenetur pœnam debitam pro peccato ſubire ex neceſſitate præcepti. Sed omnes in Adam peccaverunt, ad Roman. V. pœna autem peccati Adæ eſt labor manualis: Geneſ. III. 19. *In ſudore vultus tui veſceris pane* (a) *tuo.* Ergo omnibus eſt præceptum manibus laborare.

5. Præterea. Ad Epheſios IV. 28. *Qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret operando manibus ſuis:* Gloſſa: „Laboret operando non ſolum per „ſervos, ſed etiam manibus.“ Illud autem quod ad omnes pertinet, eſt præceptum, non conſilium. Ergo &c.

6. Præterea. Labor manualis neceſſarius eſt ad ſuſtentationem vitæ corporalis, ſicut actus virtutum ſunt neceſſarii ad ſuſtentationem vitæ ſpiritualis. Sed actus virtutum ſunt in præcepto. Ergo & laborare manibus.

7. Præterea. Illud ad quod ſequitur peccatum mortale, non poteſt ſine peccato mortali fieri. Sed ad non laborare ſequitur non manducare, quod quandoque eſt peccatum mortale. II. ad Theſſal. III. 10. *Qui non operatur, non manducet.* Ergo non operari manibus eſt peccatum mortale: ergo eius oppoſitum eſt in præcepto.

1. Sed contra. Non eſt contrarium præcepto, vel conſilio præceptum Domini, vel conſilium. Sed Dominus vel præcipiendo, vel conſulendo dicit Matthæi VI. 25. (b) *Nolite ſoliciti eſſe animæ veſtræ quid manducetis, neque corpori veſtro quid induamini.* Huic autem contrariatur labor manuum, quia qui laborant manibus, ſoliciti ſunt de neceſſariis corpori. Ergo labor manuum non eſt in præcepto.

2. Præterea. Lex vetus, quantum ad præcepta moralia, ſufficienter continebat quæ neceſſaria ſunt ad ſalutem: unde Dominus Matthæi XIX. 17. *Si vis ad vitam ingredi, ſerva mandata:* & loquitur de mandatis decalogi: unde ſubdit: *Non homicidium facies: Non furaberis.* Sed in præceptis veteris legis nihil continetur de labore manuum. Ergo labor manuum non eſt in præcepto.

3. Præterea. Ad præcepta ſervanda omnes tenentur. Sed ad labores manuum non omnes tenentur; alias qui ſunt divites, & manibus non laborant, mortaliter peccarent. Ergo labor manuum non eſt in præcepto.

4. Præterea. Ad præcepta non magis tenentur religioſi quam ſæculares. Sed ad laborandum manibus videntur magis teneri religioſi quam ſæculares: unde Auguſtinus in Lib. de operibus monachorum, monachos reprehendit, quia non laborant, non autem alios. Ergo &c.

5. Præterea. Uſus liberalium artium nobilior eſt quam mechanicarum, qui in opere manuali conſiſtit. Sed uſus liberalium artium non eſt in præcepto. Ergo multo minus labor manuum.

Reſpondeo dicendum, quod iudicium de unaquaque re ſumendum eſt ſecundum finem ad quem ordinatur. Labor autem manuum ad tria eſſe utilis invenitur. Primo ad otium tollendum: unde Hieronymus ad Ruſticum monachum: *Semper aliquid operis facito, ut te diabolus inveniat occupatum:* & quod intelligat de ope-

(a) Deeſt in Vulgata *tuo.* (b) Vulgata: *Ne ſoliciti ſitis animæ veſtræ &c.* Lucæ vero cap. XII. 22. & ipſa verba habentur.

Digitized by Google

opere manuali, patet per illud quod ſubiungit : *Vel fiſcellam texe iunco :* & poſtea ſubdit : *In deſideriis eſt omnis otioſus*. Secundo ad corpus domandum : unde II. ad Corinth. vi. 5. aliis carnis macerationibus coniungitur, ubi dicitur : *In laboribus*, ſcilicet operum, quia manibus ſuis operabatur : & ſubiungit : *in vigiliis, & ieiuniis &c.* Tertio ordinatur ad quærendum victum : Actuum xx. 34. *Ad ea quæ mihi opus erant, & his qui mecum erant, miniſtraverunt manus iſtæ*. Si ergo conſideretur labor manuum ſecundum quod ordinatur ad tollendum otium, vel corpus domandum; ſic idem iudicium eſt de labore manuum, & de aliis exercitiis ad eadem ordinatis. Non enim eſt in præcepto quod tollatur otium tali aut tali occupatione, ſed ſufficit ad otium tollendum, quacumque licita occupatione ab otio quis deſiſtat; & ſic occupatio laboris manuum non eſt in præcepto, conſiderato hoc fine. Et ſimilis eſt ratio de labore manuum, ſecundum quod ordinatur ad corpus domandum : quia multis exercitiis corpus domari poteſt, ſicut vigiliis, ieiuniis, & multis huiuſmodi. Unde nullum eorum, inquantum ordinatur ad talem finem, eſt in præcepto in ſpeciali, quamvis in generali ſit in præcepto corpus domare qualicumque exercitio, quo mortiferæ concupiſcentiæ reprimantur. Secundum autem quod ordinatur ad victum quærendum, ſic videtur eſſe in præcepto : unde dicitur I. ad Theſſal. iv. 11. *Operemini manibus veſtris, ſicut præcepimus vobis :* nec ſolum in præcepto iuris poſitivi, ſed etiam iuris naturalis. Illa enim ſunt de lege naturali ad quæ homo ex ſuis naturalibus inclinatur. Sicut autem ex ipſa diſpoſitione corporis patet, homo naturalem ordinationem habet ad opus manuale, propter quod dicitur Iob v. 7. *Homo ad laborem naſcitur, & avis ad volandum*. Cum autem aliis animalibus natura ſufficienter providerit in his quæ ad ſuſtentationem ſuæ vitæ pertinent in cibis, & armis, & tegumentis; homini in his non providit, quia ipſe eſt præditus ratione, per quam ſibi poteſt providere in omnibus ſupradictis : unde & erit ſibi loco omnium prædictorum manus conveniens ad diverſa opera, quibus conceptiones rationis diverſis artificiis exequatur, ut dicitur XIV. de animalibus.

Sciendum tamen eſt, quod duplex eſt præceptum legis naturæ. Quoddam quod ordinatur ad tollendum defectum unius ſingularis perſonæ, vel ſpirituale, ſicut de actibus virtutum, vel corporale, ſicut præceptum quod Dominus dedit homini Gen. ii. 16. *De omni ligno quod eſt in paradiſo, comede &c.* Aliud vero eſt quod ordinatur ad tollendum defectum totius ſpeciei, ſicut hoc quod dicitur Gen. i. 28. *Creſcite, & multiplicamini, & replete terram :* in hoc enim præcipitur actus generationis, quo natura ſalvatur, & multiplicatur. Hoc autem intereſt inter hæc duo genera præceptorum, quia primum præceptum legis naturæ quilibet tenetur ſingulariter obſervare, ſed ad ſecundum præceptum non tenetur quilibet ſingulariter. In his enim quæ pertinent ad ſpeciem, omnes homines computandi ſunt quaſi unus homo : participatione enim ſpeciei plures homines ſunt unus homo, ut dicit Porphyrius in cap. de ſpecie. Sicut autem homo unus habet diverſa membra, quibus occupatur in diverſis officiis ordinatis ad tollendum proprium defectum, quæ non poſſunt omnia per unum membrum exerceri, ſicut oculus videt totum corpus, & pes totum corpus portat; ita oportet eſſe in his quæ ad totam ſpeciem pertinent. Non enim ſufficeret unus homo ad exercenda omnia quibus humana ſocietas indiget; & ideo diverſis officiis oportet occupari diverſos, ut dicitur ad Romanos xii. 4. *Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eumdem actum habent; ita multi unum corpus ſumus in Chriſto, ſinguli autem alter alterius membra; habentes autem donationes ſecundum gratiam quæ data eſt nobis, differentes*. Hæc autem diverſificatio hominum in diverſis officiis contingit primo ex divina providentia, quæ ita hominum ſtatus diſtribuit, ut nihil umquam deeſſe inveniatur de neceſſariis ad vitam : ſecundo etiam ex cauſis naturalibus, ex quibus contingit quod in diverſis hominibus ſunt diverſæ inclinationes ad diverſa officia, vel ad diverſos modos vivendi.

Quia ergo labore manuum aliquis poteſt ſubvenire & proprio defectui, & alieno, cum non poſſit unus homo in omnibus ſibi ſufficere, ſed indiget alieno auxilio; patet quod præceptum de labore manuum quodammodo ſub utroque genere prædictorum præceptorum continetur. Inquantum enim labore manuum unius ſubvenitur neceſſitatibus aliorum, ſic pertinet ad ſecundum genus naturalium præceptorum; inquantum autem aliquis per hoc ſuis neceſſitatibus ſubvenit;

Digitized by Google

nit; pertinet ad primum genus, ſicut præceptum de comedendo. Præceptum autem quod ordinatur ad tollendum defectum corporalem, non obligat niſi defectu exiſtente: unde ſi eſſet aliquis qui poſſet vivere ſine cibo, non obligaretur præcepto de comedendo. Sic ergo præceptum de labore manuum non obligat aliquem ſingulariter, ſecundum quod ordinatur ad tollendum defectum communem alicuo modo, neque ſecundum quod ordinatur ad tollendum proprium, niſi defectu exiſtente. Et ideo ille qui habet unde licite vivere poſſit, non tenetur manibus operari; qui autem non habet unde alias vivat, vel niſi aliquo illicito negotio victum acquirat, tenetur manibus laborare. Et hoc patet per Apoſtolum in tribus locis, ubi de manuum operatione præceptum dat. Primo ad Epheſ. IV. 28. ubi prohibendo furtum, iniungit manuum operationem: *Qui furabatur, iam non furetur, magis autem laboret manibus ſuis*. Secundo I. ad Theſſal. IV. 11. ubi præcepit laborem manuum, prohibens concupiſcentiam rerum alienarum. *Operemini*, inquit, *manibus veſtris, ſicut præcepimus vobis, ut honeſte ambuletis ad eos qui foris ſunt, & nullius aliquid deſideretis*. Tertio II. ad Theſſal. III. 11. ubi præcipit operationem manuum, prohibens turpia negotia, quibus aliqui victum quærebant. *Audivimus*, inquit, *inter vos quoſdam ambulare inquiete, nihil operantes, ſed curioſe agentes*: Gloſſa: „Qui fœda cura ſibi neceſſaria provi„dent:" & ſubiungit: *His autem qui huiuſmodi ſunt, denuntiamus, & obſecramus in Domino Ieſu Chriſto ut cum ſilentio operantes, panem ſuum manducent*.

Sciendum etiam eſt, quod ſicut viſus eſt principalior inter alios ſenſus, ratione cuius omnes alii ſenſus nomen viſus ſortiuntur, ut Auguſtinus dicit; ita manus, quia ad plurima opera neceſſaria eſt, dicitur organum organorum in III. de Anima (text. com. XXXVIII.) & ideo per operationem manualem intelligitur non ſolum quod manibus fit, ſed quocumque corporali inſtrumento, & breviter quodcumque officium homo agit, de quo licite poſſit victum acquirere, ſub labore manuum comprehenditur. Non enim videtur rationabile quod magiſtri artis mechanicæ poſſint vivere de arte ſua, & magiſtri artium liberalium non poſſint vivere de arte ſua. Similiter & advocati poſſunt vivere de patrocinio quod præſtant in cauſis: & ſimiliter eſt de omnibus aliis licitis occupationibus. Quia ergo præceptum eſt, ſed non omnes obligat, ideo ad utraſque rationes reſpondendum eſt.

Ad primum ergo, & ad ſecundum patet ſolutio ex dictis: quia concedimus laborem manuum eſſe in præcepto, non tamen omnes ad hoc ſingulariter obligari.

Ad tertium dicendum, quod, ſicut ex dictis patet, Apoſtolus loquitur in caſu illo quando prætermiſſo labore manuum, de fœdis negotiis ſibi victum acquirebant, in quo caſu obligabantur ad præceptum ſervandum; & ideo digni erant excommunicari.

Ad quartum dicendum, quod verba illa Dei, magis ſunt prænuntiantis pœnam quam præcipientis ſatisfactionem: unde præmiſit: *Maledicta terra in opere tuo: ſpinas, & tribulos germinabit tibi*: & ſimiliter mulieri dixit: *In dolore paries filios*. Et ideo non ſequitur quod ad laborandum quilibet homo teneatur ex neceſſitate præcepti; alias ſequeretur quod quilibet teneretur ad agriculturam, de qua Dominus ibi facit mentionem.

Ad quintum dicendum, quod vita ſpiritualis a nullo poteſt conſervari niſi per actus virtutum; & ideo quilibet obligatur ad ſervanda præcepta, quæ ſunt de actibus virtutum: ſed vita ſpiritualis a multis poteſt conſervari ſine hoc quod manibus operentur; & ideo quamvis ſit generaliter in præcepto, non tamen quilibet ad obſervationem eius tenetur.

Ad ſextum dicendum, quod non manducare non eſt peccatum mortale, niſi quando ſine manducatione vita ſervari non poteſt, tunc enim aliquis non manducando ſe ipſum occideret: & ſimiliter non oportet quod aliquis peccet non laborando manibus, niſi quando alias vitam ſervare non poſſet niſi illicitis curis: & ideo cum illicitæ curæ ſint modis omnibus fugiendæ, ſub eadem diſtinctione poſuit Apoſtolus non manducare, & non operari, dicens: *Qui non vult operari, non manducet*.

Ad primum autem eorum quæ in contrarium obiiciuntur, dicendum, quod non prohibet Dominus Apoſtolis omnem ſolicitudinem, ſcilicet de his quæ pertinent ad victum corporis, alias ipſe loculos non habuiſſet; ſed prohibet ſolicitudinem ſuffocantem, qua mens ſuffocatur dupliciter. Uno modo ut in rebus temporalibus finem ponat rectæ operationis; & hoc Deus prohibet: unde Auguſtinus dicit in

Lib.

Lib. de operibus monachorum, exponens illud, *Nolite ſoliciti eſſe &c.* „ Non ut iſta „ non procurent quantum neceſſitatis eſt, „ quod boneſte poterunt; ſed ut iſta non „ intueantur, & propter iſta faciant „ quidquid in prædicatione Evangelii fa- „ cere iubeotur: " & habetur in Gloſſa I. ad Theſſal. IV. Secundo ſuffocatur mens prædicta ſolicitudine, quando fiduciam de Deo amittit; & hoc Dominus prohibere intendit: unde dicit Gloſſa ſuper illud Matth. VI. „ Hoc exemplo non prohibet „ providentiam, & laborem, ſcilicet de „ avibus & liliis, ſed ſolicitudinem, ut „ tota fiducia noſtra ſit in Deo, per quem „ & aves ſine cura vivunt."

Ad ſecundum dicendum, quod non omnia quæ ſunt in præcepto, continentur explicite in præceptis decalogi, ſed ad ea poſſunt reduci, cum implicite in eis contineantur: & ſic præceptum de labore manuum, per quem vita corporalis conſervatur, reducitur ad hoc præceptum, *Non occides*, ſicut etiam præceptum de manducando; vel ad hoc præceptum, *Non furtum facies*, quo omne illicitum lucrum, quod per laborem manuum evitatur, prohibetur.

Ad tertium dicendum, quod in quolibet præcepto duo ſunt conſideranda, ſcilicet finis præcepti, & poſſibilitas obſervandi: quia omnia præcepta cuiuslibet legis ſunt ordinata ad aliquod bonum inducendum, vel malum tollendum; nec aliquid impoſſibile præcipi poteſt: unde dicit Hieronymus: *Qui dicit, Deum aliquid præcepiſſe impoſſibile, anathema ſit*. Si ergo ſit tale præceptum quod nullo modo reddi poſſit impoſſibile ad obſervandum, & fine eo finis intentus haberi non poſſit, obligatio illius præcepti ſemper manet; ſicut eſt in præceptis de actibus virtutum, quia ad minus actus interiores ſemper ſunt in hominis poteſtate, & ſine eis vita ſpiritualis conſervari non poteſt, ut dictum eſt. Duobus ergo modis præceptum de operatione manuum obligationem amittit: uno modo quando aliquis redditur impotens ad laborandum propter corporis imbecillitatem; alio modo quando finem huius præcepti, ſcilicet conſervationem corporalis vitæ, conſequi poteſt ſine labore manuum, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod ad laborem manuum, per ſe loquendo, æqualiter religioſi, & ſæculares tenentur: quod patet ex duobus. Primo ex verbo Apoſtoli II. ad Theſſal. III. 6. ubi ponit de opere manuum præceptum, dicens: *Subtrahatis vos ab omni fratre ambulante inordinate &c.* Fratres enim omnes Chriſtianos vocat: non enim tunc temporis aliqui religioſi determinati erant. Secundo patet ex hoc quod religioſi non tenentur ad alia quam ſæculares, niſi ad ea quibus ſe ex voto obligaverunt. Sed per accidens contingit quod hoc præceptum magis tangit religioſos quam alios; & hoc dupliciter. Primo quia religioſi in paupertate vivunt: unde facilius poteſt eis accidere quod non habeant unde vivant, quam aliis ſæcularibus. Secundo ex ſtatuto regulæ in aliquibus ordinibus: unde dicit Hieronymus in epiſtola ad Ruſticum monachum: *Aegyptiorum monaſteria hunc tenent morem, ut nullum abſque opere, & labore ſuſcipiant, non tam propter victus neceſſaria, quam propter animæ ſalutem, ne vagetur perniciofis cogitationibus:* ſicut etiam ad vigilias, & alia, quibus domatur corpus, tenentur quandoque religioſi ex ſtatutis ſuis, ad quæ ſæculares non tenentur.

Ad quintum dicendum, quod quamvis uſus liberalium artium ſit nobilior, non tamen ita eſt neceſſarius ad vitam corporis ſuſtentandam: & præterea ſub operatione manuum comprehenditur, ſicut ex dictis patet &c.

ARTICULUS XVIII.

158.

Utrum illi qui ſpiritualibus operibus vacant, excuſentur a labore manuum.

2. 2. *queſt.* CLXXXVII. *art.* 3. 0.

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod illi qui ſpiritualibus operibus vacant, non excuſantur a labore manuum. I. enim ad Theſſal. III. ſuper illud, *Si quis non vult operari, non manducet*, dicit Gloſſa Auguſtini: „ Dicunt „ quidam de operibus ſpiritualibus hoc „ Apoſtolum præcepiſſe: " & poſtea ſubdit: „ Sed ſuperflue conantur & ſibi, „ & ceteris caliginem obducere, ut quod „ caritas utiliter monet, non ſolum fa- „ cere nolint, ſed nec intelligere: " & ita videtur quod per ſpiritualia opera a labore manuum non excuſentur.

2. Præterea. Inter omnia ſpiritualia maxima ſunt oratio, lectio, & prædicatio. Sed per iſta opera non excuſantur aliqui a labore manuali. Ergo &c. Pro-

Digitized by Google

batio mediæ. Auguſtinus dicit in Libro de operibus monachorum: *Quid agant qui operari corporaliter nolunt, ſcire deſidero &c. Vacant orationibus, inquiunt, & lectionibus, & verbo Dei:* & poſtea ſubdit: *Sed ſi ab his amovendi non ſumus, nec manducandum eſt, nec eſt preparandum. Si autem ab iſta vacare ſervos Dei certis intervallis temporum infirmitatis neceſſitas cogit, cur etiam non preceptis apoſtolicis obſervandis aliquas partes temporum deputamus?* Et quantum ad orationes dicit: *Citius exauditur una obedientis oratio quam decem millia contemnentis.* Quantum vero ad pſallentes ſubdit: *Cantica divina cantare, etiam manibus operantes facile poſſunt, & ipſum laborem divino tamquam celeumate conſolari.* Quantum vero ad legentes ſubdit: *Qui autem dicunt ſe lectioni vacare, nonne illic inveniunt quod precepit Apoſtolus? Que eſt ergo iſta perverſitas, lectioni nolle obtemperare, dum vult ei vacare? Quis enim neſciat tanto citius quemcumque proficere cum bona legit, quanto citius facit quod legit?* Quantum vero ad prædicantes ſubiungit: *Si autem alicui ſermo eſt erogandus, & ita ſe occupat ut manibus operari non vacet; numquid omnes poſſunt in monaſterio venientibus ad ſe vel divinas lectiones exponere, vel de aliquibus diſputationibus ſalubriter diſputare? Quando ergo non omnes poſſunt, cur ſub hoc obtentu omnes vacare volunt? Quamquam etſi omnes poſſent, viciſſitudine facere deberent, & non ſolum ne ceteri a neceſſariis actibus occuparentur, ſed quia ſufficit ut pluribus audientibus unus loquatur.*

3. Præterea. Clerici maxime operibus ſpiritualibus occupantur. Sed ipſi tenentur ad laborem manuum. Ergo &c. Probatio mediæ. Diſtinctione lxxxi. dicitur: *Clericus victum, aut veſtitum ſibi artificio, vel agricultura, abſque officii ſui dumtaxat detrimento, preparet.* Item in alio capitulo: *Clericus qui verbo Dei eruditus eſt, artificio victum querat.* Item: *Omnes clerici qui ad operandum validi ſunt, & artificialia, & litteras diſcant.*

4. Præterea. Religioſi qui omnia reliquerunt, maxime operibus ſpiritualibus vacant. Sed tales tenentur ad manuum laborem. Ergo &c. Probatio mediæ. Luc. xii. *Vendite que poſſidetis:* Gloſſa: „ Non tantum cibos veſtros communicate pauperibus, ſed etiam vendite poſſeſſiones veſtras, ut omnibus veſtris ſimul pro Domino ſpretis, poſtea labore manuum operemini, unde vivatis, & eleemoſynam faciatis."

5. Præterea. Decretum dicit diſtinct. xxii. quod ille eſt hæreticus qui facit contra ſtatutum Eccleſiæ Romanæ. Sed illi qui mendicant, non laborantes propriis manibus, faciunt contra ſtatutum Caliſti Papæ xxii. quæſt. i. *Videntes ſummi ſacerdotes &c.* ubi dicitur, quod *Eccleſia ſtatuit, quod inter eos qui communi vita degere volunt, nullus egens inveniatur.* Ergo religioſi propter opera ſpiritualia non excuſantur a labore manuum; immo ſi mendicant, ſunt hæretici.

6. Præterea. Ille qui ſe exponit periculo mortis, peccat quaſi tentans Deum; ſicut ſi quis videret urſum venientem in furia, & deponeret arma, quibus poſſet ſe defendere, tentaret Deum. Sed ille qui relinquit omnia, & non laborat manibus, abiicit a ſe neceſſaria victus, quibus reſiſtitur conſumptioni quæ fit in corpore per calorem naturalem. Ergo talis peccat quaſi tentans Deum.

7. Præterea. Ad Philip. iii. 17. dicit Apoſtolus: *Imitatores mei eſtote, fratres.* Sed ipſe quamvis prædicaret, & operibus ſpiritualibus vacaret, nihilominus opere manuum victum quærebat: II. ad Theſſal. iii. 7. *Ipſi ſcitis, quemadmodum & vos oporteat imitari nos: quoniam non inquieti fuimus apud vos, neque gratis panem manducavimus ab aliquo, ſed in labore, & fatigatione, nocte & die operantes, ne quem veſtrum gravaremus.* Ergo &c.

8. Præterea. Geneſ. xxiii. ſuper illud, *Confirmatus eſt ager &c.* dicit Gloſſa, quod „ perfectus prædicator animam ſuam abſcondit ſub bonæ operationis, & contemplationis regimine: ita & illi qui operibus ſpiritualibus inſiſtunt per contemplationem, debent etiam operibus exterioribus vacare per actionem:" & ſic opera ſpiritualia non excuſant a labore manuum.

1. Sed contra. Lucæ ix. 60. *Sine ut mortui ſepeliant mortuos ſuos:* dicit Gloſſa: „ Dominus docet minora bona pro maioribus eſſe dimittenda." Sed opera ſpiritualia ſunt maiora bona quam opera manualia. Ergo debet hæc prætermittere propter illa.

2. Præterea. Opera pietatis ſunt potiora quam exercitia corporalia: I. ad Tim. iv. 8. *Corporalis exercitatio ad modicum utilis eſt, pietas* autem *ad omnia* (a) *valet*. Sed opera miſericordiæ, & pietatis ſunt dimittenda, ut vacetur prædicationi: Actuum vi. 2. *Non eſt equum nos relinquere verbum Dei, & miniſtrare menſis.*

Lu-

(a) Vulgata *utilis eſt*.

Lucæ IX. 60. *Sine mortuos ſepelire mortuos ſuos; tu autem vade, & annuntia regnum Dei*. Ergo multo fortius propter prædicationem, & alia opera ſpiritualia eſt dimittendum opus manuale, & alia quæ ad exercitationem pertinent corporalem.

3. Præterea. II. ad Timotheum II. 4. *Nemo militans Deo implicat ſe negotiis ſæcularibus:* Gloſſa „: Illa ſunt ſæcularia „ negotia quibus animus occupatur col- „ ligendæ pecuniæ cura." Sed qui operantur manibus, habent curam de colligenda pecunia. Ergo implicantur negotiis ſæcularibus; & ita illi qui militant Deo in ſpiritualibus operibus, non debent operibus manuum occupari.

Reſpondeo dicendum, quod veritas huius quæſtionis apparet ex his quæ in ſuperiori quæſtione ſunt dicta. Dictum eſt enim ſupra, quod illi tantum obligantur ad obſervationem huius præcepti, ſcilicet de opere manuum, qui non habent alias unde licite vivere poſſint: & ideo qui ſpiritualia opera exercent, & poſſunt alias licite vivere quam de labore manuum, non tenentur manibus laborare.

Unde diſtinguendum videtur de operibus ſpiritualibus. Sunt enim quædam bona ſpiritualia quæ in bonum commune cedunt, quædam vero quæ ad ſingularem profectum facientis pertinent. Eis autem qui in ſpiritualibus operibus occupantur ad utilitatem communem pertinentibus, debet provideri ab his quorum utilitati deſerviunt, quod patet per auctoritatem I. ad Corinth. IX. 11. *Si nos vobis ſpiritualia ſeminamus, magnum eſt, ſi carnalia veſtra metamus?* Hoc etiam patet per rationem, quia utilitas ſpiritualis præfertur corporali. Eis autem qui utilitati communi deſerviunt, in temporalibus debetur ſuſtentatio ex proprio labore, quo utilitati communi deſerviunt; ſicut patet de militibus, qui pro pace reipublicæ militant: unde I. Cor. IX. 7. *Quis militat ſuis ſtipendiis umquam?* Unde multo magis qui in ſpiritualibus bonum promovent, in tali miniſterio ſuſtentari poſſunt, & ſic non tenentur manibus laborare.

Sunt autem quatuor opera ſpiritnalia, quibus communis utilitas promovetur, & ex hoc eis ſtipendia debentur. Primum eſt occupatio in iudiciis eccleſiaſticis exequendis: dicitur enim ad Rom. XIII. 6. de poteſtate ſæculari, quæ iudicium ſæculare exercet: *Ideo & tributa praſtatis*, ſcilicet iudicibus: *miniſtri enim Dei ſunt in hoc ipſum, ſervientes* (a) *vobis*. Et propter hoc Auguſtinus dicit in Lib. de operibus monachorum, quod debent manuum operibus inſiſtere illi dumtaxat qui ab eccleſiaſticis occupationibus vacant: unde & ſe excuſat a labore manuum propter iudicia eccleſiaſtica, quibus occupabatur, dicens: *Quamquam dicere poſſumus*, Quis militat ſuis ſtipendiis umquam? &c. *tamen Dominum noſtrum Ieſum Chriſtum teſtem invoco ſuper animam meam, quoniam quantum ad meum attinet commodum, multo mallem per ſingulos dies certis horis, quantum in bene moderatis monaſteriis conſtitutum eſt, aliquid operari manibus, & certas horas habere ad orandum, & legendum, aut aliquid de divinis litteris agendum liberas, quam tumultuoſiſſimas perplexitates aliarum cauſarum pati de negotiis ſæcularibus vel iudicando dirimendis, vel interveniendo præcipiendis*. Secundum opus ſpirituale quod in bonum commune redundat, eſt opus prædicationis, quo fructus animarum in populo procreatur: & ideo, ut dicitur I. ad Corinth. IX. 14. *Dominus ordinavit his qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere*. Nec debet hoc referri tantum ad illos qui habent auctoritatem prædicandi, ſicut ſunt prælati, ſed etiam ad eos qui qualitercumque licite prædicant ex commiſſione prælatorum: quia ſtipendia non debentur poteſtati, ſed operi, & labori, ut dicitur II. ad Timoth. II. 6. *Laborantem agricolam oportet primum de fructibus percipere:* Gloſſa: „ Scilicet prædicatorem „ qui in agro Eccleſiæ lectione verbi ex- „ colit corda auditorum." Nec tantum illi qui prædicant, poſſunt de Evangelio vivere, ſed etiam illi qui eis miniſtrant ad hoc officium cooperantes; quod patet ad Roman. XV. 27. *Si ſpiritualium participes facti ſunt gentiles, debent etiam in carnalibus miniſtrare eis:* Gloſſa: „ Eorum „ ſcilicet Iudæorum qui miſerunt prædi- „ catores ab Hieroſolymis." Unde etiam illi qui prædicatores mittunt, poſſunt de fructu Evangelii vivere. Tertium opus ſpirituale quod cedit in bonum commune, ſunt orationes, quæ fiunt in horis canonicis ad ſalutem Eccleſiæ, ut avertatur ira Dei a populo: Ezech. XIII. 5. *Non oppoſuiſtis vos murum pro domo Iſrael, ut ſtaretis in prælio in die Domini:* Gloſſa: „ Precibus dimicantes, & divinæ ſen- „ tentiæ reſiſtentes." Et ideo dicitur I. ad Cor. IX. 13. quod *qui altario deſerviunt, cum altario participant*. Et de his duobus operibus dicit Auguſtinus in Lib. de operi-

(a) Deeſt in Vulgata *vobis*.

Digitized by Google

ribus monachorum : *Si Evangeliſtæ ſunt, fateor, habent poteſtatem*, ſcilicet vivendi de ſumptibus fidelium, *quia de hoc loquitur. Si miniſtri altaris, diſpenſatores ſacramentorum ſunt : unde ſibi iſtam non arrogant, ſed vendicant poteſtatem*. Quartum opus ſpirituale quod redundat in bonum commune, eſt elucidatio ſacræ Scripturæ. Qui enim elucidationi ſacræ Scripturæ vacant ad alios inſtruendum, poſſunt de hoc opere ſpirituali vivere : I. ad Timoth. v. 17. *Qui bene præſunt presbyteri, duplici honore digni habeantur, maxime autem qui laborant in verbo, & doctrina* : Gloſſa : „ Ut eis ſpiritualiter obediant, & exteriora miniſtrent. “ *Qui laborant in verbo* : Gloſſa : „ In exhortatione ſcientium, & doctrina neſcientium. “ Et hoc etiam planius dicit Hieronymus ad Vigilantium : *Hæc in Iudæa uſque hodie perſeverat conſuetudo non ſolum apud nos, ſed etiam apud Hebræos, ut qui in lege Domini meditantur die ac nocte, & partem non habent in terra niſi ſolum Deum, ſynagogarum totius orbis foveantur miniſteriis*. Patet ergo quod illi qui prædictis operibus ſpiritualibus vacant, non tenentur manibus laborare.

De his autem qui vacant ſpiritualibus, quæ non directe in bonum commune redundant, ſed in bonum facientis, ſicut ſunt orationes privatæ, ieiunia, & huiuſmodi, diſtinguendum eſt : quia aut illi qui in religione iſtis operibus occupantur, habent in ſæculo unde vivant ſine labore manuum, aut non. Si ſic, tales cum ad religionem veniunt, non tenentur manibus laborare : unde Auguſtinus in Libro de operibus monachorum. *Si habebant aliquid in hoc ſæculo, quo facile ſine opificio ſuſtentarent vitam ſuam, quod converſi ad Deum indigentibus diſpertiti ſunt, & credenda eorum infirmitas, & ferenda*. Solent enim tales languidius educati laborem corporalem ſuſtinere non poſſe. Si autem in ſæculo opifices fuerunt, de labore manuum viventes, tunc ex duplici cauſa venientes ad religionem poſſunt laborem manuum intermittere. Uno modo ex pigritia operandi, volentes in otio vivere, & tales peccant ; & hoc eſt quod dicit Auguſtinus in prædicto Libro : *Plerumque veniunt ad profeſſionem ſervitutis Dei & ex profeſſione ſervili, & vita ruſticana, & ex opificum exercitatione, & plebeio labore* : & poſtea ſubdit : *Tales ergo ſecundum quod minus operantur, de infirmitate corporis excuſari non poſſunt : præterita quippe vita conſuetudine convincuntur* : & interponit : *Non enim apparet, utrum ex propoſito ſervitutis Dei venerint, an vitam inopem & laborioſam fugientes*. Alio modo intermittit aliquis opus manuale ex intenſione divini amoris, quo ad opus contemplationis quaſi continue elevatur : tales, cum ſpiritum Dei agantur, non peccant : quia *ubi ſpiritus Domini, ibi libertas* (II. Corinth. III. 17.) Unde Gregorius dicit ſuper Ezechielem : *Contemplativa vita eſt caritatem Dei, & proximi toto corde retinere, ab exteriori actione quieſcere, ſoli deſiderio Conditoris inhærere, ut nihil iam agere libeat* : & hoc idem habetur in quadam Gloſſa Geneſ. XXIII. *Confirmatus eſt ager &c.* „ Contemplativa vita a cunctis actionibus funditus dividit : “ & hoc eſt quod habetur Matthæi VI. in Gloſſa ſuper illud, *Conſiderate volatilia cæli &c.* „ Sancti viri avibus comparantur, quia cælum petunt, & quidem ita remoti ſunt a mundo, ut iam in terris nihil agant, nihil laborent, ſed ſola contemplatione iam in cælo degunt. “

Ad primum ergo dicendum, quod Gloſſa illa ſumitur ab Auguſtino Lib. de operibus monachorum, qui librum illum ſcripſit contra quoſdam monachos, qui dicebant, quod non licebat ſervis Dei manibus laborare : & hoc quod dicit Apoſtolus (II. Theſſ. III. 10.) *Qui non vult operari, non manducet*, exponebant de opere ſpirituali : quam poſitionem Auguſtinus in Libro illo multipliciter improbat. Unde dicendum eſt, quod illud Apoſtoli, *Qui non vult operari, non manducet &c.* de opere manuali intelligitur, non tamen ſequitur quod ad huiuſmodi impletionem præcepti omnes teneantur : ipſe enim non tenebatur : unde præmiſit : *Non quaſi non habuerimus poteſtatem*, ſcilicet ſumptus accipiendi, & vivendi ſine labore manuum. Unde patet quod Gloſſa illa non eſt ad propoſitum.

Ad ſecundum dicendum, quod in omnibus operibus quæ tangit obiectio, diſtinguendum eſt : quia vel poſſunt eſſe quaſi publica opera, vel privata. Loquitur autem Auguſtinus de illis operibus ſpiritualibus, ſecundum quod ſunt opera privata : intelligit enim de orationibus, & canticis privatis, non de his quæ in Eccleſia ſolemniter celebrantur ; quod patet ex hoc quod dicit, quod poſſunt ſimul qui manibus operantur, divina cantica cantare ; quod non eſſet conveniens, ſi de horis canonicis intelligeretur. Similiter quod dicit de lectionibus, loquitur de illis qui vacant lectioni ad conſolationem propriam tantum, ſicut in monaſteriis

riis

Digitized by Google

riis monachi faciunt, non autem de illis quorum vita ſtudio Scripturarum deputatur ad ſuam, & aliorum inſtructionem: non eſt enim dubium quod per laborem manuum ſtudium impediretur. Similiter quod dicit de prædicatione, intelligendum eſt de illis qui non publice prædicant, ſed aliqua verba ædificatoria hominibus ad ſe venientibus loquuntur, ſicut ſancti patres in eremo facere conſueverunt; & hoc patet ex ipſis verbis ſupra inductis: unde etiam dicit: *Si ſermo erogandus eſt &c.* quia, ut dicit Gloſſa I. Corinth. II. ſuper illud, *Sermo meus, & prædicatio mea*, ſermo eſt qui privatim fiebat, ſed prædicatio quæ fiebat in communi.

Ad tertium dicendum, quod decretum loquitur de illis clericis quibus non ſufficiunt oblationes, & eleemoſynæ quæ eis a fidelibus fiunt, vel Eccleſiæ facultates. Eadem enim ratio eſt de illis qui vivunt de facultatibus Eccleſiæ, & de illis qui vivunt particulariter de eleemoſynis: quia facultates Eccleſiæ eleemoſynæ ſunt, & ad ſuſtentationem pauperum dantur. Unde dicit Gloſſa ſuper illud Iſaiæ III. *Et rapina pauperis in domo veſtra*: „ In domibus principum rapina „ pauperum eſt, dum Eccleſiæ opes ſibi „ theſaurizant, & in deliciis abutuntur, „ quæ ad ſuſtentationem pauperum dantur: “ & de hoc habetur XII. quæſt. I. propter quod etiam dicitur III. quæſt. II. *Sacerdos*, quod „ ſacerdos cui diſpen„ ſationis cura commiſſa eſt, cum laude „ pietatis accipit a populo diſpenſanda, „ & fideliter diſpenſat accepta, quia o„ mnia ſua aut reliquit parentibus, aut „ diſtribuit pauperibus, aut Eccleſiæ re„ bus adiunxit, & ſe in numero paupe„ rum paupertatis amore conſtituit, ut „ unde pauperibus ſubminiſtrat, inde & „ ipſe tamquam pauper voluntarius vi„ vat. “ Et ſic patet quod clerici qui de Eccleſiæ rebus vivunt, eamdem rationem utendi eis habent ſicut illi qui facultatibus carentes de eleemoſynis ſibi datis vivunt.

Ad quartum dicendum, quod Gloſſa illa non imponit neceſſitatem his qui ſua relinquunt, ut manibus operentur, ſed oſtendit quoddam bonum quod facere poſſunt qui ſua relinquunt, ut ſcilicet ex manuum labore acquirant unde ſibi provideant, & eleemoſynas aliis faciant. Nec tamen per hoc excluditur quin etiam bene faciant, ſi manibus non laborantes ſpiritualibus eleemoſynis vacent, quæ ſunt corporalibus potiores.

Ad quintum dicendum, quod illius rationis prima falſa eſt: non enim qui facit contra ſtatutum Papæ, eſt hæreticus, niſi forte credat Papæ non eſſe obediendum: unde in capitulo inducto dicitur: *Qui Romanæ Eccleſiæ privilegium ab ipſo ſummo omnium Eccleſiarum capite traditum auferre conatur, procuidubio in hæreſim labuntur.* Privilegium autem prædictum conſiſtit in hoc quod ei debet ab omnibus Chriſtianis obediri. Similiter etiam minor eſt falſa: non enim eſt contra ſtatutum Eccleſiæ, quod aliquis mendicet, vel ſe in ſtatu egeſtatis ponat; ſed hoc eſt contra ſtatutum Eccleſiæ, ſi ab eis qui facultates Eccleſiæ poſſident, eorum neceſſitatibus non providetur: unde hæc ſunt verba capituli inducti: *Ex quibus*, ſcilicet rebus Eccleſiæ, *Epiſcopi, & diſpenſatores earum, omnibus communi vita degere volentibus miniſtrare cuncta neceſſaria debent, prout melius poterunt, ut nemo in eis egens inveniatur.*

Ad ſextum dicendum, quod illi qui relinquunt omnia, nihil ſibi reſervantes, nec manibus operantes, non propter hoc diſcrimini ſe exponunt: quia devotio fidelium tanta probabiliter æſtimatur, & experimento diſcitur, quod eis in neceſſariis providet. Nec etiam tentat Deum, quia ipſe promiſit movendo corda aliorum eis in neceſſitatibus providere, ut patet Matth. VI. & quædam Gloſſa dicit Luc. VIII. *Tanta prædicatori debet eſſe fiducia in Deo, ut præſentis vitæ ſumptus, etſi non provideat, ſibi tamen non defutura certiſſime ſciat, ne dum occupatur mens ad temporalia, minus prædicet æterna.* Similiter ſi aliquis eſſet inter armatos, qui defenderent, & aliqua cauſa arma deponeret, non tentaret Deum; ſi autem eſſet ſolus, videretur tentare Deum, niſi forte interiori inſpiratione ſecurus eſſet de divino auxilio, ſicut beatus Martinus dixit: *Ego ſigno crucis, non clypeo protectus, aut galea, hoſtium cuneos penetrabo ſecurus.* Similiter videretur eſſe Dei tentatio, ſi aliquis inter fideles, vel homines inhoſpitales de neceſſariis victus ſibi non provideret: unde dicit Gloſſa Lucæ XXII. ſuper illud, *Qui habet ſacculum, tollat &c.* „ In hoc nobis datur exemplum, ut non„ numquam cauſa inſtante quædam de no„ ſtri propoſiti rigore ſine culpa inter„ mittere poſſimus. “ Verbi gratia, ſi per inhoſpitales regiones iter agimus, plura viatica licet portare quam domi habeamus: & tamen in deſerto aliqui ſine labore manuum ſuſtentati ſunt pane divini-

nitus miſſo, ut in vitis patrum legitut; ſed privilegia paucorum non faciunt legem communem.

Ad ſeptimum dicendum, quod hoc quod Apoſtolus laboravir, cum poſſet de Evangelio vivere, fuit ſupererogationis, ut patet I. ad Cor. IX. & ideo alii prædicatores non renentur eum in hoc imitari. Sciendum tamen, quod prædicator aliquando bene faceret non accipiendo ſumptus ab his quibus prædicat, ſed de labore manuum vivendo, in caſibus ſcilicet illis in quibus Apoſtolus laborabat, ne ſcandalizaret eos quibus prædicabat, qui propter avaritiam dare ſumptus gravabantur: & hanc cauſam ponit II. ad Theſſal. III. 8. *Nocte ac die* (*a*) *laborantes, ne quem veſtrum gravaremus*: item ut ſuo exemplo alii ab otio retraherentur: unde ibidem ſubdit: *Non quaſi nos non habuerimus poteſtatem, ſed ut noſmetipſos formam daremus vobis ad imitandum nos*: item ad reprimendum rapacitatem pſeudoapoſtolorum: unde dicit II. ad Corinth. XI. 12. *Quod autem facio, & faciam, ut amputem occaſionem eorum qui volunt occaſionem, ut in quo gloriantur*, (*b*) *tales inveniantur ſicut & nos*. Aliquando autem male facerent prædicatores, ſi laboribus manuum ſe implicarent, ſi ſcilicet per laborem a prædicatione retraherentur: unde dicit Gloſſa Lucæ XVIII. „ Cavendum eſt prædicatori ne dum occupatur mens ad temporalia, minus prædicet æterna. " Ideo dicit Auguſtinus in ſupra dicto Libro, quod Apoſtolus dum eſſet Athenis, ubi oportebat eum quotidie prædicare, non operabatur manibus, quod poſtea fecit veniens Corinthum, ubi Iudæis prædicabat ſolo die ſabbati. Prædicatoribus enim non ſolum neceſſarium eſt ut habeant tempus liberum ab occupationibus, in quo prædicent, ſed etiam in quo ſtudeant, cum non habeant ſcientiam ex infuſione, ſicut Apoſtoli, ſed continuo ſtudio. Unde dicir Gregorius in Paſtorali exponens illud Exodi XXV. *Vectes ſemper erunt in circulis &c.* „ Vectes (inquit) ſemper erunt in circulis, quia nimirum neceſſe eſt ut qui ad officium prædicationis excubant, a ſacræ lectionis ſtudio non recedant. "

Ad octavum dicendum, quod per actionem intelligitur ibi non ſolum opus manuale, ſed omnia quæ ad activam vitam pertinent. Solicitudo autem quæ exhibetur a prædicatoribus circa eos (*c*) quibus prædicant, ad activam vitam pertinet.

Rationes in contrarium concedo; tamen ultima inducitur præter intentionem. Gloſſa enim dicit, ſæcularia negotia eſſe quæ fiunt cauſa pecuniæ colligendæ ſine opere manuali, ut per mercationem, & huiuſmodi, a quibus ſe debent ſervi Dei penitus abſtinere.

INCIPIT QUODLIBET OCTAVUM.

QUAESTIO I.

Quæſtio noſtra citca tria verſatur.

Primo circa ea quæ pertinent ad naturam.

Secundo circa ea quæ pertinent ad culpam, & gratiam.

Tertio circa ea quæ pettinent ad pœnam, vel gloriam.

Circa primum quærebatur

Primo de pettinentibus ad naturam creatam.

Secundo de pertinentibus ad naturam increatam.

Circa naturam increatam duo quærebantur.

Primo, an ſenarius numetus, ſecundum quem omnes creaturæ dicuntur eſſe perfectæ, ſit creator, vel creatura.

Secundo de rationibus, quæ ſunt in mente divina, utrum per prius reſpiciunt exemplata, ſcilicet creaturas, ratione ſuæ ſingularitatis, vel ratione naturæ ſpecificæ.

ARTICULUS I.

159.

Utrum ſenarius prædictus ſit creator.

I. Part. quæſt. XLIV. *art.* 3. o.

AD ptimum ſic ptoceditur. Videtur quod ſeoatius prædictus ſit creator. Remota enim omni creatura, perfectio non remanet niſi in cteatore. Sed remota omni creatura facta in operibus ſex dierum, remanet perfectio in oumero ſenario: unde dicir Anguſtinus IV. ſuper Geneſim ad litteram: *Itaque ſi iſta non eſſent*, ſcilicet opera ſex dierum, *perfectur* il-

(a) Vulgata *operantes*. (b) Ibi deeſt *tales*. (c) *Al.* qui prædicant.

ille eſſet, ſcilicet ſenarius; *niſi autem ille perfectus eſſet, iſta ſecundum eum perfecta non fierent*. Ergo ſenarius numerus eſt creator.

2. Sed dicebat, quod Auguſtinus loquitur de ſenario quantum ad ideam ſenarii, quæ eſt in mente divina. Contra. Sicut remotis omnibus creaturis remanet perfectio in idea ſenarii numeri, ita remanet idea lapidis in mente divina. Ergo in hoc non haberet ſenarius numerus aliquam præeminentiam ad lapidem; quod tamen videtur eſſe contra intentionem Auguſtini.

3. Præterea. Illud quod eſt permanentius omni creatura, non eſt creatum, ſed creator. Senarius autem numerus eſt permanentior cælo, & terra, quæ tamen videntur eſſe permanentiſſimæ creaturæ: unde Auguſtinus dicit IV. ſuper Geneſim ad litteram: *Facilius eſt cælum, & terram tranſire, quæ ſecundum ſenarium numerum fabricata ſunt, quam effici poſſe ut ſenarius numerus non ſuis partibus compleatur*. Ergo ſenarius non eſt creatura, ſed creator.

Sed contra. Creatoris perfectio non conſiſtit ex partibus, nec eſt in eo aliquid habens partes. Sed, ſicut dicit Auguſtinus in eodem Lib. *invenimus ſenarium numerum eſſe perfectum ea ratione quod ſuis partibus compleatur*. Ergo ſenarius numerus non eſt creator, ſed creatura.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum Avicennam in ſua Metaphyſica, triplex eſt alicuius naturæ conſideratio. Una, prout conſideratur ſecundum eſſe quod habet in ſingularibus, ſicut natura lapidis in hoc lapide, & in illo lapide. Alia vero eſt conſideratio alicuius naturæ ſecundum eſſe ſuum intelligibile, ſicut natura lapidis conſideratur prout eſt in intellectu. Tertia vero eſt conſideratio naturæ abſoluta, prout abſtrahit ab utroque eſſe, ſecundum quam conſiderationem conſideratur natura lapidis, vel cuiuſcumque alterius, quantum ad ea tantum quæ per ſe competunt tali naturæ.

Harum quidem trium conſiderationum duæ ſemper uniformiter eumdem ordinem ſervant: prior enim eſt conſideratio alicuius naturæ abſoluta quam conſideratio eius ſecundum eſſe quod habet in ſingularibus: ſed tertia conſideratio naturæ, quæ eſt ſecundum eſſe quod habet in intellectu, non ſemper habet eumdem ordinem ad alias conſiderationes. Conſideratio enim naturæ ſecundum eſſe quod habet in intellectu, qui accipit a rebus, ſequitur utramque aliarum conſiderationum. Hoc enim ordine ſcibile præcedit ſcientiam, & ſenſibile ſenſum, ſicut & movens motum, & cauſa cauſatum. Sed conſideratio naturæ ſecundum eſſe quod habet in intellectu cauſante rem, præcedit alias duas conſiderationes. Cum enim intellectus artificis adinvenit aliquam formam artificiati, ipſa natura, ſeu forma artificiati in ſe conſiderata, eſt poſterior intellectu artificis, & per conſequens etiam arca ſenſibilis, quæ talem formam, vel ſpeciem habet.

Sicut autem ſe habet intellectus artificis ad artificiata, ita ſe habet intellectus divinus ad omnes creaturas: unde uniuſcuiuſque naturæ cauſatæ prima conſideratio eſt ſecundum quod eſt in intellectu divino; ſecunda vero conſideratio eſt ipſius naturæ abſolute; tertia ſecundum quod habet eſſe in rebus ipſis, vel in mente angelica; quarta ſecundum eſſe quod habet in intellectu noſtro: & ideo Dionyſius dicit XII. cap. de divin. Nomin. hunc ordinem aſſignans, quod primo inter omnia eſt ipſe ſubſtantificator rerum Deus; poſtea vero ipſa dona Dei, quæ creaturis exhibentur & univerſaliter, & particulariter conſiderata, ut per ſe pulchritudinem, per ſe vitam, quam dicit eſſe donum ex Deo proveniens, ideſt ipſam naturam vitæ; deinde ipſa participantia univerſaliter, & particulariter conſiderata, quæ ſunt res in quibus natura eſſe habet. In his ergo illud quod eſt prius, ſemper eſt ratio poſterioris, & remoto poſteriori remanet prius, non autem e converſo: & inde eſt quod hoc quod competit naturæ ſecundum abſolutam conſiderationem, eſt ratio quare competat naturæ alicui ſecundum eſſe quod habet in ſingulari, & non e converſo. Ideo enim Sortes eſt rationalis, quia homo eſt rationalis, & non e converſo: unde dato quod Sortes, & Plato non eſſent, adhuc humanæ naturæ rationalitas competeret. Similiter etiam intellectus divinus eſt ratio naturæ abſolute conſideratæ, & in ſingularibus, & ipſa natura abſolute conſiderata, & in ſingularibus eſt ratio intellectus humani, & quodammodo menſura ipſius.

Poſſunt ergo verba Auguſtini intelligi de ſenario dupliciter. Uno modo ut per ſenarium numerum intelligatur ipſa natura ſenarii abſolute, cui primo & per ſe competit perfectio, quæ quidem eſt ratio perfectionis eorum quæ ſenarium participant: unde remotis omnibus quæ ſena-

rio

Digitized by Google

rio perficiuntur, adhuc perfectio naturæ ſenarii competit; & hoc modo ſenarius nominat naturam creatam. Alio modo poteſt intelligi ſenarius ſecundum eſſe quod habet in intellectu divino, & ſic eius perfectio eſt ratio perfectionis, in creaturis inventæ, quæ ſecundum ſenarium ſunt conditæ, quibus etiam remotis, in prædicto ſenario perfectio remaneret. Sic autem ſenarius non erit creatura, ſed ratio creaturæ in Creatore, quæ eſt idea ſenarii, & eſt idem ſecundum rem quod divina eſſentia, ratione tantum differens.

Ad primum ergo dicendum, quod remotis omnibus creaturis quæ ſunt ſactæ in ſenario dierum, non dicitur, quod perfectio remaneat in ſenario numero, quaſi ſenarius numerus aliquod eſſe habeat in rerum natura, nulla creatura exiſtente, ſed quia remoto omni eſſe creato remanet abſoluta conſideratio naturæ ſenarii, prout abſtrahit a quolibet eſſe, & ſic attribuitur ſibi perfectio; ſicut remotis omnibus ſingularibus hominibus adhuc remaneret rationalitas attribuibilis humanæ naturæ.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut in rebus creatis quædam ſunt magis communes, & quædam magis contractæ; ita etiam rationes rerum in Deo magis communium ad plura ſe extendunt, minus vero communium ad pauciora: & quia unitas, & multitudo ſunt omnibus rebus creatis communia, ideo etiam ratio idealis numeri ad omnes creaturas ſe extendit: unde dicit Boetius in princ. Arithmeticæ: *Omnia quæcumque a primæva rerum natura conſtituta ſunt, numerorum ſpecie videntur eſſe formata*. Hoc enim fuit principale in animo conditoris. Exemplar autem lapidis, aut idea non ſe extendit ad omnes creaturas; & ideo ſi ſenarius accipiatur pro idea ſenarii quantum ad hoc, adhuc ſenarius erit eminentior lapide, id eſt quam idea lapidis, prout ſcilicet ad plura ſe extendit: & iterum perfectio competit ſenario ſecundum naturam ſenarii, non autem lapidis.

Ad tertium dicendum, quod non eſt intentio Auguſtini dicere, quod ſi cælum, & terra tranſeant, & ceteræ creaturæ, ſenarius remaneret ſecundum aliquod eſſe creatum; ſed quia ſi omnes creaturæ ab eſſe deficerent, remaneret adhuc natura ſenarii, prout abſtrahit a quolibet eſſe huiuſmodi, quod eius perfectioni competit, ſicut etiam natura humana manebit talis quod ei competeret rationalitas.

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod quamvis in Deo non poſſit eſſe aliquid habens partes, tamen poteſt eſſe in eo ratio rei habentis partes; & ſic eſt in eo ratio ſenarii ex partibus conſtituti, & ratio ſuarum partium.

ARTICULUS II.

160.

Utrum ideæ quæ ſunt in mente divina, per prius reſpiciant res quantum ad naturam ſingularem quam quantum ad naturam ſpeciei.

De ver. quaſt. III. art. 8. c.

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ideæ quæ ſunt in mente divina, per prius reſpiciant res quantum ad naturam ſingularem quam quantum ad naturam ſpeciei. Quia, ut Auguſtinus dicit in Lib. LXXXIII. Quæſtionum ideæ ſunt quædam formæ, vel rationes rerum ſtabiles, quæ in divina intelligentia continentur, & cum ipſæ neque oriantur, neque intereant, ſecundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri, vel interire poteſt; & omne quod oritur, vel interit, ſolum ſingulare eſt, id eſt quod generatur, & corrumpitur. Ergo ideæ per prius reſpiciunt ſingulare.

Sed contra. Cum ideæ ſint formæ exemplares, requiritur ad rationem ideæ aſſimilatio ideati ad ipſam. Sed ideatum, id eſt res creata, magis aſſimilatur divino exemplari ſecundum formam, a qua eſt ratio ſpeciei, quam ſecundum materiam, quæ eſt individuationis principium. Ergo idea per prius reſpicit naturam ſpeciei quam ſingularitatem individui.

Reſpondeo dicendum, quod cum in mente divina ſunt omnium creaturarum formæ exemplares, quæ ideæ dicuntur, ſicut in mente artificis formæ artificiatorum; hoc tamen intereſt inter formas exemplares quæ ſint in mente divina, & in mente artificis creati, quod creatus artifex agit ex præſuppoſita materia, unde formæ exemplares quæ ſunt in mente eius, non ſunt factivæ materiæ, quæ eſt individuationis principium, ſed ſolius formæ, a qua eſt ſpecies artificiati; & ideo huius formæ exemplares non reſpiciunt directe artificiatum quantum ad individuum, ſed quantum ad ſpeciem ſolum; formæ autem exemplares intelle-

ctu.

Digitized by Google

ctus divini ſunt factivæ totius rei & quantum ad formam, & quantum ad materiam; & ideo reſpiciunt creaturam non ſolum quantum ad naturam ſpeciei, ſed etiam quantum ad ſingularitatem individui, per prius tamen quantum ad naturam ſpeciei: quod ex hoc patet.

Exemplar enim eſt ad cuius imitationem fit aliquid. Unde ad rationem exemplaris requiritur quod ipſa aſſimilatio operis ad exemplar ſit intenta ab agente, alias talis aſſimilatio caſu accideret, & non ſecundum viam exemplaritatis. Sic ergo in ratione exemplaris includitur intentio agentis. Ad hoc ergo per prius exemplar reſpicit quod agens primo intendit in opere. Agens autem quilibet principaliter intendit in opere id quod perfectius eſt: natura autem ſpeciei eſt perfectiſſimum in unoquoque individuo, per ipſam enim duplex imperfectio perficitur; imperfectio ſcilicet materiæ, quæ eſt ſingularitatis principium, quæ cum ſit in potentia ad formam ſpeciei, perficitur quando naturam ſpeciei conſequitur; & iterum imperfectio formæ generalis, quæ ſe habet ad differentias ſpecificas in potentia ut materia ad formam, unde ſpecies ſpecialiſſima eſt primo in intentione naturæ, ut patet per Avicennam in princ. ſuæ Metaph. Non enim natura intendit principaliter generare Sortem, alias deſtructo Sorte ordo & intentio naturæ periret; intendit autem in Sorte generare hominem. Similiter non intendit principaliter generare animal, alioquin quieſceret eius actio, quando ad naturam animalis perduxiſſet, cum tamen in individuo generato prius compleatur natura animalis quam hominis, ut patet in XVI. de animalibus; non autem prius eſt homo quam hic homo. Unde exemplar quod eſt in mente divina primo naturam ſpeciei reſpicit in qualibet creatura.

Ad primum ergo dicendum, quod id quod eſt primum in intentione, eſt ultimum in executione. Unde quamvis natura primo intendat generare hominem, per prius tamen generatur hic homo: non enim homo generatur niſi per hoc quod hic homo generatur: & propter hoc etiam in definitione ideæ dicitur, quod ſecundum eas oritur omne quod oritur quantum ad viam executionis, in qua ſingularia ſunt primum.

Secundum, quod in contrarium obiicitur, conceditur.

QUAESTIO II.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad naturam creatam.

Et primo de his quæ pertinent ad animam humanam.

Secundo de his quæ pertinent ad corpus.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum anima accipiat ſpecies quibus cognoſcit, a rebus quæ ſunt extra eam.

Secundo, quomodo caritas, vel quilibet alius habitus a non habente cognoſcatur.

ARTICULUS III.

161.

Utrum anima accipiat ſpecies a rebus quæ ſunt extra eam.

1. Part. quæſt. LXXXIV. *art.* 3. *&* 4. *o. de ver. quæſt.* X. *art.* 9. *I. diſt.* III. *quæſt.* III. *art.* 1. *c. & ad* 2.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod anima non accipiat ſpecies a rebus quæ ſunt extra eam. Dicit enim Auguſtinus XII. ſuper Geneſim: *Imaginem corporis non corpus in ſpiritu, ſed ipſe ſpiritus in ſe ipſe facit celeritate mirabili.* Non autem eam in ſe ipſo faceret, ſi a rebus exterioribus eam acciperet. Ergo anima non accipit a rebus ſpecies quibus cognoſcit.

2. Præterea. Eius ſolius eſt dimenſionem a re dimenſionata abſtrahere cuius eſt dimenſionem corporibus dare, quod eſt ſolius Creatoris. Sed ad hoc quod ſpecies a rebus accipiatur in anima, oportet quod ab ipſa ſpecie dimenſiones ſeparentur, quia in rebus extra animam habent eſſe dimenſionale, non autem in anima, maxime quantum ad intellectum. Ergo anima non poteſt accipere ſpecies a rebus ſenſibilibus.

In contrarium videtur eſſe tota Philoſophorum doctrina, quæ ſenſum a ſenſibilibus, imaginationem a ſenſu, intellectum a phantaſmatibus accipere fatetur.

Reſpondeo dicendum, quod anima humana ſimilitudines rerum quibus cognoſcit, accipit a rebus illo modo accipien-

di quo patiens accipit ab agente: quod non eſt intelligendum quaſi agens influat in patiens eamdem numero ſpeciem quam habet in ſe ipſo, ſed generat ſui ſimilem educendo de potentia in actum; & per hunc modum dicitur ſpecies coloris deferri a corpore colorato ad viſum.

Sed in agentibus, & patientibus diſtinguendum eſt. Eſt enim quoddam agens quod de ſe ſufficiens eſt ad inducendum formam ſuam in patiens, ſicut ignis de ſe ſufficit ad calefaciendum. Quoddam vero agens eſt quod non ſufficit de ſe ad inducendum formam ſuam in patiens, niſi ſuperveniat aliud agens, ſicut calor ignis non ſufficit ad complendum actionem nutritionis niſi per virtutem animæ nutritivæ: unde virtus animæ nutritivæ eſt principaliter agens, calor vero igneus inſtrumentaliter. Similiter etiam eſt diverſitas ex parte patientium. Quoddam enim eſt patiens quod in nullo cooperatur agenti, ſicut lapis cum ſurſum proiicitur, vel lignum cum ex eo fit ſcamnum. Quoddam vero patiens eſt quod cooperatur agenti, ſicut lapis cum deorſum proiicitur, & corpus hominis cum ſanatur per artem. Et ſecundum hoc res quæ ſunt extra animam, tripliciter ſe habent ad diverſas animæ potentias: ad ſenſus enim exteriores ſe habent ſicut agentia ſufficientia, quibus patientia non cooperantur, ſed recipiunt tantum. Quod autem color per ſe non poſſit movere viſum, niſi lux ſuperveniat, non eſt contra hoc quod dictum eſt, quia tam color, quam lux inter ea quæ ſunt extra animam, computantur. Senſus autem exteriores ſuſcipiunt tantum a rebus per modum patiendi, ſine hoc quod aliquid cooperentur ad ſui formationem, quamvis iam formati habeant propriam operationem, quæ eſt iudicium de propriis obiectis; ſed ad imaginationem res quæ ſunt extra animam, comparantur ut agentia ſufficientia. Actio enim rei ſenſibilis non ſiſtit in ſenſu, ſed ulterius pertingit uſque ad phantaſiam, ſive imaginationem; tamen imaginatio eſt patiens quod cooperatur agenti: ipſa enim imaginatio format ſibi aliquarum rerum ſimilitudines, quas numquam ſenſu percepit, ex his tamen quæ ſenſu recipiuntur, componendo ea, & dividendo; ſicut imaginamur montes aureos, quos numquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum, & montes. Sed ad intellectum poſſibilem comparantur res ſicut agentia inſufficientia: actio enim ipſarum rerum ſenſibilium nec etiam in imaginatione ſiſtit, ſed phantaſmata ulterius movent intellectum poſſibilem, non autem ad hoc quod ex ſe ipſis ſufficiant, cum ſint in potentia intelligibilia, intellectus autem non movetur niſi ab intelligibili in actu: unde oportet quod ſuperveniat actio intellectus agentis, cuius illuſtratione phantaſmata ſiunt intelligibilia in actu, ſicut illuſtratione lucis corporalis ſiunt colores viſibiles actu.

Et ſic patet quod intellectus agens eſt principale agens, quod agit rerum ſimilitudines in intellectu poſſibili. Phantaſmata autem quæ a rebus exterioribus accipiuntur, ſunt quaſi agentia inſtrumentalia: intellectus enim poſſibilis comparatur ad res quarum notitiam recipit, ſicut patiens quod cooperatur agenti: multo enim magis poteſt intellectus formare quidditatem rei quæ non cecidit ſub ſenſu, quam imaginatio.

Ad primum ergo dicendum, quod ſi verbum Auguſtini referatur ad intellectum, ſic planum eſt quod res non faciunt ſui ſimilitudinem in intellectu poſſibili principaliter, ſed intellectus agens. Si autem referatur ad imaginationem, faciunt quidem, ſed non ſolum, quia ipſa imaginatio cooperatur, ut dictum eſt. In ſenſu autem facit corpus ſui ſimilitudinem ſufficienter, & ſolum; ſed de hoc non loquitur Auguſtinus, quia ſenſum contra ſpiritum dividit, ſive corporalem viſionem contra ſpiritualem.

Ad ſecundum dicendum, quod ratio illa procedit ac ſi illa eadem ſpecies numero quæ eſt in rebus, vel in imaginatione, poſtmodum fieret in intellectu: ſic enim oportet quod auferrentur ab ea dimenſiones; & hoc patet eſſe falſum.

ARTICULUS IV.

162.

Utrum non habens caritatem eam cognoſcat per ſpeciem.

I, diſt. XVIII. *quaſt.* I. *art.* 4. o. & *III. diſt.* XXXII. *quaſt.* I. *art.* 2. o.

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod non habens caritatem eam cognoſcat per ſpeciem. Omne enim quod cognoſcitur, cognoſcitur vel per eſſentiam, vel per ſui ſimilitudinem. Sed caritas a non habente non cognoſcitur per ſui eſſentiam, quia non eſt eſſentialiter in eo. Ergo ſi cognoſcitur a non habente-

bente, cognoſcitur per ſui ſimilitudinem.

2. Præterea. Aliquis habens caritatem aliquo modo cognoſcit eam ſe habere, ad minus per coniecturas, vel per revelationem; & ſimiliter poſtquam eam amiſerit, poteſt recordari ſe eam habuiſſe; quod eſſe non poteſt niſi per eius ſpeciem in memoria reſervatam. Ergo caritas a non habente qui prius eam habuit, per ſui ſimilitudinem cognoſcitur, & eadem ratione a quolibet alio non habente.

3. Præterea. Ut dicit Auguſtinus X. Confeſſ. hoc modo ſe habet memoria ad intelligentiam ſicut venter animalis ruminantis ad os: quia ſicut id quod eſt in ventre animalis ruminantis, reducitur ad os, ita quod eſt in memoria, reducitur ad intelligentiam. Si ergo in memoria conſervatur caritas per ſui ſimilitudinem, & ab intelligentia capietur per ſui ſimilitudinem.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit II. ſuper Geneſim, & habetur in Gloſſa II. ad Corinth. xii. quod intellectualis viſio eſt earum rerum quæ non habent ſpecies ſibi ſimiles, quæ non ſunt quod ipſæ; & inter huiuſmodi ponit caritatem. Ergo caritas non poteſt cognoſci per ſui ſimilitudinem, ſed ſolum per eſſentiam.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt cognitio caritatis: una, qua cognoſcitur quid eſt caritas; alia, qua caritas percipitur, ut cum aliquis cognoſcit ſe habere caritatem, quod pertinet ad cognitionem, *an eſt*. Prima quidem cognitio caritatis eodem modo competit habenti, & non habenti caritatem. Nam intellectus humanus natus eſt rerum quidditatem comprehendere, in quibus cognoſcendis naturaliter procedit, ſicut in cognoſcendis concluſionibus complexis. Inſunt enim nobis naturaliter quædam principia prima complexa (*a*) omnibus nota, ex quibus ratio procedit ad cognoſcendum in actu concluſiones, quæ in prædictis principiis potentialiter continentur, ſive per inventionem propriam, ſive per doctrinam alienam, ſive per revelationem divinam; in quibus omnibus modis cognoſcendi homo iuvatur ex principiis naturaliter cognitis: vel ita quod ipſa principia cognita ad cognitionem acquirendam ſufficiant adminiculantibus ſenſu, & imaginatione, ſicut cum aliquam cognitionem acquirimus per inventionem, vel doctrinam; vel ita quod principia prædicta ad cognitionem acquirendam non ſufficiant; nihilominus tamen in huiuſmodi cognoſcendis principia dirigunt, inquantum inveniuntur non repugnare principiis naturaliter cognitis: quod ſi eſſet, intellectus nullo modo eis aſſentiret, ſicut non poteſt diſſentire principiis. Et ſimiliter in intellectu inſunt nobis etiam naturaliter quædam conceptiones omnibus notæ, ut entis, unius, boni, & huiuſmodi, a quibus eodem modo procedit intellectus ad cognoſcendum quidditatem uniuſcuiuſque rei, per quem procedit a principiis per ſe notis ad cognoſcendas concluſiones; & hoc vel per ea quæ quis ſenſu percipit, ſicut cum per ſenſibiles proprietates alicuius rei concipio illius rei quidditatem; vel per ea quæ ab aliis quis audit, ut cum laicus qui neſcit quid ſit muſica, cum audit aliquam artem eſſe per quam diſcit canere, vel pſallere, concipit quidditatem muſicæ, cum ipſe præſciat quid ſit ars, & quid ſit canere; aut etiam per ea quæ ex revelatione habentur, ut eſt in his quæ fidei ſunt. Cum enim credimus aliquid eſſe in nobis divinitus datum, quo affectus noſter Deo unitur, concipimus caritatis quidditatem, intelligentes caritatem eſſe donum Dei, quo affectus Deo unitur, præcognoſcentes tamen quid ſit donum, & quid affectus, & quid unio. De quibus etiam quid ſint, ſcire non poſſumus, niſi reſolvendo in aliqua prius nota, & ſic quouſque perveniamus uſque ad primas conceptiones humani intellectus, quæ ſunt omnibus naturaliter notæ. Et quia naturalis cognitio eſt quædam ſimilitudo divinæ veritatis menti noſtræ impreſſa, ſecundum illud Pſalm. IV, 7. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui, Domine*: ideo dicit Auguſtinus X. de Trinit. quod huiuſmodi habitus cognoſcuntur in prima veritate.

Ipſa autem conceptio caritatis, quam intellectus format modo prædicto, non eſt ſolum ſimilitudo caritatis ſicut ſpecies rerum in ſenſu, vel imaginatione: quia ſenſus, & imaginatio numquam pertingunt ad cognoſcendum naturam rei, ſed ſolummodo accidentia quæ circumſtant rem: & ideo ſpecies quæ ſunt in ſenſu, vel imaginatione, non repræſentant naturam rei, ſed accidentia eius tantum; ſicut (*b*) ſenſus repræſentat hominem quantum ad accidentalia, ſed intellectus cognoſcit ipſam naturam, & ſubſtantiam rei. Unde ſpecies intelligibilis eſt ſimili-

 tu-

(a) *Al.* ab omnibus: *ita etiam infra*. (b) *Al.* ſtatus.

Digitized by Google

tudo ipſius eſſentiæ rei, & eſt quodammodo ipſa quidditas & natura rei ſecundum eſſe intelligibile, non ſecundum eſſe naturale, prout eſt in rebus: & ideo omnia quæ non cadunt ſub ſenſu, & imaginatione, ſed ſub ſolo intellectu, cognoſcuntur per hoc quod eſſentiæ, vel quidditates eorum ſunt aliquo modo in intellectu.

Et hic eſt modus quo caritas cognoſcitur cognitione quidem tam ab habente caritatem, quam a non habente; ſed ſecundum alium modum cognoſcendi caritatem neque caritas, neque aliquis habitus, ſive potentia percipitur a noſtro intellectu, niſi per hoc quod actus percipiuntur, ut patet per Philoſophum X. Eth. Actus autem caritatis, vel alterius habitus eliciuntur ab ipſa caritate, vel ab alio habitu per propriam eſſentiam caritatis, vel alterius habitus: & per hunc modum dicitur aliquis ſe cognoſcere habere caritatem, vel alium habitum per ipſam eſſentiam habitus ſecundum eſſe naturale quod habet in rerum natura, & non ſolum in intellectu. (*a*) Sic autem nullus poteſt cognoſcere caritatem, niſi caritatem habens, quia actus caritatis, & aliarum virtutum præcipue conſiſtunt in motibus interioribus, qui non poſſunt eſſe cogniti niſi operanti, niſi quatenus manifeſtantur ex actibus exterioribus; & ſic per quamdam coniecturam aliquis non habens caritatem poteſt percipere alium caritatem habere. Hoc autem dico ſupponendo, quod aliquis poſſit ſcire ſe habere caritatem; quod tamen non puto eſſe verum, quia in actibus ipſius caritatis non poſſumus ſufficienter percipere quod ſint a caritate eliciti propter ſimilitudinem dilectionis naturalis cum dilectione gratuita.

Ad primum ergo dicendum, quod in non habente caritatem, non ſecundum eſſe naturæ, ſed ſecundum eſſe intelligibile, eſt eſſentia caritatis.

Ad ſecundum dicendum, quod poſtquam aliquis deſinit habere caritatem ſecundum eſſe naturale caritatis, adhuc caritas in ipſo manet ſecundum eſſe intelligibile, & ſic poteſt ſcire quid ſit caritas. Manent etiam in memoria eius actus caritatis, quos facit etiam in memoria ſenſibili propter actus ſenſibiles caritatis, qui utique manent ſecundum ſui ſimilitudinem, ſicut & cetera ſenſibilia; & ex his aliquis memoratur ſe habuiſſe caritatem.

Ad tertium dicendum, quod illud quod eſt in memoria, redit ad intelligentiam, non ita quod eadem ſpecies numero quæ eſt in memoria, poſtmodum fiat in intellectu, ſed per illum modum loquendi quo phantaſmata dicuntur fieri in intellectu, ut dictum eſt.

QUAESTIO III.

ARTICULUS V.

163.

Utrum alimentum convertatur in veritatem humanæ naturæ.

I. diſt. XLIV. *quæſt.* I. *art.* 2. *quæſt.* 4. o. & *II. diſt.* XXX. *quæſt.* I. *art.* 2. o.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad corpus humanum, utrum alimentum convertatur in veritatem humanæ naturæ. Et videtur quod non. Quia in corpore humano id quod eſt de veritate humanæ naturæ, eſt caro, vel os ſecundum ſpeciem. Sed alimentum non convertitur in id quod eſt ſecundum ſpeciem, ſed in id quod eſt ſecundum materiam, ut videtur dicere Philoſophus in I. de generatione (text. com. XXXV.) Ergo alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ.

2. Præterea. Id quod eſt de veritate humanæ naturæ, oportet quod ſemper in homine maneat, alias non remaneret homo idem numero. Sed illud quod generatur ex alimento, non ſemper manet, immo fluit, & refluit, ut patet ex I. de generatione. Ergo quod generatur ex alimento, non eſt de veritate humanæ naturæ.

3. Præterea. Auguſtinus dicit, quod nos fuimus in Adam dupliciter, ſcilicet ſecundum ſeminalem rationem, & ſecundum corpulentam ſubſtantiam; Chriſtus autem fuit in eo ſecundum corpulentam ſubſtantiam, & non ſecundum ſeminalem rationem. Id autem quod ex alimento generatur in nobis, non fuit in Adam. Ergo illud quod eſt de veritate corpulentæ ſubſtantiæ noſtræ, non eſt ex alimento generatum.

4. Sed dicebat, quod corpulenta noſtra ſubſtantia fuit in Adam originaliter, & non eſſentialiter. Sed contra. Semen originem rei importat. Si ergo dicimur in Adam fuiſſe ſecundum corpulentam ſubſtantiam originaliter tantum, tunc idem

(a) *Al.* Sicut.

idem erit eſſe ſecundum corpulentam ſubſtantiam, & ſecundum ſeminalem rationem, quod eſt falſum. Ergo idem quod prius.

Sed contra eſt quod dicitur in II. de Anima (text. com. xlv.) *Alimentum eſt potentia tale quale eſt illud quod nutritur*. Sed quod eſt potentia aliquale, in illud converti poteſt. Ergo alimentum converti poteſt in illud quod nutritur. Sed illud quod nutritur, eſt id quod eſt de veritate humanæ naturæ. Ergo alimentum convertitur in id quod eſt de veritate humanæ naturæ.

Præterea. Semen, ex quo fit generatio, maxime videtur ad veritatem humanæ naturæ pertinere. Sed ſemen ſecundum Philoſophum in XV. de animalibus, eſt de ſuperfluo alimenti. Ergo alimentum convertitur in veritatem humanæ naturæ.

Reſpondeo dicendum, quod ad huius quæſtionis evidentiam oportet primo videre quid ſit veritas humanæ naturæ. Veritas autem uniuſcuiuſque rei, ut dicit Avicenna in ſua Metaphyſ. nihil eſt aliud quam proprietas ſui eſſe quod ſtabilitum eſt ei, ſicut illud quod proprie habet eſſe auri attingens ad terminos ſtabilitos naturæ auri, dicitur eſſe vere aurum. Unumquodque autem proprie habet eſſe in aliqua natura per hoc quod ſubſtat completæ formæ propriæ illius naturæ, a qua eſt eſſe, & ratio ſpeciei in natura illa. Unde illud pertinet ad veritatem uniuſcuiuſque rei quod eſt completivum illius rei per formam, & pertinet directe & per ſe ad completionem illius rei: tam enim in naturalibus, quam in artificialibus inveniuntur quædam in quibus conſiſtit principaliter ratio rei; alia autem quæ ſunt ordinata ad horum conſervationem, & meliorationem; ſicut ſtipes, & fructus per ſe pertinent ad complementum arboris, unde ſunt de veritate naturæ ipſius; folia autem ſunt quodammodo ordinata ad fructuum conſervationem, & quantum ad hoc non videntur eſſe de veritate naturæ arboris principaliter. Similiter ratio gladii conſiſtit in ferro, & acumine eius; vagina autem eſt ad gladii conſervationem: unde ſi gladius eſſet res naturalis, ferrum eſſet de veritate naturæ eius, non autem vagina. Sic autem de veritate humanæ naturæ eſſe dicimus illud quod per ſe pertinet ad perfectionem humanæ naturæ, complete participans formam ſpeciei; illud autem non eſt de veritate humanæ naturæ in homine quod eſt ordinatum quodammodo ad hominis conſervationem, vel meliorationem quamcumque.

Sciendum eſt ergo, quod natura humana poteſt dupliciter conſiderari, vel ſecundum totam ſpeciem humanam, vel ſecundum eſſe quod habet in hoc individuo; & ſecundum hoc inveniuntur in præſenti quæſtione tres opiniones.

Quidam enim dicunt, quod alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ neque ſecundum ſpeciem, neque ſecundum individuum: dicunt enim, quod tota materia quæ nata eſt eſſe ſub ſpecie humanæ naturæ, fuit in corpore Adæ, nec aliqua alia materia poteſt fieri vere ſubſtans humanæ ſpeciei: & ex illa materia ex qua corpus primi hominis conſtabat, fuerit aliqua pars deciſa, quæ quidem per multiplicationem quamdam ſine additione exterioris materiæ augmentata eſt intantum, quod pervenit uſque ad perfectam & completam quantitatem in corpore Seth: ex quo iterum aliquid deciſum eſt in formationem corporis filii ſui, & prædicto modo multiplicatum, & ſic totum humanum genus multiplicatum eſt ex illa materia quæ fuit in corpore primi hominis, ſine alicuius extrinſeci additione. Illud autem quod ex alimento generatur, eſt neceſſarium nobis ad conſervationem illius humiditatis quæ eſt de veritate humanæ naturæ, ut ſcilicet calor naturalis habens aliquid aliud quod conſumat, ſcilicet humiditatem ex alimento generatam quaſi accidentalem, non conſumat humiditatem quæ eſt de veritate humanæ naturæ; ſicut aurifices apponunt plumbum argento, ut videlicet in conflatorio conſumatur plumbum, & argentum non conſumatur ab igne. Unde in reſurrectione quando veritas humanæ naturæ erit inconſumptibilis, alimento non indigebimus, nec reſurget in nobis aliquid quod ex alimento ſit generatum, ſed ſolum id quod fuit in Adam. Sed inconveniens videtur huiuſmodi poſitio propter duo, quantum ad præſens pertinet: quia eiuſdem rationis eſt formam aliquam nihil amittere de materia ſubiecta, & nihil de novo acquirere, cuius ſubſtantiæ, & naturæ nihil accreſcit, nec deperit. Conſtat autem quod aliqua materia quæ erat ſubſtans humanæ naturæ, deſinit eſſe humanæ naturæ ſubſtans, ſicut patet in morte uniuſcuiuſque hominis. Unde niſi aliqua materia de novo adderetur humanæ naturæ, ſequeretur quod minus eſſet

mo-

Digitized by Google

modo id quod eſt de veritate naturæ humanæ in actu quam tempore Adæ, & ſic natura ſpeciei non perfecte ſalvaretur per generationem. Secundo quia iſta mutatio, quam multiplicationem dicunt, nullo modo eſt ſecundum eſſentiam ipſius materiæ, ſed ſolummodo ſecundum quantitatem, vel dimenſiones ei accidentes. Non enim dicunt, quod aliquid materiæ de novo per eſſentiam creetur, vel aliunde addatur, ſed quod illa eadem materia quæ prius erat minor, poſtea fiat maior: nihil autem eſt aliud rarefieri, & condenſari quam mutari eamdem materiam de magnis dimenſionibus in parvas, & e converſo. Unde ſequeretur ſecundum prædictam poſitionem, quod illud quod eſt de veritate humanæ naturæ, ſemper rarefieret per continuam generationem, & augmentationem, & tantum quantum ſuſtinere non poſſet. Eſſet enim iam illud quod eſt de veritate humanæ naturæ, innumerabiliter magis rarum quam ignis: quod patet eſſe falſum.

Et ideo alia opinio dicit, quod alimentum convertitur in veritatem humanæ naturæ primo & principaliter ſecundum ſpeciem, non autem ſecundum individuum niſi ſecundario: dicunt enim, quod in unoquoque individuo humanæ ſpeciei illud primo & principaliter eſt de veritate humanæ naturæ quod a parentibus traxit, & hoc vocatur a Philoſopho caro, & os ſecundum ſpeciem, quæ ſemper manent. Sed quia illud, cum ſit modicum, non ſufficeret ad perfectam quantitatem debitam humanæ naturæ ſine additione, ideo adiungitur illud quod ex alimento generatur, non ſolum ad hoc quod conſervetur illud quod fuit a primis parentibus acceptum, ut dicebat prima opinio, ſed ad hoc quod compleatur ex huiuſmodi addito perfecta quantitas: & ſic illud quod ex alimento generatur, non eſt de veritate humanæ naturæ in hoc individuo principaliter, ſed tantum ſecundario, inquantum eſt neceſſarium ad quantitatem debitam, & hoc nominat Philoſophus carnem, & os ſecundum materiam, quæ fluit, & refluit. Sed tamen ex hoc aliqua pars ſeminaliter tranſit in prolem per generationem, & efficitur principaliter de veritate humanæ naturæ in ipſo cum admixtione alicuius quod fuit principaliter de veritate humanæ naturæ in patre, ut quidam volunt; vel ſine admixtione eius, ut alii dicunt, quod eſt magis conſonum dictis Philoſophi in XV. de animalibus, qui vult ſperma totaliter eſſe de ſuperfluo alimenti; & ſic illud quod generatur ex alimento, non poteſt eſſe quod ſit principaliter de veritate humanæ naturæ in ipſo qui nutritur, ſed poteſt eſſe de veritate humanæ naturæ principaliter in alio eiuſdem ſpeciei, ſcilicet in filio ipſius. Et ſecundum hanc opinionem dicunt, quod illud quod eſt principaliter de veritate humanæ naturæ in unoquoque, totum in ipſo reſurget, non autem totum quod ex alimento generatur, ſed ſolum quantum ſufficit ad completionem quantitatis, cum propter completionem quantitatis tantummodo ad veritatem humanæ naturæ aliqualiter pertineat. Et hæc opinio conſonat ſententiæ Alexandri Commentatoris, qui exponit, carnem ſecundum ſpeciem, quam Philoſophus dicit ſemper manere, eſſe illud quod a parentibus trahitur; carnem vero ſecundum materiam illud quod ex alimento generatur, quæ fluit, & refluit. Sed hanc opinionem Commentator Averroes reprobat in tractatu quem fecit ſuper librum de generatione. Cum enim illud quod ex alimento generatur, nutriat inquantum eſt potentia caro, & augeat inquantum eſt potentia quanta caro, ut dicitur in II. de Anima; illud quod generatur ex alimento, poſtquam receperit ſpeciem carnis, efficitur unum cum illo quod prius inerat, quia in omne converſum iam eſt ſimile: unde non videtur eſſe aliqua ratio quare calor naturalis aliquid poſſit conſumere de illa humiditate carnis quæ ex alimento generatur, & non de humiditate quæ a parentibus trahitur; nec poſſet aliquo neceſſario modo illud probari. Et ideo tam illud quod eſt a parentibus acceptum, quam illud quod eſt ex alimento generatum, æqualiter ſe habet ad hoc quod maneat, vel conſumatur per calorem naturalem, & ad hoc quod reſtauretur per nutrimentum, quod eſt fluere, & refluere; & ſic æqualiter pertinet ad veritatem humanæ naturæ quod generatur ex alimento, & quod a parentibus trahitur.

Et ſecundum hoc eſt tertia opinio, quod alimentum convertitur in id quod eſt principaliter de veritate humanæ naturæ & quantum ad ſpeciem, & quantum ad individuum: ponit enim hæc opinio, quod utrumque, ſcilicet & quod ex alimento generatur, & quod a parentibus trahitur, indifferenter & æqualiter forma humana perficitur, & utrumque indifferenter manet, vel conſumitur: manet

net quidem ſecundum ſpeciem, conſumitur autem, & reſtauratur ſecundum materiam. Sicut in aliqua republica diverſi homines numero ad communitatem pertinent, quibuſdam morientibus, & aliis in locum eorum ſuccedentibus; & ſic non manet una reſpublica ſecundum materiam, quia ſunt alii & alii homines, manet tamen una numero quantum ad ſpeciem, ſive formam, propter ordinis unitatem in officiis diſtinctis: ita etiam in corpore humano manet caro, & os, & unaquæque partium eadem numero quantum ad ſpeciem, & formam, quæ conſideratur in determinato ſitu, & virtute, & figura; non autem manet quantum ad materiam, quia illa materia carnis, in qua talis forma erat, prius conſumpta eſt, & alia in locum ei ſucceſſit; ſicut patet de igne qui continuatur ſecundum eamdem formam, & modum per hoc quod conſumptis quibuſdam lignis alia ſupponuntur quæ ignem ſuſtinent. Et ſecundum hanc opinionem de utroque prædictorum indifferenter, ſcilicet generato ex alimento, & a parentibus tracto, tantum reſurget, quantum eſt neceſſarium ad ſpeciem, & quantitatem debitam humani corporis. Et hæc opinio mihi videtur ceteris probabilior.

Secundum ergo hanc opinionem ad primum dicendum, quod diſtinctio Philoſophi, qua diſtinguit carnem ſecundum ſpeciem, & ſecundum materiam, non eſt ſic accipienda, quod alia ſit caro quæ dicitur ſecundum ſpeciem, ſcilicet a parentibus tracta, & alia quæ ſit ſecundum materiam ex alimento generata, ſed una & eadem caro ſignata poteſt conſiderari & ſecundum ſpeciem quam habet, & ſecundum materiam. Et quod hic ſit intellectus Philoſophi, patet ex hoc quod ipſe dicit ibidem, quod *hoc modo diſtinguitur caro ſecundum ſpeciem, & ſecundum materiam, ſicut unumquodque habentium ſpeciem in materia*. In aliis autem habentibus ſpeciem in materia, ſicut eſt lapis, & ferrum, & huiuſmodi, non habet locum prima diſtinctio, ſed ſecunda, ut per ſe patet.

Et ideo dicendum eſt quod alimentum convertitur in carnem quæ eſt ſecundum ſpeciem, ideſt quæ habet ſpeciem, non tamen ita quod alimentum fiat ſpecies carnis, ſed fit carnis materia, ratione cuius poteſt dici quod convertitur in carnem quantum ad materiam, & non quantum ad ſpeciem.

Ad ſecundum dicendum, quod veritas humanæ naturæ, & cuiuslibet alterius rei eſt a ſpecie: & ideo cum id quod eſt in homine, maneat ſecundum ſpeciem, quamvis non maneat ſecundum materiam, nihilominus veritas humanæ naturæ manere dicitur; nec deſinit eſſe idem homo numero propter mutationem quæ eſt ſecundum materiam: quia non tota materia ſimiliter a forma abſtrahitur, ut alia tota ſimul formam accipiat: hæc enim generatio eſſet, & corruptio; ſicut ſi totus ignis unus extingueretur, & alius totus accenderetur: ſed aliqua pars materiæ conſumitur, & alia in locum eius ſubſtituitur, quæ efficitur una materia præexiſtenti, per hoc quod ei adiungitur ad ſuſtinendam eamdem formam humani corporis; ſicut ſi unum lignum ignis conſumat, & aliud loco eius apponatur, erit idem ignis numero.

Ad tertium dicendum, quod ad conceptionem humani corporis duo concurrunt, ſcilicet materia ex qua formatur conceptum, & iterum vis formativa quæ conceptum format: quorum primum Auguſtinus vocat corpulentam ſubſtantiam, ſecundum vero ſeminalem rationem. Dicimur ergo ſecundum utrumque iſtorum ſuiſſe in Adam originaliter, inquantum ſcilicet materia concepti præparata eſt per virtutem generativam matris, vis autem formativa eſt in ſemine patris. Et utrumque iſtorum reducitur in Adam ſicut in primam originem, a qua humanam naturam traxerunt (a) virtutes conſequentes. Corpus autem Chriſti formatum fuit per virtutem Spiritus ſancti activam; ſed materiam miniſtravit mater, quia ex puriſſimis ſanguinibus Virginis conceptus eſt, ut Damaſcenus dicit. Et ideo non fuit in Adam ſecundum ſeminalem rationem, ſed ſecundum corpulentam ſubſtantiam, non tamen ita quod eadem numero quæ eſt in nobis, & fuit in Chriſto, fuerit in Adam.

Et ex hoc patet reſponſio ad ſequens.

QUAESTIO IV.

Deinde quærebatur de his quæ pertinent ad culpam, vel gratiam.

Et primo quærebatur de his quæ pertinent ad gratiam.

Secundo de his quæ pertinent ad culpam.

Quan-

(a) *Forte* omnes conſequentes.

Digitized by Google

Quantum ad pertinentia ad gratiam quærebatur

Primo de his quæ pertinent ad prælatos tantum.

Secundo de his quæ pertinent ad omnes communiter.

Quantum autem ad prælatos quærebantur duo.

Primo de electione prælatorum, utrum ſcilicet ſit neceſſe ſemper eligere meliorem, vel ſufficiat eligere bonum.

Secundo de honore exhibendo prælatis, utrum ſcilicet mali prælati ſint honorandi.

ARTICULUS VI.

164.

Utrum neceſſe ſit ſemper eligere meliorem.

Art. 92. ad 12. *&* 130. 0. *& art.* 84.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod neceſſe ſit ſemper eligere meliorem. Dicitur enim IV. Regum x. 3. *Eligite meliorem: & eum ponite ſuper ſolium patris ſui*. Ergo multo fortius in ſpiritualibus officiis meliores præeligendi ſunt.

2. Præterea. I. ad Tim. III. ſuper illud, *Oportet Epiſcopum irreprehenſibilem eſſe*, dicit Gloſſa: „ Talis eligatur Pontifex, cuius comparatione ceteri grex dicantur. " Ergo oportet (*a*) in Epiſcopum ſemper eligere meliorem.

3. Præterea. Leo Papa dicit: *Ille qui melior eſt in presbyteris, & diaconibus, in Epiſcopum eligatur*.

4. Præterea. Ille qui eſt propinquior, ad hereditatem poſſidendam debet præferri. Sed Chriſto, cuius patrimonium poſſident clerici, & prælati, eſt propinquior qui eſt melior. Ergo ad prælationes, & officia eccleſiaſtica ſemper ſunt meliores eligendi.

5. Præterea. Si alicui commiſſum eſſet a domino ſuo ut ei fidelem, & idoneum miniſtrum quæreret, non ageret fideliter erga dominum ſuum, ſi prætermiſſo magis idoneo minus idoneum acciperet. Ergo multo magis peccat ille cui commiſſum eſt eligere aliquem in miniſterium Dei, ſi non eligat meliorem.

(*a*) *Al.* in Epiſcopatu

Sed contra eſt quod Decretalis dicit, quod ſufficit eligere bonum, nec requiritur quod melior eligatur.

Reſpondeo dicendum, quod aliquis homo poteſt dici bonus, vel melior altero dupliciter: uno modo ſimpliciter, & ſic melior eſt qui in caritate eſt perfectior; alio modo ſecundum quid, & ſic dicitur aliquis melior altero vel ad militiam, vel ad magiſterium, vel ad prælationem, vel ad aliquid huiuſmodi, qui non eſt melior ſimpliciter: eo quod in ſingulis officiis tam ſpiritualibus, quam corporalibus requiruntur aliqua præter moralem bonitatem ad hoc quod aliquis ſit idoneus ad illud officium exequendum.

Dicendum eſt ergo, quod oportet eligere ad prælationem, vel eccleſiaſticum officium aliquem qui ſit bonus ſimpliciter, quia per quodlibet peccatum mortale aliquis redditur indignus ad quodlibet ſpirituale exequendum: unde dicit Dionyſius in epiſtola ad Demophilum monachum, loquens de ſacerdote qui non eſt gratia illuminatus: *Non eſt iſte ſacerdos, ſed inimicus doloſus, deluſor ſui ipſius, & lupus ſupra dominicum populum, pelle armatus ovina*. Non tamen oportet quod ſemper eligatur ille qui eſt melior ſimpliciter: poſſibile eſt enim quod illi qui eſt in caritate perfectior, deficiant multa quæ requiruntur ad hoc quod aliquis ſit prælatus idoneus, quæ in alio qui eſt minoris caritatis, inveniuntur, ut ſunt ſcientia, induſtria, potentia, & alia huiuſmodi. Unde non oportet ſemper eligere meliorem ſimpliciter, ſed eum qui ſit melior ad hoc officium.

Si autem eligat quis eum quem reputat minus idoneum ad tale officium, peccat. Non enim poteſt eſſe quod de duobus unus alteri præeligatur niſi propter aliquid in ipſo conſideratum. Illud autem quod conſideratur in eo qui eſt minus idoneus, ad hoc quod magis idoneo præferatur, eſt aliqua conditio indebite movens, vel familiaritas, vel conſanguinitas, vel aliquid huiuſmodi: non enim poteſt eſſe aliqua conditio pertinens ad prælati idoneitatem, ex quo alter ſimpliciter magis idoneus reputatur, & ſic indebite movet; & ſic in tali electione erit ibi acceptio perſonarum, quæ ſine peccato non fit.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, *Eligite meliorem*, intelligitur de meliori ad talem dignitatem.

Ad

Digitized by Google

Ad ſecundum dicendum, quod in comparatione prælati debent eſſe ceteri quaſi grex, non conſiderata ſola ſanctitate morum, ſed diſcretione, & ſtrenuitate, & aliis huiuſmodi, quæ in paſtore exiguntur ad regendum.

Ad tertium dicendum ſicut ad primum.

Ad quartum dicendum, quod ille qui eligitur in prælatum, non eligitur quaſi ad hereditatem poſſidendam, quia hereditas Chriſtianorum non eſt in terra, ſed eſt in cælo, ſcilicet ipſe Deus, ſecundum illud Pſal. xv. 5. *Dominus pars hereditatis meæ*. Eligitur autem velut diſpenſator in familia domini alicuius, ſecundum illud I. Corint. iv. 1. *Sic nos exiſtimet homo ut miniſtros Chriſti, & diſpenſatores myſteriorum Dei*. Diſpenſator autem non ſemper eligitur qui eſt propinquior, ſed qui eſt magis idoneus.

Ad quintum dicendum, quod ſimiliter etiam contingeret in procuratione ſervi alicuius domini temporalis quod non oportet quærere hominem meliorem ſimpliciter, ſed meliorem ad ſerviendum.

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod Decretalis intelligenda eſt quantum ad hoc quod non ſemper oportet eligere meliorem ſimpliciter, ſed ſufficit eligere bonum. Vel dicendum, quod non loquitur quantum ad forum conſcientiæ, ſed quantum ad forum contentioſum, in quo non reprobatur electio ex hoc quod poteſt aliquis alius magis idoneus inveniri, dummodo ille qui eligitur, idoneus ſit: alias omnis electio calumniam pateretur.

ARTICULUS VII.

165.

Utrum malis prælatis ſit exhibendus honor.

2. 2. *quæſt.* lxiii. *art.* 3. o. *& quæſt.* civ. *art.* 1. *ad* 2. *& III. diſtinct.* xx. *quæſt.* ii. *art.* 3. o.

Ad ſecundum ſic proceditur. Videtur quod malis prælatis non ſit exhibendus honor. Sicut enim dicit Boetius, in Libro de conſolatione, *non poſſumus ob honores reverendos iudicare quos ipſis honoribus reputamus indignos*. Sed mali prælati non ſunt honoribus digni. Ergo non poſſunt iudicari eſſe reverendi a ſuis ſubditis.

2. Præterea. Honor non debetur prælatis malis niſi ratione prælationis. Cum ergo ſunt prælatione indigni, ſunt etiam per conſequens indigni ad honores, & ad alia omnia quæ ſunt prælationi propria.

Sed contra eſt quod dicitur Exod. xx. 12. *Honora patrem tuum:* Gloſſa, „ id„ eſt prælatos. " Cum ergo indefinite loquatur, videtur quod omnes prælati tam boni, quam mali ſint honorandi.

Reſpondeo dicendum, quod in prælato duo poſſumus conſiderare, ſcilicet perſonam propriam, & dignitatem, ſecundum quam eſt quædam perſona publica. Si ergo prælatus ſit malus ratione perſonæ ſuæ, non eſt honorandus: quia cum honor ſit reverentia alicui exhibita in teſtimonium virtutis, falſum teſtimonium de eo proferret, ſi quis eum obtentu propriæ perſonæ honoraret, contra illud quod dicitur Exod. xx. 16. *Non loquaris contra proximum tuum falſum teſtimonium*. Sed inquantum eſt perſona publica, ſic gerit typum & locum non ſui ipſius, ſed alterius, ſcilicet Chriſti, in Eccleſia, vel reipublicæ, ut dominus in ſæcularibus dignitatibus; & ſic valor eius non computatur ſecundum perſonam, ſed ſecundum eum cuius loco præſidet; ſicut eſt de lapillo, qui in computationibus ponitur loco centum marcarum, cum in ſe nihil valeat, ut dicitur Prov. xxvi. 8. *Sicut qui mittit lapidem in acervum Mercurii, ita qui tribuit inſipienti honorem*. Mercurius enim dicebatur deus ratiocinii, & mercationis. Et ita eſt ei honor exhibendus non propter ſe, ſed propter eum cuius locum obtinet, ſicut adoratio imaginis refertur ad prototypum, ut dicit Damaſcenus. Unde & malus prælatus idolo comparatur, Zach. xi. 17. *O paſtor, & idolum, derelinquens gregem*.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio Boetii eſt dicere, quod mali homines non iudicantur ut reverendi in propriis perſonis, quamvis eis exhibeamus honores propter officia in quibus ſunt conſtituti.

Ad ſecundum dicendum, quod malus prælatus & indignus eſt prælatione, & honoribus qui prælato debentur; ſed ille cuius vicem gerit, dignus eſt ut eius vicario talis honor exhibeatur; ſicut beata Virgo digna eſt ut eius imaginem depictam in pariete revereamur, quamvis tali reverentia ipſa imago digna non ſit.

Digitized by Google

QUAESTIO V.

DEinde quæritur de pertinentibus ad grariam quantum ad omnes, & quæ convenit omni ſtatui; & circa hoc quærebantur tria.

Primo de orationibus, utrum oratio tantum valeat facta pro alio ſicut facta pro ſe.

Secundo de ſuffragiis, utrum magis proſint pauperi magis digno quam diviti pro quo ſpecialiter fiunt.

Tertio de votis, utrum votum ſimplex dirimat matrimonium contractum.

ARTICULUS VIII.

166.

Utrum oratio plus valeat pro ſe facta quam pro alio.

IV. diſt. xlv. *quaſt.* I I. *art.* I. *quaſt.* 4.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod oratio plus valeat pro ſe facta quam pro alio. Ita enim dicitur in quadam Gloſſa, quod ſpeciales orationes plus valent. Sed illa eſt maxime ſpecialis qua quis pro ſe orat. Ergo plus valet oratio pro ſe facta quam pro alio.

2. Præterea. Ut dicitur in Lib. de ſpiritu & anima, oratio nihil aliud eſt quam devotio mentis in Deum. Sed magis devote aliquis orat pro ſe quam pro alio. Ergo plus valet oratio pro ſe facta quam pro alio.

3. Sed contra. Oratio tanto amplius valet, quanto magis eſt devota. Sed quandoque quis devotius orat pro alio quam pro ſe ipſo. Ergo plus valet oratio pro alio quam pro ſe ipſo.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt valor orationis. Unus qui eſt orationis proprius, ſecundum quem dicitur valere oratio ad impetrandum illud quod petitur, ſicut oratio Petri valuit ad ſuſcitationem Thabitæ. Alius valor eſt communis orationi, & aliis operibus virtutum, ſecundum quod oratio valere dicitur ad merendum aliquid ipſi oranti prout caritate informatur, ſicut oratio Petri qua ſuſcitationem Thabitæ impetravit, fuit meritoria Petro vitæ æternæ, inquantum erat (a) actus caritate informatus. Loquendo ergo de primo valore, ceteris paribus, plus valet oratio facta pro ſe quam pro alio, quia efficacia orationis in impetrando poteſt amittere ſuum effectum, quando pro alio fit, ex aliquo impedimento quod invenitur in eo pro quo oratur. Unde una de conditionibus orationis quæ faciunt eam efficacem ad impetrandum, eſt ut aliquis pro ſe oret. Quantum autem ad ſecundum valorem oratio magis valet quæ ex maiori caritate procedit, ſive pro ſe, ſive pro alio fiat. Si autem de interiori caritate per exteriora opera debeat iudicari, tunc iſta comparatio poteſt dupliciter intelligi. Uno modo ut aliquis ita oret pro alio, quod etiam pro ſe ipſo; & tunc maioris meriti eſt pro alio orare, & pro ſe ipſo quam pro ſe tantum: maioris enim meriti eſt amicum benevolum & beneficum eſſe ſibi & alii quam ſibi tantum. Alio modo poteſt intelligi, ut aliquis oret pro alio, & non pro ſe; & ſic oſtenderetur eſſe alteri benevolus magis quam ſibi, & ita peccaret in ordine caritatis magis alium quam ſe diligens: & hoc modo intelligendo comparationem, melius eſt orare pro ſe quam pro alio.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa non eſt ad propoſitum, quia ſpecialis oratio dicitur in Gloſſa illa, pro quocumque ſpecialiter fiat, ſive pro ſe, ſive pro alio.

Ad ſecundum dicendum, quod licet ut pluries homo pro ſe ipſo devotius oret, tamen quandoque devotius pro alio; & ita ſecundum hoc non poteſt ſumi univerſale iudicium, quæ oratio plus valeat.

Similiter dicendum ad tertium in contrarium.

ARTICULUS IX.

167.

Utrum ſuffragia magis proſint pauperi magis digno quam diviti pro quo ſpecialiter fiunt.

IV. diſt. xlvII. *quaſt.* I I. *art.* I.

CIrca ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ſuffragia Eccleſiæ ſpecialiter facta pro aliquo divite, æqualiter valeant pauperi pro quo non fiunt, ſi ſit æqualis meriti. Ut enim dicit Auguſtinus, huiuſmodi ſuffragia tantum valent unicuique poſt mortem, quantum meruit vi-

(a) *Al.* actus caritatis informatus.

vivens ut ſibi prodeſſent. Sed prædicti duo æqualiter meruerunt. Ergo æqualiter eis prædicta ſuffragia proſunt.

2. Præterea. Paſſio Chriſti ſemper plus prodeſt ei qui maioris eſt meriti. Sed Miſſa, quæ eſt præcipuum ſuffragiorum, eſt memoria paſſionis dominicæ. Ergo æqualiter proſunt eis qui ſunt æqualis meriti.

1. Contra. Deus accipit huiuſmodi ſuffragia ſecundum intentionem facientis. Sed faciens intendit quod plus proſint diviti, pro quo facit. Ergo ei plus proſunt.

2. Præterea. Non eſt dicendum, quod fruſtretur pia intentio eorum qui pro ſuis caris ſpecialia ſuffragia faciunt. Fruſtraretur autem, ſi eis ſpecialius non prodeſſent. Ergo magis proſunt eis pro quibus fiunt.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod ſuffragia Eccleſiæ ſpecialiter pro aliquo facta valent omnibus qui ſunt in purgatorio, æqualiter quidem his qui ſunt æqualis meriti, plus vero his qui ſunt maioris meriti, minus his qui ſunt minoris; ſicut candela accenſa pro aliquo divite in aliqua domo, ubi ſunt multi alii, æqualiter prodeſt aliis qui ſunt æqualis viſus, plus vero his qui ſunt maioris, minus his qui ſunt minoris, quamvis ſit diviti magis ad quemdam honorem præ aliis; & ſicut etiam lectio quæ legitur ſpecialiter pro aliquo clerico, multis ſimul audientibus, æqualiter valet his qui ſunt æqualis capacitatis, plus his qui ſunt maioris, minus vero his qui minoris. Alii vero dicunt, quod ſuffragia plus valent his pro quibus ſpecialiter fiunt. Utraque autem opinio ſecundum aliquid vera eſt.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod opera unius non valent alteri quantum ad præmium eſſentiale, quia ſic unuſquiſque ex propriis actibus iudicatur; ſed ſolum quantum ad aliquod accidentale gaudium, vel quantum ad remiſſionem alicuius pœnæ temporalis: & ſic ſuffragia vivorum poſſunt prodeſſe defunctis. Huiuſmodi autem communicatio operum contingit dupliciter. Uno modo ex unione caritatis, qua omnes Chriſti fideles efficiuntur unum corpus; & ſic actus unius quodammodo redundat in iuvamentum alterius, ſicut etiam in membris noſtris corporalibus videmus: & ſic iuvatur aliquis ex actu alterius, inquantum quilibet exiſtens in caritate, gaudet de quolibet bono opere; & quanto eſt maiori caritatis, tanto amplius gaudet, ſive ſit in purgatorio, ſive in paradiſo, ſive etiam in mundo. Et quantum ad hoc eſt vera prima opinio. Alio modo actus unius ſit communis alteri per intentionem facientis, quia facit pro illo, vel vice illius, quod valet præcipue in debitis ſolvendis; & ſic ſuffragia Eccleſiæ valent defunctis, inquantum vivus ſolvit Deo ſatiſfactionem quam mortuus ſolvere tenebatur; & ſic valor ſuffragii ſequitur intentionem facientis. Et quantum ad hoc ſecunda opinio vera eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod meritum illud de quo loquitur Auguſtinus, eſt meritum conditionatum: meretur enim aliquis vivens ut ſibi ſuffragia poſt mortem valeant, ſi pro eo fiant: quæ quidem conditio extat in uno, & non extat in alio; & ideo non æqualiter proſunt utrique.

Ad ſecundum dicendum, quod paſſio Chriſti fuit exhibita pro omnibus, ſacrificium autem Miſſæ ſpecialiter pro aliquibus offertur: & ideo non eſt ſimile.

Alia duo concedimus.

ARTICULUS X.

168.

Utrum votum ſimplex continentiæ dirimat matrimonium contractum.

Art. 205. c. & IV. diſt. XXX. quaſt. 11. art. 1. quaſt. 2. ad 1.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod votum ſimplex continentiæ dirimat matrimonium contractum. Si enim aliquis det alicui quod prius alteri dederat, ſecunda datio nulla eſt. Sed ille qui emittit ſimplex votum continentiæ, dat corpus ſuum Deo. Ergo cum poſtea contrahendo matrimonium det corpus ſuum uxori, contractus iſte matrimonii nihil valere videtur &c.

Sed contra eſt quod Decretalis dicit, quod votum ſimplex matrimonium impedit contrahendum, ſed non dirimit contractum.

Reſpondeo dicendum, quod votum ſimplex non dirimit matrimonium contractum, ſed ſolum ſolemne: cuius ratio patet, ſi differentia utriuſque voti inſpiciatur. In voto enim ſimplici eſt ſola promiſſio, qua quis promittit Deo ſe con-

tinentiam ſervaturum: ex ſola autem promiſſione non transfertur dominium: unde ſi aliquis promittat rem aliquam alicui, & poſtea det eamdem alteri, huiuſmodi donatio non poteſt reſcindi per priorem promiſſionem, quamvis male faciat dando: & ſic ille qui emiſit votum ſimplex continentiæ, poteſt poſtmodum corpus ſuum tradere uxori; & quamvis peccet hoc faciendo, tamen matrimonium non dirimetur propter votum præcedens. In voto autem ſolemni eſt ſimul promiſſio, & collatio: tunc enim eſt votum ſolemne, quando ſimul aliquis cum voto conſecratur Deo, & ponitur in aliquo ſtatu ſanctitatis vel per ſuſceptionem Ordinis, vel per profeſſionem certæ regulæ; & ſic non poteſt ulterius corpus ſuum tradere uxori, & ſi tradit, contractus nullus eſt. Et ſic matrimonium dirimitur per votum ſolemne, non autem per ſimplex.

Ratio autem in contrarium adducta falſum ſupponit, ſcilicet quod per votum ſimplex aliquis det corpus ſuum Deo: non enim dat, ſed promiſit.

QUAESTIO VI.

DEinde quærebatur de his quæ pertinent ad culpam: & circa hoc quærebantur quinque.

Primo, utrum peccet qui ad Eccleſiam vadit propter diſtributiones, qui alias non iret, quamvis a principio præbendam acceperit ut Deo ſerviret.

Secundo, utrum aliquis habens de ſuperfluo, peccet, ſi non det pauperi petenti.

Tertio, utrum quando ſunt diverſæ opiniones de aliquo facto, ille qui ſequitur minus tutam, peccet, ſicut de pluralitate præbendarum.

Quarto, utrum mendacium ſemper ſit peccatum.

Quinto, utrum quantum aliquis intendit peccare, tantum peccet.

ARTICULUS XI.

169.

Utrum ille qui vadit ad Eccleſiam propter diſtributiones, alias non iturus, peccet.

IV. diſt. XXV. *quæſt.* III. *art.* 2. *quæſt.* 1. *ad* 4. *& art.* 92. *c. fin.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ille qui vadit ad Eccleſiam propter diſtributiones, alias non iturus, peccet. Ipſe enim videtur ponere obſequium divinum, quod eſt impretiabile, ſub pretio rei temporalis. Ergo committit ſimoniam; & ita videtur quod mortaliter peccet.

Sed contra. Ille qui fecit votum bona intentione, ſi poſtmodum in proſecutione voti mutetur voluntas eius, ut invitus faciat quod volens promiſit, non evacuatur meritum voti, ut videtur Anſelmus dicere in Libro de ſimilitudinibus. Ergo eadem ratione qui accipit præbendam ut Deo ſerviat, non peccabit, quamvis poſtea mutetur eius intentio.

Reſpondeo dicendum, quod ad evidentiam huius quæſtionis notandum eſt, quod aliquis actus dicitur eſſe ſpiritualis dupliciter. Uno modo ex parte principii, quando ſcilicet actus competit alicui perſonæ propter aliquid ſpirituale quod in ipſo eſt, ſicut Epiſcopo conſecrare baſilicas, & diacono legere Evangelium; & in talibus actibus committitur ſimonia, ſi aliquis intendat ſuum actum vendere. Alio modo eſt aliquis actus ſpiritualis non ex parte principii, ſed ex parte finis tantum, ſicut docere liberales artes: quarum veritas ſpiritualis eſt; ſed huiuſmodi doctrina non competit alicui propter aliquod ſpirituale officium, cum etiam gentilibus liceat huiuſmodi artes docere; & in his actibus committitur ſimonia, ſi vendatur finis, qui ſpiritualis eſt, ſcilicet ipſa veritas, non autem ſi aliquis ſua opera locet. Celebrare ergo divinum officium in Eccleſia, eſt actus ſpiritualis primo modo, competit enim alicui ex hoc quod eſt clericus: & ideo ſimoniam committit qui huiuſmodi actum vendere intendit. In qualibet enim venditione pretium accipitur quaſi finis: & ideo in prædicto caſu diſtinguendum eſt. Si enim huiuſmodi diſtributiones recipit quaſi finem ſui operis principaliter intentum, ſimoniam committit, & ita mortaliter peccat. Si autem habet principalem finem Deum in tali actu, ad huiuſmodi autem diſtributiones reſpicit ſecundario non quaſi in finem, ſed ſicut in id quod eſt neceſſarium ad ſuam ſuſtentationem; conſtat quod non vendit actum ſpiritualem, & ita ſimoniam non committit, nec peccat. Sic enim acceptio diſtributionum non erit cauſa quare ad Eccleſiam vadat, ſed proprie huiuſmodi determinatio quare nunc vadat, & non alia vice.

Et ſic patet reſponſio ad primum: quia non ponit impretiabile ſub pretio.

Ad

Digitized by Google

Ad illud vero quod contra obiicitur, dicendum, quod tunc in vovente non evacuatur meritum voti, quando intentio voventis fertur ſuper licitum, ut cum aliquis vellet non facere illud quod vovit, ſi non voviſſet. Si autem feratur directe ſuper illicitum, tunc evacuatur meritum voti, ut cum aliquis vult abſolute illud non facere quod vovit. Ille autem qui vult ire ad Eccleſiam pro pecunia ſicut pro fine principali, habet voluntatem delatam ſuper illicitum, & ideo peccat.

ARTICULUS XII.

170.

Utrum ille qui non dat pauperi petenti, ſi habeat de ſuperfluo, peccet.

Art. 133. & 2. 2. *quæſt.* XXXIV. *art.* 5. 0.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod ille qui non dat pauperi petenti, ſi habeat de ſuperfluo, peccet. Facere enim eleemoſynam de ſuperfluo eſt in præcepto, Lucæ XI. 41. *Verumtamen ſi quid ſupereſt, date eleemoſynam*. Ergo peccat, ſi petenti non tribuat.

2. Præterea. Aliquis tenetur inquirere de his quæ ſunt neceſſaria (*a*) ad ſalutem, ut aliquis ſubveniat exiſtenti in extrema neceſſitate. Ergo tenetur quilibet inquirere, utrum pauper ſit in extrema neceſſitate, vel ſtatim ei dare.

In contrarium eſt, quia ſic videtur quod omnes eſſent damnati.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc diſtinguendum eſt. Suppoſito enim quod aliquis habeat de ſuperfluo & reſpectu individui, & reſpectu perſonæ, quod tenetur pauperibus erogare, aut videt in paupere petente evidentia ſigna extremæ neceſſitatis, aut non. Si videt, certum eſt quod tenetur dare, & peccat non dando: in hoc enim caſu loquitur Ambroſius: *Paſce fame morientem: ſi non paveris, occidiſti*. Si vero non appareant, tunc non tenetur dare pauperi petenti, quia quamvis teneatur dare ſuperfluum pauperibus, non tamen tenetur omnibus dare, nec huic dare, ſed tenetur diſtribuere ſecundum quod ſibi viſum fuerit opportunum. Nec tenetur inquirere, quia hoc eſſet nimis grave, quod de omnibus pauperibus inquireret, & præcipue cum ad eum qui neceſſitatem patitur, pertineat ut neceſſitatem ſuam exponat.

Et per hoc patet reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS XIII.

171.

Utrum ille qui habet plures præbendas, peccet.

CIrca tertium ſic proceditur. Videtur quod ille qui habet plures præbendas, peccet ex hoc ipſo quod opiniones magiſtrorum ſunt in contrarium. Quicumque enim committit ſe diſcrimini in his quæ ſunt ad ſalutem, peccat. Sed iſte committit ſe diſcrimini, ut videtur, cum faciat contra multorum peritorum ſententiam. Ergo videtur quod peccet.

Sed contra. Poteſt eſſe quod in tali caſu aliquis adhibet diligentiam, inquirens an habere plures præbendas ſit licitum, nec invenit aliquid quod eum moveat ad hoc quod ſit illicitum. Ergo videtur quod ſine peccato poſſit plures præbendas habere.

Reſpondeo dicendum, quod duobus modis aliquis ad peccatum obligatur: uno modo, faciendo contra legem, ut cum aliquis fornicatur; alio modo, faciendo contra conſcientiam, etſi non ſit contra legem; ut ſi conſcientia dictat alicui, quod levare feſtucam de terra ſit peccatum mortale. Ex conſcientia autem obligatur aliquis ad peccatum, ſive habeat certam fidem de contrario eius quod agit, ſive etiam habeat opinionem cum aliqua dubitatione. Illud autem quod agitur contra legem, ſemper eſt malum, nec excuſatur per hoc quod eſt ſecundum conſcientiam; & ſimiliter quod eſt contra conſcientiam, eſt malum, quamvis non ſit contra legem. Quod autem nec contra conſcientiam, nec contra legem eſt, non poteſt eſſe peccatum.

Dicendum eſt ergo, quod quando duæ ſunt opiniones contrariæ de eodem, oportet eſſe alteram veram, & alteram falſam. Aut ergo ille qui facit contra opinionem magiſtrorum, utpote habendo plures præbendas, facit contra veram opinionem; & ſic cum faciat contra legem Dei, non excuſatur a peccato, quamvis non faciat contra conſcientiam, ſic enim con-

(a) *Ita exempla quæ vidimus, omnia. Forte:* ad ſalutem. Sed neceſſarium eſt ad ſalutem ut aliquis ſubveniat &c.

contra legem Dei facit. Aut illa opinio non eſt vera, ſed magis contraria, quam iſte ſequitur, ita quod vere licet habere plures præbendas; & tunc diſtingnendum eſt: quia aut talis habet conſeientiam de contrario, & ſic iterum peccat contra conſcientiam faciens, quamvis non contra legem; aut non habet conſcientiam de contrario, ſed certitudinem. ſed tamen in quamdam dubitationem inducitur ex contrarietate opinionum; & ſic [illegible] manen te tali dubitatione plures præbendas habet, periculo ſe committit, & ſic procul dubio peccat utpote magis amans beneficium temporale quam propriam ſalutem; aut ex contrariis opinionibus in nullam dubitationem adducitur, & ſic non committit ſe diſcrimini, nec pec[illegible]

Unde patet ſolutio ad obiecta.

ARTICULUS XIV.

172.

Utrum omne mendacium ſit peccatum.

Art. 192. *&* 1. 2. *quaſt.* lxix. *art.* 1. *&* 2. *& quaſt.* cx. *art.* 3. o.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod non omne mendacium ſit peccatum. Maius enim peccatum eſt homicidium quam mendacium. Sed, homicidium poteſt licite fieri, ut cum iudex occidit latronem. Ergo & mendacium.

2. Præterea. In ſacra Scriptura quidam laudantur, qui tamen mentiti eſſe intelliguntur, ut obſtetrices, Iacob, & Iudith. Ergo mendacium non ſemper eſt peccatum.

Sed contra eſt quod Auguſtinus determinat in Lib. de mendacio.

Reſpondeo dicendum, quod quandocumque aliquis actus habet aliquam inordinationem inſeparabiliter annexam, numquam poteſt bene fieri: quia ipſa inordinatio eſt aliquid ſuperfluum, vel diminutum, & ita non poteſt in tali actu medium accipi, in quo virtus conſiſtit, ut patet per Philoſophum in VI. Ethic. Huiuſmodi autem actus eſt mendacium. Ad hoc enim inventa ſunt verba, vel voces, ut ſint ſigna intellectuum, ut dicitur in I. Periher. & ideo quando aliquis voce enuntiat quod non habet in mente, quod importatur in nomine mendacii, eſt ibi inordinatio per abuſum vocis. Et ideo concedimus quod mendacium ſemper eſt peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium ſemper eſt peccatum, quia inordinationem habet inſeparabiliter annexam, homicidium enim plus importat quam occiſio hominis: compoſita enim nomina frequenter plus important quam componentia: importat enim homicidium [illegible] indebitam; & ideo homicidium numquam eſt licitum quamvis occidere hominem aliquando liceat.

Ad ſecundum dicendum, quod, ſicut Auguſtinus dicit Lib. de mendacio, & habetur in Gloſſa ſuper illud Pſalm. v. *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, dupliciter aliquis laudatur in Scriptura. Quidam propter perfectum ſtatum virtutis; & horum facta proponuntur omnibus in exemplum; & de talibus non legitur quod mentiti ſint, vel ſi aliqua dixerunt quæ mendacia videntur, ſecundum intentionem quam ex inſtinctu Spiritus ſancti conceperunt, mendacia non ſunt. Quidam vero laudantur propter virtutis indolem; & ſic in aliquibus mendacium fuiſſe legitur, maxime officioſum, ſicut patet de obſtetricibus. Non enim commendantur, quia mentitæ ſunt, ſed propter miſericordiam ex qua in mendacium inciderunt; & ſic apparet in eis quædam indoles, ideſt profectus virtutis, non autem perfectio.

ARTICULUS XV.

173.

Utrum oporteat quod ſi aliquis intendat peccare mortaliter, quod peccet propter hoc mortaliter.

1. 2. *quaſt.* cxiv. *art.* 10. *ad* 2. *&* 2. 2. *quaſt.* xi. *art.* 3. *ad* 2.

CIrca quintum ſic proceditur. Videtur quod non oportet quod ſi aliquis intendat peccare mortaliter, quod peccet propter hoc mortaliter. Deus enim pronior eſt ad miſerendum quam ad puniendum, ut habetur in Gloſſa in princ. Hierem. Sed ſi aliquis intendat peccare venialiter, non ſequitur quod propter hoc peccet venialiter. Ergo nec oportet quod qui intendit peccare mortaliter, quod propter hoc peccet mortaliter.

Sed contra. Quicumque intendit peccare mortaliter, facit contra conſcientiam:

Digitized by Google

tiam. Sed omnis talis peccat mortaliter. Ergo &c.

Reſpondeo dicendum, quod improprie dicitur, quod aliquis intendat peccare mortaliter, aut venialiter: malum enim eſt præter intentionem & voluntatem, ut dicit Dionyſius IV. cap. de divin. Nomin. Sed quod aliquis intendit facere aliquid quod credit eſſe mortale peccatum, ex hoc dicitur quod intendit peccare mortaliter. Prædicta ergo quæſtio nihil aliud quærit, niſi quare aliquis credens eſſe peccatum mortale quod facit, peccat mortaliter: non autem eſt neceſſe quod ſit veniale, ſi credat veniale eſſe, ut ſi fornicationem credat eſſe veniale peccatum. Cuius quæſtionis de facili patet ſolutio: quia cum conſcientia etiam erronea habeat vim ligandi, ex hoc ipſo quod contra conſcientiam facit, mortaliter peccat. Error autem conſcientiæ quandoque habet vim abſolvendi, ſive excuſandi, quando ſcilicet procedit ex ignorantia eius quod quis ſcire non poteſt, vel ſcire non tenetur; & in tali caſu quamvis factum de ſe ſit mortale, tamen intendens peccare venialiter, peccaret venialiter; ſicut ſi aliquis intenderet accedere ad uxorem ſuam cauſa delectationis, & ita intenderet peccare venialiter, ſi alia ei ſupponeretur eo neſciente, nihilominus venialiter peccaret. Quandoque vero error conſcientiæ non habet vim abſolvendi, vel excuſandi, quando ſcilicet ipſe error peccatum eſt, ut cum procedit ex ignorantia eius quod quis ſcire tenetur, & poteſt, ſicut ſi crederet fornicationem ſimplicem eſſe peccatum veniale; & tunc quamvis crederet peccare venialiter, non tamen peccaret venialiter, ſed mortaliter.

Et ſic patet reſponſio ad obiecta.

QUAESTIO VII.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad pœnam, & gloriam.

Et primo de his quæ pertinent ad pœnam.

Secundo de his quæ pertinent ad gloriam.

Circa pœnam autem quærebatur

Primo de pœna ſpirituali.

Secundo de pœna corporali damnatorum.

Circa primum duo quærebantur.

Primo, utrum damnati videant gloriam ſanctorum poſt diem iudicii.

Secundo, utrum damnati vellent ſuos propinquos eſſe damnatos.

ARTICULUS XVI.

174.

Utrum damnati poſt diem iudicii videant gloriam ſanctorum.

IV. diſt. l. *quæſt.* II. *art.* 2. *quæſt.* III. o.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod damnati poſt diem iudicii videant gloriam ſanctorum. Sicut enim ſe habet gloria ad miſeriam, ita miſeria ad gloriam. Sed de perfectione gloriæ ſanctorum eſt ut videant miſeriam damnatorum, ut habetur Iſaiæ ult. 24. *Egredientur, & videbunt cadavera* (a) *impiorum*. Ergo & de perfectione miſeriæ damnatorum eſt ut videant gloriam ſanctorum; & ſic poſt diem iudicii, quando in miſeria perfecta erunt, videbunt gloriam ſanctorum.

2. Præterea. Poſt diem iudicii nulla afflictio a damnatis ſubtrahetur. Sed nunc affliguntur damnati (b) de hoc quod vident gloriam ſanctorum, ſecundum illud Iſai. XXVI. II. *Videant, & confundantur zelantes populi*. Ergo & poſt diem iudicii gloriam ſanctorum videbunt.

Sed contra. Omnis delectationis materia damnatis poſt diem iudicii ſubtrahetur. Sed videre ſanctorum gloriam eſt quædam materia delectationis. Ergo &c.

Reſpondeo dicendum, quod videre gloriam beatorum dupliciter contingit. Uno modo ut capiatur quid ſit ipſa gloria, & qualis, & quanta; & ſic nullus poteſt videre gloriam niſi qui eſt in gloria: ſuperat enim & deſiderium, & intellectum eorum qui non ſunt in ea: hoc enim eſt manna abſconditum, & nomen novum ſcriptum in calculo, quod nemo novit niſi qui accipit, ut habetur Apocal. II. Alio modo contingit videre gloriam beatorum, ut videantur ipſi beati eſſe in quadam gloria inenarrabili, & excedente intellectum; & ſic damnati ante diem iudicii vident gloriam ſanctorum, non autem poſt diem iudicii: quia tunc erunt po-

(a) Vulgata: *virorum qui prævaricati ſunt in me*. (b) *Al.* ad hoc quod videant.

Digitized by Google

penitus a ſanctorum conſortio alienati, ut qui ad ſummum iam miſeriæ pervenerunt; & ideo nec etiam ſanctorum conſortio digni babebuntur: nam videns aliquod conſortium habet cum eo quod videt.

Ad primum ergo dicendum, quod videre miſeriam damnatorum omnino erit ſanctis ad gloriam, gaudebunt enim de iuſtitia Dei, & de ſua evaſione, ſecundum illud Pſalm. lvii. 11. *Lætabitur iuſtus cum viderit vindictam*. Sed videre ſanctorum gloriam aliquid perfectionis importat, qua poſt diem iudicii damnati privabuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod damnati in inferno exiſtentes poſt diem iudicii memores erunt gloriæ ſanctorum, quam ante iudicium, & in iudicio viderunt; & ſic cognoſcent eos eſſe in maxima gloria, quamvis non videant ipſos beatos, nec eorum gloriam, & ita invidia torquebuntur; & ſic afflictio quæ eſt in eis nunc ex tali viſione, manebit viſione ſublata, de quo etiam magis dolebunt videntes ſe etiam viſione ſanctorum indignos reputatos.

Ad illud quod contra obiicitur, dicendum, quod videre ſanctorum gloriam non eſt materia delectationis, niſi ſecundum primum modum viſionis videatur, qualiter a damnatis numquam videtur; ſecundo autem modo videre, & non habere, eſt magis afflictionis cauſa propter invidiam.

ARTICULUS XVII.

175.

Utrum damnati vellent ſuos propinquos eſſe damnatos.

IV. diſt. l. *quæſt.* 11. *art.* 1. *quæſt.* 4. o.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod damnati non vellent ſuos propinquos eſſe damnatos. Dicitur enim Lucæ xvi. quod dives in inferno damnatus petebat Lazarum mitti ad fratres ſuos, ut teſtaretur illis ne venirent in locum tormentorum. Petitio autem eſt voluntatis deſignatio. Ergo damnati non volunt ſuos propinquos damnari.

Sed contra eſt quod (*a*) Iſai. xiv. ſuper illud, *Surrexerunt de ſoliis ſuis*, dicit Gloſſa: „Solatium eſt damnatis ſocios habere ſuæ pœnæ.“ Ergo ipſi vellent omnes eſſe damnatos.

Reſpondeo dicendum, quod vitia ſpiritualia in damnatis (*b*) continuantur, quod ſignificatur Ezech. xxxii. 27. ubi dicitur de impiis, quod *cum armis ſuis ad infernum* (*c*) *deſcendunt*: & ideo in eis perfecta invidia eſt, ad quam pertinet dolere de bono alterius quod ipſe non habet; & ſic etiam vellet omnes pati malum quod ipſe patitur: liberari enim a malo, quoddam bonum eſt. Quæ quidem invidia in aliquibus etiam in hac vita tantum invaleſcit, ut ſuis propinquiſſimis etiam invideant de bonis quæ non habent ipſi. Unde multo amplius damnati invidia ſtimulante, vellent ſuos propinquos cum omnibus aliis eſſe damnatos, & dolebunt, ſi ſciant aliquos eſſe ſalvatos. Sed tamen ſi non omnes debent damnari, ſed aliqui ſervari, magis vellent ſuos propinquos quam alios a damnatione liberari: quia in hoc etiam invidia torquebuntur, ſi videant ſalvari alios, & ſuos damnari; & per hunc modum dives damnatus noſcebat ſuorum damnationem.

Et ſic patet ſolutio ad obiecta.

QUAESTIO VIII.

ARTICULUS XVIII.

176.

Utrum in inferno ſit tantum pœna ignis, vel etiam pœna aquæ.

IV. diſt. l. *quæſt.* 11. *art.* 3. *queſt.* 1. o. *III. cont. Gent. cap.* cxlv. *& I. Part. quæſt.* x. *art.* 3. *ad* 2. *&* 1. 2. *quæſt.* lxvii. *art.* 4. *ad* 2.

DEinde quærebatur de pœna corporali damnatorum, utrum ſcilicet ſit ibi tantum pœna ignis, vel etiam pœna aquæ. Et videtur quod ſic per illud Iob xxiv. 19. de impiis: (*d*) *Tranſibunt ab aquis nivium ad calorem nimium.*

Sed contra. Omnis delectatio, & refrigerium damnatis aufertur. Sed non poteſt eſſe ſine quodam refrigerio, quod aliquis afflictus calore ad frigus aquæ tranſeat, vel e converſo. Ergo talis pœnarum alternatio non erit in damnatis.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dicit Baſilius exponens illud Pſalm. xxviii. *Vox Domini intercidentis flammam ignis*, in fine mundi ignis dividetur, & alia elemen-

(*a*) *Al. redundat dicitur.* (*b*) *Al. conſummantur.* (*c*) Vulgata *deſcenderunt.* (*d*) Vulgata: *Ad nimium calorem tranſeat ab aquis nivium.*

Digitized by Google

menta, & quidquid eſt in eis pulchrum, & clarum remanebit ſuperius ad gloriam beatorum; quod vero eſt in eis fæculentum, & pœnoſum, deſcendet in infernum ad pœnam damnatorum: & ita fæx totius creaturæ in infernum colligetur, & erit damnatis in pœnam, & non ſolum patientur pœnam ignis. Iuſtum eſt enim ut qui Creatorem offenderunt, ab omni creatura puniantur: unde dicitur Sap. v. 21. quod *orbis terrarum pugnabit pro illo contra inſenſatos*.

Ad illud autem quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod ex huiuſmodi varietate pœnarum nullum erit in damnatis refrigerium. Ignis enim, & aqua, & huiuſmodi non agent in corpora damnatorum actione naturæ, ita quod relinquant ſuas qualitates in corporibus damnatorum ſecundum eſſe naturæ, ſicut ignis relinquit calorem in lignis quæ facit eſſe calida: alioquin cum contraria non poſſint eſſe ſimul in eodem, oporteret corpora damnatorum ſuas qualitates perdere, & ſic transmutata natura organorum, fieret pœna minus ſenſibilis; ſed agunt in corpora damnatorum actione ſpirituali, imprimendo ſcilicet ſuas qualitates in corporibus damnatorum ſecundum eſſe ſpirituale, per modum quo ſpecies colorum eſt in aere, vel etiam in pupilla, non ita quod fiant colorata. Unde corpora damnatorum ſentient afflictionem ignis ſine hoc quod convertantur in naturam ignis; & ideo varietas pœnarum non faciet eis aliquod refrigerium. Refrigerium enim nunc ex alteratione pœnarum proveniens cauſatur ex tranſmutatione naturæ, inquantum per frigus aquæ ſuperfluitas calefactionis remittitur, & ſic ad medium venitur, quod eſt delectabile.

QUAESTIO IX.

Deinde quærebatur de gloria beatorum: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum beatitudo ſanctorum per prius conſiſtat in intellectu quam in affectu, vel e converſo.

Secundo, utrum per prius beati ferantur ad videndum humanitatem Chriſti quam eius Divinitatem.

ARTICULUS XIX.

177.

Utrum beatitudo ſanctorum præcipue conſiſtat in intellectu.

IV. diſt. xlix. *quæſt.* 1. *art.* 1. *quæſt.* 2. o. & 1. 2. *quæſt.* iii. *art.* 4. o. & *III. cont. Gent. cap.* xxvi. o.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod beatitudo ſanctorum præcipue conſiſtat in intellectu. Sicut enim dicit Auguſtinus X. Confeſſ. beatitudo eſt gaudium de veritate. Sed veritas pertinet principaliter ad intellectum. Ergo & beatitudo.

2. Præterea. Ioan. xvii. 3. *Hæc eſt vita æterna, ut cognoſcant te ſolum verum Deum, & quem miſiſti Ieſum Chriſtum*. Cognitio autem ad intellectum pertinet. Ergo & vita æterna, ſive beatitudo.

3. Præterea. Auguſtinus dicit I. de Trinit. quod *viſio eſt tota merces*. Merces autem eſt beatitudo. Ergo pertinet principaliter ad viſionem intellectus.

Sed contra. Præmium reſpondet merito. Sed meritum principaliter conſiſtit in voluntate. Ergo & beatitudo, quæ eſt præmium.

Reſpondeo dicendum, quod felicitas, ſive beatitudo in operatione conſiſtit, & non in habitu, ut Philoſophus probat in I. Ethic. unde beatitudo hominis poteſt comparari ad aliquam potentiam animæ dupliciter. Uno modo ſicut obiectum potentiæ, & ſic beatitudo præcipue comparatur ad voluntatem: nominat enim beatitudo ultimum finem hominis, & ſummum bonum ipſius. Finis autem, & bonum ſunt obiectum voluntatis. Alio modo ſicut actus ad potentiam, & ſic beatitudo originaliter & ſubſtantialiter conſiſtit in actu intellectus; formaliter autem & completive in actu voluntatis, quia impoſſibile eſt ipſum actum voluntatis eſſe ultimum finem voluntatis. Ultimus enim finis hominis eſt id quod eſt primo deſideratum. Non autem poteſt eſſe quod primo volitum ſit actus voluntatis. Prius enim eſt potentiam ferri in aliquod obiectum, quam quod feratur ſuper actum ſuum: prius enim intelligitur actus alicuius potentiæ quam reflexio eius ſuper actum illum: actus enim terminatur ad obiectum; & ita quælibet potentia prius fertur in obiectum quam in actum

actum ſuum, ſicut viſus prius videt colorem quam videat ſe videre colorem; & ita etiam voluntas prius vult aliquod bonum quam velit ſe velle; & ſic actus voluntatis non poteſt eſſe primo volitum, & per conſequens nec ultimus finis. Sed quotieſcumque aliquod bonum exterius eſt deſideratum quaſi finis, ille actus noſter eſt nobis quaſi finis interior, quo primo perfecte attingimus ad ipſum; ſicut dicimus, quod comeſtio finis eſt, & beatitudo eius qui ponit cibum finem ſuum, & poſſeſſio eius qui finem ſuum ponit pecuniam. Finis autem noſtri deſiderii Deus eſt: unde actus quo ei primo coniungimur, eſt originaliter & ſubſtantialiter noſtra beatitudo. Primo autem Deo coniungimur per actum intellectus, & ideo ipſa Dei viſio, quæ eſt actus intellectus, eſt ſubſtantialiter & originaliter noſtra beatitudo. Sed quia hæc operatio perfectiſſima eſt, & convenientiſſimum obiectum, ideo conſequitur maxima delectatio, quæ quidem decorat operationem ipſam, & perficit eam, ſicut pulchritudo iuventutem, ut dicitur X. Ethic. (cap. IV.) unde ipſa delectatio quæ voluntatis eſt, eſt formaliter complens beatitudinem, & ita beatitudinis ultimæ origo eſt in viſione, complementum autem in fruitione.

Tres ergo primæ rationes concedendæ ſunt, quia oſtendunt quod beatitudo ſubſtantialiter conſiſtat in actu intellectus.

Ad illud autem quod contra obiicitur, dicendum, quod meritum conſiſtit in agendo, præmium autem in recipiendo. Actio autem primo pertinet ad voluntatem, quia ipſa movet omnes alias vires; ſed receptio primo pertinet ad intellectum quam ad voluntatem: unde præmium per prius attribuitur intellectui, meritum autem voluntati.

ARTICULUS XX.

178.

Utrum beati in gloria prius ferantur ad contemplandam Chriſti Divinitatem quam eius humanitatem.

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod beati in gloria prius ferantur ad contemplandam Chriſti Divinitatem quam eius humanitatem. Altiſſimo enim ſtatui altiſſimus actus primo & principaliter competit. Sed beati ſunt in ſtatu altiſſimo. Cum ergo actus intelligentiæ, quæ eſt potentia altiſſima, cuius eſt ferri in Deum, ſit actus altiſſimus, & nobiliſſimus, videtur quod hic actus primo beatis competat ut Deum contemplentur.

2. Præterea. Hoc ad imperfectionem viæ pertinet quod oportet nos ab inferioribus ad ſuperiora contemplanda conſcendere. Sed in beatis erit perfectio contraria imperfectioni viæ. Ergo ipſi e converſo per prius ſuperiora contemplabuntur, & ſic primo Chriſti Divinitatem quam eius humanitatem.

Sed contra. Ad extremum non pervenitur niſi per medium. Sed medium inter Deum & homines eſt Chriſti humanitas: I. ad Tim. II. 5. *Mediator Dei & hominum homo Chriſtus Jeſus*. Ergo ſancti non perveniunt ad contemplationem Divinitatis Chriſti, niſi prius contemplando eius humanitatem.

Reſpondeo dicendum, quod unuſquiſque prius conſiderat illud quod eſt ratio alicuius, quam id cuius ratio eſt, ſicut artifex prius conſiderat regulam operis quam ſecundum regulam operetur. Beati autem adeo ſunt Deo coniuncti, ut ipſe ſit eis ratio cuiuslibet cognitionis, & operationis: aliter enim actus beatitudinis per alias cognitiones, & operationes ſanctorum impediretur: & ideo illud ad quod ſancti primo attendunt, eſt ipſe Deus, & eum habent medium cuiuslibet cognitionis, & regulam cuiuslibet operationis: & ſic per prius contemplantur Divinitatem Chriſti quam eius humanitatem. In utraque tamen contemplanda delectationem inveniunt: unde dicitur Ioan. x. 9. *Ingredientur*, ſcilicet beati, ad contemplandam Divinitatem Chriſti; *& egredientur* ad contemplandam eius humanitatem, & utrobique *paſcua invenient*, ideſt delectationem, ut exponitur in Libro de ſpiritu & anima.

Duas ergo primas rationes concedimus.

Ad illud quod contra obiicitur, dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad ſtatum viæ, in qua nondum ſumus Deo perfecte coniuncti, ſed oportet nos ad Deum per Chriſtum accedere; ſed cum iam Deo in beatitudine coniuncti erimus, per prius intendemus Chriſti Divinitati quam eius humanitati.

Digitized by Google

INCIPIT QUODLIBET NONUM.

QUAESTIO I.

Quæſitum eſt primo de capite Chriſto, deinde de membris.

De Chriſto quæſitum eſt tripliciter.

Primo quantum ad naturam divinam.
Secundo quantum ad unionem humanæ naturæ ad divinam.
Tertio quantum ad ſpecies ſub quibus in ſacramento altaris continetur.

ARTICULUS I.

179.

Utrum Deus poſſit facere infinita eſſe actu.

I. Part. quæſt. XXV, *art.* 2. 0. & 5.

Circa primum quærebatur, utrum Deus poſſit facere infinita eſſe actu. Et videtur quod non. Deus enim poteſt facere aliquid maius omni eo quod facit, quia eius potentiam non adæquat opus, ut dicit Hugo de Sancto Victore. Sed infinito in actu non poteſt eſſe aliquid maius. Ergo non poteſt eſſe quod Deus faciat infinitum in actu.

Sed contra. Deus poteſt plus facere quam homo poſſit dicere, vel cogitare, ſecundum illud Lucæ 1. 37. *Non erit impoſſibile apud Deum omne verbum.* Sed homo poteſt dicere eſſe infinitum in actu, & etiam cogitare, cum quidam Philoſophi hoc poſuerint, ut patet in III. Phyſic. (text. comm. XXXVII.) Ergo Deus poteſt facere infinitum in actu.

Reſpondeo dicendum, quod cum dicitur, Deum non poſſe aliquid facere, hoc non eſt propter defectum divinæ potentiæ, ſed propter incompoſſibilitatem quæ importatur in facto. Quod quidem contingit dupliciter. Uno modo quia repugnat facto inquantum eſt factum, ſicut dicimus Deum non poſſe facere aliquam creaturam quæ ſe in eſſe conſervet: quia ex hoc ipſo quod res aliqua ponitur habere ſuperiorem, ponitur etiam indigere conſervatore, cum idem ſit cauſa eſſendi rem, & conſervans rem in eſſe. Alio modo quia repugnat huic facto inquantum eſt hoc factum, ſicut ſi dicamus, Deum non poſſe facere equum rationalem eſſe. Eſſe enim rationale, quamvis non repugnet facto inquantum eſt factum, tamen hoc factum, ſcilicet eſſe rationale, repugnat omni equo inquantum eſt equus, in cuius diffinitione cadit irrationale.

Quidam autem dicunt, quod Deus non poteſt facere eſſe infinitum in actu, quia eſſe infinitum repugnat facto inquantum eſt factum: eſt enim contra rationem creaturæ ut Creatorem adæquet; quod oportet ponere, ſi eſſet aliqua creatura infinita: infinitum enim infinito maius non eſt. Sed illud non videtur rationabiliter dici. Nihil enim prohibet, illud quod eſt infinitum per unum modum, ſuperari ab eo quod eſt infinitum pluribus modis; ſicut ſi eſſet aliquod corpus infinitum ſecundum longitudinem, finitum vero latitudine, eſſet minus corpore longitudine, & latitudine infinito. Dato autem quod Deus faceret aliquod corpus infinitum actu, corpus quidem hoc eſſet infinitum quantitate dimenſiva, ſed de neceſſitate haberet naturam ſpeciei terminatam, & eſſet limitatum ex hoc ipſo quod eſſet res naturalis: unde non eſſet æquale Deo, cuius eſſe, & eſſentia eſt modis omnibus infinita.

Alii vero dixerunt, quod eſſe infinitum in actu ſecundum aliquem modum non repugnat facto, inquantum factum, neque huic facto inquantum eſt hoc factum, quod eſt ens in actu; aliquo vero modo repugnat enti in actu eſſe infinitum. Et hæc eſt opinio Algazelis: diſtinguit enim duplex infinitum, ſcilicet infinitum per ſe, & infinitum per accidens. Cuius diſtinctionis intellectus hinc accipi poteſt, quod cum infinitum principaliter in quantitate inveniatur, ut dicitur in I. Phyſic. (text. com. XV.) ſi quantitas, in qua infinitum conſiſtit, habeat talem multitudinem cuius unaquæque pars ab altera dependeat, & certum ordinem habeat, ita quod unaquæque pars illius multitudinis requiratur per ſe; tunc infinitum in tali quantitate conſiſtens dicetur infinitum per ſe; ſicut patet in hoc quod baculus movetur a manu, manus a lacertis & nervis, qui moventur ab anima: quod ſi in infinitum procedunt, ut ſcilicet anima ab alio moveatur, & ſic deinceps in infinitum, vel baculus aliquid aliud moveat, & ſic deinceps in infinitum; erit multitudo iſtorum moventium, & motorum per ſe infinita. Si vero quantitas in qua conſiſtit infinitum, reſultet ex aliquibus pluribus, qui eumdem ordinem ſervent, & quorum nu-

Digitized by Google

numerus non requiritur niſi per accidens; tunc erit infinitum per accidens; ſicut ſi aliquis faber cultellum faciat, ad cuius conſtitutionem multis martellis indigeat, ex hoc quod unus poſt alium frangitur, & unus ſuccedit in locum alterius eiuſdem ordinem tenens, ſi talis multitudo in infinitum excreſcat, dicetur infinitum per accidens, & non per ſe; accidit enim fabrili operi martellorum infinita multitudo, cum per unum martellum, ſi duraret, æqualiter poſſet expleri ſicut per infinitos.

Dicunt ergo, quod infinitum per ſe repugnat ei quod eſt eſſe in actu, eo quod (a) oportet in his quæ per ſe ordinem habent, compleri poſtremum, niſi per comparationem quodammodo omnium priorum; & ſic ad unum conſtituendum requirerentur infinitorum ordinata influentia, ſi eſſet aliquid infinitum per ſe, & ita numquam poſſet compleri, cum infinita non ſit tranſire. Sed infinitum per accidens ſecundum eos non repugnat ei quod eſt eſſe in actu, cum una pars multitudinis ab altera non dependeat: unde ſecundum hoc nihil prohibet eſſe infinitum in actu, ſicut Algazel dicit in ſua Metaph. animas rationales hominum defunctorum eſſe infinitas in actu, eo quod ponit generationem hominum ab æterno fuiſſe, & animas poſt mortem corporum remanere. Et ſecundum hanc opinionem Deus poſſet facere infinita, vel infinitum in actu, etiam ſi non inveniatur in natura infinitum in actu.

Sed e contra Commentator V. Metaph. (text. com. VI.) dicit, quod in actu eſſe non poteſt neque infinitum per ſe, neque infinitum per accidens; in potentia vero invenitur infinitum per accidens, ſed non infinitum per ſe: & ſic ſecundum eum eſſe infinitum omnino repugnat ei quod eſt eſſe in actu: & hoc verius eſſe videtur. Non enim poteſt eſſe actu in rerum natura aliquid non ſpecificatum, ad diverſas ſpecies indifferenter ſe habens. Quamvis enim intellectus concipiat animal non ſpecificatum rationali, vel irrationali differentia, non tamen poteſt eſſe actu animal quod non ſit rationale, vel irrationale: unde ſecundum Philoſophum non eſt in genere quod non eſt in aliqua eius ſpecie. Unaquæque vero quantitas ſpecificatur per certam terminationem quantitatis; ſicut multitudinis ſpecies ſunt duo, & tria, & ſic de aliis; & magnitudinis ſpecies ſunt bicubitum, & tricubitum, & huiuſmodi, vel ſecundum aliquam determinatam menſuram: unde impoſſibile eſt ſic inveniri aliquam quantitatem in actu quæ non ſit propriis terminis limitata. Cum autem infinitum congruat quantitati, & dicatur infinitum per terminoi remotionem, impoſſibile erit infinitum eſſe in actu: propter quod dicit Philoſophus in III. Phyſic. (text. comm. LVII.) quod infinitum eſt ſicut materia nondum ſpecificata, ſed ſub privatione exiſtens, & quod ſe habet magis in ratione partis, & contenti, quam totius, & continentis.

Et ideo ſicut Deus non poteſt facere equum rationalem, ita non poteſt facere ens actu eſſe infinitum.

Unde primum concedimus, quia verum concludit, quamvis non recte concludat, eo quod ſi ponatur Deum facere aliquid infinitum ſecundum unum modum, adhuc poteſt aliquid infinitum facere in alio ordine, ſicut ſi poſſet facere infinitos leones: infinito enim non eſt aliquid maius in illo ordine quo eſt infinitum; ſed ſecundum alium ordinem nihil prohibet aliquid eſſe aliud maius infinito; ſicut numeri pares ſunt infiniti, & tamen numeri pares, & impares ſimul accepti ſunt plures numeris paribus.

Ad illud vero quod in contrarium obiicitur, dicendum, quod verbum intellectus non ſolum dicitur quod profertur, ſed quod mente concipitur: quod autem ſibi ipſi eſt repugnans, mente concipi non poteſt, quia nullus poteſt intelligere contradictoria eſſe ſimul vera, ut probatur in IV. Metaph. unde cum eſſe infinitum repugnet ei quod eſt eſſe actu, hoc non eſt verbum, unde non eſt infinitum in actu; & ideo non ſequitur quod ſit Deo poſſibile. Philoſophi autem qui poſuerunt infinitum eſſe in actu, propriam vocem ignoraverunt.

QUAESTIO II.

Deinde quærebatur de Chriſto quantum ad unionem humanæ naturæ cum divina: & circa hoc quærebantur tria.

Primo, utrum in Chriſto ſit una hypoſtaſis tantum.

Secundo, utrum ſit in eo unum tantum eſſe.

Tertio, utrum ſit in eo una tantum filiatio.

A R-

(a) *Forte* non poteſt.

ARTICULUS II.

180.

Utrum in Chriſto ſint plures hypoſtaſes.

III. Part. quæſt. 11. *art.* 3. o. *& art.* 6. *&* 11. *c. & opuſc.* III. *cap.* XXVIII. o.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto ſint plures hypoſtaſes. Unio enim animæ ad corpus præſupponitur ad aſſumptionem, quia Chriſtus humanitatem, ſive humanam naturam aſſumpſit, quæ cum ſit forma totius, dicit aliquid compoſitum ex anima & corpore. Sed anima & corpus unita faciunt hypoſtaſim hominis. Ergo hypoſtaſis in humana natura præintelligitur aſſumptioni. Sed omne quod præintelligitur aſſumptioni, poteſt dici eſſe aſſumptum. Ergo hypoſtaſis Verbi aſſumpſit hypoſtaſim hominis; & ſic ſunt duæ hypoſtaſes in Chriſto.

2. Præterea. Corpus quod præintelligitur aſſumptioni, eſt aſſumptibile. Sed corpus non eſt aſſumptibile niſi ut unitum animæ rationali: non enim dicitur corpus inanimatum eſſe aſſumptibile. Ergo unio animæ & corporis præintelligitur ad aſſumptionem humanæ naturæ; & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Medium unionis præſupponitur ad unionem. Sed gratia eſt medium unionis humanæ naturæ ad divinam perſonam, unde dicitur gratia unionis. Ergo præſupponitur ad unionem. Gratia autem non poteſt intelligi niſi in anima; anima autem non intelligitur eſſe antequam corpori uniatur, quia creando infunditur, & infundendo creatur. Ergo oportet præintelligi unionem animæ cum corpore ad unionem humanæ naturæ cum divina; & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Humanitas eſt quædam forma ſubſtantialis. Omnis autem forma ſubſtantialis requirit aliquid quod per ipſam informetur; non autem poteſt dici, quod hypoſtaſis, vel ſuppoſitum æternum informetur per aliquam formam creatam. Ergo oportet in Chriſto ponere aliquod ſuppoſitum, vel hypoſtaſim creatam, quæ humanitate informetur; & ſic in Chriſto erunt duæ hypoſtaſes, hypoſtaſis ſcilicet Verbi, & hypoſtaſis hominis.

Sed contra. Ea quæ ſunt ad invicem diſparata, non prædicantur de ſe invicem, niſi per hoc quod conveniunt in uno ſuppoſito; ſicut dicimus, quod album eſt dulce propter unitatem ſubjecti. Sed divina natura, & humana ſunt naturæ penitus diſparatæ, prædicantur autem de ſe invicem in concreto: dicimus enim *Deus eſt homo*, & *homo eſt Deus*. Ergo eſt ibi unum ſuppoſitum tantum, & una hypoſtaſis.

Si dicatur, quod prædicantur de ſe invicem propter hoc quod conveniunt in una perſona, non per hoc quod conveniunt in uno ſuppoſito, vel hypoſtaſi una, ſicut dicimus, Album eſt dulce; contra. Perſona non addit ſupra hypoſtaſim, vel ſuppoſitum niſi aliquod accidens, ſcilicet proprietatem ad dignitatem pertinentem. Si ergo in Chriſto eſſet una perſona, & non unum ſuppoſitum, vel hypoſtaſis, divina natura, & humana eſſent in ipſo unitæ ſolum in accidente: quod falſum eſt.

Reſpondeo dicendum, quod ſecundum opinionem ſecundam, quam Magiſter in VI. diſt. III. Libri Sententiarum ponit, quæ eſt communis opinio modernorum, & aliis multo verior, & ſecurior, in Chriſto eſt unum ſuppoſitum tantum, & una tantum hypoſtaſis, ſicut & perſona una. Oportet namque nos ſecundum doctrinam fidei ponere unam rem ſubſiſtentem in duabus naturis, divina, ſcilicet & humana; alias non poſſet dici, quod unus eſſet Dominus Ieſus Chriſtus ſecundum ſententiam Apoſtoli I. ad Cor. VIII. Unde & Neſtorius fuit damnatus propter hoc quod Chriſtum præſumpſit dividere, duas introducens perſonas. Illud autem quod eſt ſubſiſtens in natura, eſt aliquod individuum & ſingulare: unde unitas Chriſti, in qua duæ naturæ uniuntur, attribuenda eſt alicui nomini per quod ſingularitas deſignetur. Nominum autem quæ ſingularitatem deſignant, quædam ſignificant ſingulare in quolibet genere entis, ſicut hoc nomen *ſingulare*, & *particulare*, & *individuum*, quia hæc albedo eſt quoddam ſingulare, & particulare, & individuum: nam univerſale, & particulare circumeunt omne genus. Quædam vero ſignificant ſingulare ſolum in genere ſubſtantiæ, ſicut hoc nomen *hypoſtaſis*, quod ſignificat individuam ſubſtantiam; & hoc nomen *perſona*, quod ſignificat ſubſtantiam individuam rationalis naturæ; & ſimiliter hoc nomen *ſuppoſitum* vel *res naturæ*: quorum nullum de hac albedine poteſt prædicari, quamvis hæc al-

albedo ſit ſingularis, eo quod unumquodque eorum ſignificat aliquid ut ſubſiſtens, accidentia vero non ſubſiſtunt. Partes vero ſubſtantiarum quamvis ſint de natura ſubſiſtentium, non tamen per ſe ſubſiſtunt, ſed in alio ſunt: unde etiam prædicta nomina de partibus ſubſtantiarum non dicuntur: non enim dicimus, quod hæc manus ſit hypoſtaſis, vel perſona, vel ſuppoſitum, vel res naturæ, quamvis poſſit dici, quod ſit qnoddam individuum, vel particulare, vel ſingulare, quæ nomina de accidentibus dicebantur. Non autem poteſt dici, quod humana natura in Chriſto, vel aliqua pars eius ſit per ſe ſubſiſtens, hoc enim unioni repugnaret; niſi poneremus unionem ſecundum quid, & non ſimpliciter, ſicut uniuntur lapides in acervo, vel duo homines per affectum amoris, vel per aliquam imitationis ſimilitudinem, quæ omnia dicimus eſſe unum ſecundum quid, & non ſimpliciter. Quod enim eſt ſimpliciter unum, & per ſe ſubſiſtens, nihil continet actu per ſe ſubſiſtens, ſed forte in potentia.

Unde ſervata veritate unionis naturarum in Chriſto, oportet ponere ſicut unam perſonam, ita unam hypoſtaſim, & unum ſuppoſitum, & unam rem duarum naturarnm; ſed ipſam humanam naturam in Chriſto nihil prohibet dicere eſſe quoddam individuum, aut ſingulare, aut particulare, & ſimiliter quaslibet partes humanæ naturæ, ut manus, & pedes, & oſſa, quorum quodlibet eſt qnoddam individuum, non tamen quod de toto prædicetur, quia nullum eorum eſt individuum per ſe ſubſiſtens. Sed individuum per ſe ſubſiſtens, vel ſingulare, vel particulare, quod prædicatur de Chriſto, eſt unum tantum. Unde poſſumus dicere, in Chriſto eſſe plura individua, vel ſingularia, vel particularia; non autem poſſumus dicere, Chriſtum eſſe plura individua, vel ſingularia, vel particularia: ſed plures hypoſtaſes, vel ſuppoſita non poſſumus dicere in Chriſto eſſe.

Ad primum ergo dicendum, quod ex unione animæ & corporis conſtituitur & homo, & humanitas: quæ quidem duo hoc modo differunt, qnod humanitas ſignificatur per modum partis, eo quod humanitas dicitur qua homo eſt homo, & ſic præciſe ſignificat eſſentialia principia ſpeciei, per quæ hoc individuum in tali ſpecie collocatur, unde ſe habet per modum partis, cum præter huiuſmodi principia multa alia in rebus naturæ inveniantur; ſed homo ſignificatur per modum totius: homo enim dicitur habens humanitatem, vel ſubſiſtens in humanitate ſine præciſione quorumcumque aliorum ſupervenientium eſſentialibus principiis ſpeciei: quia per hoc quod dico, Habens humanitatem, non præciditur, Qui habet colorem, & quantitatem, & alia huiuſmodi. Secundum ergo ſecundam opinionem prædictam unioni humanæ naturæ ad divinam præſupponitur unio animæ & corporis ſecundum quod conſtituit humanitatem, non ſecundum quod conſtituit hominem. Illud enim quod in Chriſto eſt conſtitutum ex anima & corpore tantum, quod unioni præſupponitur, non eſt totum quod per ſe ſubſiſtit, ſed aliquid eius; & ideo nnn poteſt ſignari ut homo, ſed ut humanitas. Unde oportet dicere, quod in ipſa unione humanæ naturæ ad divinam quaſi in termino aſſumptionis intelligatur primo in Chriſto ratio hominis, quia tunc primo intelligitur ut res per ſe ſubſiſtens completa: & in hoc differt ab aliis duabus opinionibus. Nam prima opinio ponit, quod unio animæ ad carnem præſupponitur ſecundum intellectum aſſumptioni humanæ naturæ, non ſecundum ſolum hoc quod conſtituit humanitatem, ſed etiam ſecundum quod conſtituit hominem, dicit enim hominem eſſe aſſumptum. Tertia vero opinio ponit, quod nec etiam in termino aſſumptionis intelligitur anima corpori unita nec ad conſtituendum hominem, nec ad conſtituendam humanam naturam: dicit enim humanam naturam ſumi multipliciter, ideſt pro partibus eius, ſcilicet anima, & corpore, cum dicamus humanam naturam aſſumptam a Verbo, ut patet; quod nec vere dicit Chriſtum eſſe hominem, nec vere ponit humanam naturam in Chriſto: & ideo eſt tamquam hæretica condemnata.

Ad ſecundum dicendum, quod corpus unitum animæ præintelligitur aſſumptioni humanæ naturæ: unitum autem dico unione conſtituente humanitatem, non autem unione conſtituente hominem.

Ad tertium dicendum, quod gratia habitualis non intelligitur ut medium unionis, quod ſecundum intellectum præcedit unionem; nec eſt medium quod cauſet unionem, vel unibilitatem; ſed medium quod facit ad congruitatem unionis, ſicut

ut decora veſtis facit ad congruitatem coniunctionis matrimonialis. Et ſimiliter ſcientia, & omnes aliæ perfectiones Chriſti poſſent dici medium unionis, & pro tanto gratia habitualis Chriſti poteſt dici gratia unionis. Verius tamen puto, quod gratia unionis dicatur vel ipſa gratuita Dei voluntas, quæ gratis, nullis meritis præcedentibus, unionem fecit, vel potius ipſum donum gratis datum humanæ naturæ, quod eſt eſſe in divina perſona. Si tamen anima unita corpori præintelligatur ad aſſumptionem, ſolvendum eſt ut prius.

Ad quartum dicendum, quod humanitas non eſt forma partis quæ dicatur forma, quia informet aliquam materiam, vel ſubiectum; ſed dicitur forma totius, in qua ſuppoſitum naturæ ſubſiſtit: unde non oportet ponere quod hypoſtaſis increata informetur humanitate, ſed quod ſubſiſtit in ea.

ARTICULUS III.

181.

Utrum in Chriſto ſit unum tantum eſſe.

III. Part. quæſt. XVII. *art.* 2. 0. *& III. diſt.* VI. *quæſt.* II. *art.* 2. 0.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto non ſit unum tantum eſſe. Vivere enim ſecundum Philoſophum in II. de Anima (text. comm. XXXVII.) viventibus eſt eſſe. Sed in Chriſto non eſt tantum unum vivere, cum duplex ſit in eo vita; creata ſcilicet vita, qua vivit corpus per animam, quæ morte privatur; & vita increata, qua vivit per ſe ipſum. Ergo nec in Chriſto eſt tantum unum eſſe.

2. Præterea. Sicut eſſe eſt ſuppoſiti, ita & operatio. Sed unitas ſuppoſiti non facit quin in Chriſto ſint plures operationes. Ergo nec faciet quod in Chriſto ſit tantum unum eſſe.

3. Præterea. Generatio eſt mutatio ad eſſe. Sed in Chriſto eſt quædam generatio temporalis, de qua Matth. 1. 18. *Chriſti autem generatio ſic erat*, quæ non poteſt terminari ad eſſe æternum. Ergo terminatur ad aliquod eſſe temporale, & creatum: ergo in Chriſto eſt duplex eſſe, cum in ipſo maxime ſit eſſe increatum.

4. Præterea. Unicuique eſt attribuendum eſſe, de quo convenienter quæri poteſt, an eſt. Sed de humana natura poteſt quæri, an eſt. Ergo humana natura habet eſſe proprium in Chriſto, & ſic eſt in eo duplex eſſe, cum etiam humana natura ſuum eſſe habeat.

Sed contra. Quæcumque ſunt diſtincta ſecundum eſſe, ſunt in ſuppoſito diſtincta. Sed in Chriſto eſt unum tantum ſuppoſitum. Ergo & unum tantum eſſe.

Reſpondeo dicendum, quod *eſſe* dupliciter dicitur, ut patet per Philoſophum in V. Metaph. & in quadam Gloſſa Origenis ſuper principium Ioan. Uno modo ſecundum quod eſt copula verbalis ſignificans compoſitionem cuiuslibet enuntiationis, quam anima facit: unde hoc *eſſe* non eſt aliquid in rerum natura, ſed tantum in actu animæ componentis, & dividentis; & ſic *eſſe* attribuitur omni ei de quo poteſt propoſitio formari, ſive ſit ens, ſive privatio entis, dicimus enim cæcitatem eſſe. Alio modo *eſſe* dicitur actus entis inquantum eſt ens, ideſt quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura; & ſic *eſſe* non attribuitur niſi rebus ipſis quæ in decem generibus continentur, unde ens a tali eſſe dictum per decem genera dividitur. Sed hoc *eſſe* attribuitur alicui dupliciter. Uno modo ut ſicut ei quod proprie, & vere habet *eſſe*, vel eſt; & ſic attribuitur ſoli ſubſtantiæ per ſe ſubſiſtenti: unde quod vere eſt, dicitur ſubſtantia in I. Phyſ. (text. com. XXVII.) Omnia vero quæ non per ſe ſubſiſtunt, ſed in alio, & cum alio, ſive ſint accidentia, ſive formæ ſubſtantiales, aut quælibet partes, non habent *eſſe*, ita ut ipſa vere ſint, ſed attribuitur eis eſſe. Alio modo ideſt ut quo aliquid eſt, ſicut albedo dicitur eſſe, non quia ipſa in ſe ſubſiſtat, ſed quia ea aliquid habet eſſe album.

Eſſe ergo proprie & vere non attribuitur niſi rei per ſe ſubſiſtenti, huic autem attribuitur eſſe duplex. Unum ſcilicet eſſe reſultans ex his ex quibus eius unitas integratur, quod proprium eſt eſſe ſuppoſiti ſubſtantiale. Aliud eſſe eſt ſuppoſito attributum præter ea quæ integrant ipſum, quod eſt eſſe ſuperadditum, ſcilicet accidentale, ut eſſe album attribuitur Sorti cum dicitur, Sortes eſt albus. Quia ergo in Chriſto ponimus unam rem ſubſiſtentem tantum, ad cuius integritatem concurrit etiam humanitas, quia unum ſuppoſitum eſt utriuſque naturæ; ideo oportet dicere quod *eſſe* ſubſtantiale, quod proprie attribuitur ſuppoſito, in

Chriſto eſt unum tantum; habet autem unitatem ex ipſo ſuppoſito, & non ex naturis. Si tamen ponatur humanitas a Divinitate ſeparari, tunc humanitas ſuum *eſſe* habebit aliud ab *eſſe* divino. Non enim impediebat quin proprium *eſſe* haberet niſi hoc quod non erat per ſe ſubſiſtens; ſicut ſi arca eſſet quoddam individuum naturale, ipſa tota non haberet niſi unum *eſſe*, quælibet tamen partium eius ab arca ſeparata proprium eſſe habebit.

Et ſic patet quod ſecundum opinionem ſecundam oportet dicere, quod in Chriſto eſt unum *eſſe* ſubſtantiale, ſecundum quod *eſſe* eſt ſuppoſiti proprie, quamvis ſit in eo multiplex *eſſe* accidentale.

Ad primum ergo dicendum, quod vivere dicit *eſſe* quoddam ſpecificatum per ſpeciale eſſendi principium; & ideo diverſitas vitæ conſequitur diverſitatem principiorum vivendi, ſed magis reſpicit ad ſuppoſitum ſubſiſtens.

Ad ſecundum dicendum, quod operatio ſuppoſiti non eſt de integritate unitatis eius, ſed conſequitur eius unitatem, unde unius ſuppoſiti invenimus multas operationes ſecundum diverſa operationum principia, quæ ſuppoſito inſunt, ſicut homo aliud operatur lingua, & manu; ſed *eſſe* eſt id in quo fundatur unitas ſuppoſiti: unde *eſſe* multiplex præiudicat unitati eſſendi.

Ad tertium dicendum, quod generatio temporalis terminatur non ad *eſſe* ſuppoſiti æterni, ut ſimpliciter per eam eſſe incipiat, ſed quod incipiat eſſe ſuppoſitum, habens illud *eſſe* ſuppoſiti humanæ naturæ.

Ad quartum dicendum, quod obiectio illa procedit de *eſſe* quod in actu animæ conſiſtit, quia an eſt, etiam de cæcitate quæri poteſt.

ARTICULUS IV.

182.

Utrum in Chriſto ſit tantum una filiatio.

Art. 2. & III. Part. quæſt. Iv. *art.* 5. o.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod in Chriſto non ſit tantum una filiatio. Multiplicata enim cauſa multiplicatur effectus. Sed nativitas eſt cauſa filiationis. Ergo cum in Chriſto ſint duæ nativitates, erunt etiam duæ filiationes.

2. Præterea. Impoſſibile eſt idem ſimiliter manere, & corrumpi. Sed ſuppoſito quod Beata Virgo ante Chriſti mortem mortua fuiſſet, corrupta eſſet filiatio, quia filius matris dicebatur; maneret tamen filiatio æterna, qua diceretur filius Patris. Ergo alia filiatione dicitur Chriſtus filius Patris, & alia filius matris.

3. Sed diceres, quod eſt alius reſpectus, ſed non alia filiatio. Contra. Filius eſt relativum ſecundum eſſe, & non tantum ſecundum dici. Sed huiuſmodi relativa, ſecundum Philoſophum in prædicamentis, ſunt quorum eſſe eſt ad aliud ſe habere. Ergo eſſe filiationis eſt eſſe reſpectus quo refertur ad aliud; & ita ſi ſunt plures reſpectus, ſunt plures filiationes.

4. Præterea. In relatione nihil invenitur niſi reſpectus, & cauſa, ſive fundamentum reſpectus; ſicut unitas quantitatis eſt fundamentum relationis quæ eſt æqualitas. Sed reſpectus ſunt diverſi, quibus Chriſtus refertur ad Patrem, & matrem: fundamenta enim horum reſpectuum, ſive cauſæ, ſunt diverſæ, ſcilicet ipſæ nativitates: nam filiatio eſt relatio originis. Ergo ſunt plures filiationes in Chriſto.

Sed contra. Filiatio eſt relatio perſonalis. Sed in Chriſto eſt una tantum perſona. Ergo una tantum filiatio.

Reſpondeo dicendum, quod in Chriſto eſt una tantum filiatio ſecundum rem, quamvis ſint plures reſpectus relativi ſecundum rationem.

Ad cuius evidentiam ſciendum eſt, quod in hoc differt *ad aliquid* ab aliis generibus, quod alia genera ex propria ſui ratione habent quod aliud ſint, ſicut quantitas ex hoc ipſo quod eſt quantitas, aliquid ponit, & ſimiliter eſt de aliis; ſed *ad aliquid* ex propria ſui generis ratione non habet quod ponat aliquid, ſed *ad aliquid*: unde inveniuntur quædam *ad aliquid* quæ nihil ſunt in rerum natura, ſed in ratione tantum, quod in aliis generibus non contingit: & quamvis aliquid ex ratione ſui generis non habeat quod ponat aliquid, non tamen etiam habet ex ipſa generis ratione quod nihil ponat: quia ſic nulla relatio eſſet aliquid in rerum natura, unde *ad aliquid* non eſſet unum de decem generibus, habet autem relatio quod ſit aliquid reale, ex eo quod relationem cauſat. Cum enim in aliquo invenitur aliquid reale, per quod ad alterum dependeat, & comparetur, tunc dicimus realiter comparari, vel dependere, vel re-

fer-

ferri, ſicut æqualitas relatio realis ponitur ex virtute quantitatis, quæ æqualitatem cauſat. Quia vero ex eodem res habet eſſe, & unitatem, ideo realis unitas relationis penſanda eſt ex ipſo relationis fundamento, vel cauſa; ut quia una eſt quantitas, per quam pluribus ſum æqualis, in me non eſt niſi una relatio realis æqualitatis habens reſpectum ad plures: ſimiliter quia una nativitate ex patre, & matre genitus ſui, una filiatione reali dicor filius utriuſque, quamvis multiplicentur reſpectus.

Sed in Chriſto non poſſumus dicere unam cauſam eſſe filiationis, ſecundum quod refertur ad Patrem, & matrem, cum ſint duæ nativitates penitus diſparatæ: unde ſi eſſet aliquid quod filiationem temporalem poſſet recipere quaſi ſubiectum, oporteret ponere in Chriſto plures filiationes. Nunc autem filiatio eſt talis relatio quæ non poteſt habere pro ſubiecto niſi ipſum ſuppoſitum. In Chriſto autem non eſt niſi ſuppoſitum æternum, quod quidem non poteſt eſſe ſubiectum alicuius temporalis relationis. Quæcumque enim relationes temporales de aliquo æterno dicuntur, ſunt relationes rationis, & non rei: unde filiatio qua Chriſtus refertur ad matrem, non eſt realis relatio, ſed rationis tantum, ſicut & ceteræ quæ dicuntur de Deo ad creaturas. Non enim poteſt dici, quod ſubiectum filiationis ſit ſuppoſitum æternum ratione humanæ naturæ, vel alicuius partis eius, ſicut dicitur ſuppoſitum mortis, vel paſſionis: quia ſic ipſa humana natura, vel pars eius eſſet primum ſubiectum filiationis, & denominaretur per ipſas, ſicut contingit & de aliis accidentibus quæ attribuuntur Chriſto ratione humanæ naturæ. Filiatio vero numquam denominat niſi ipſum ſuppoſitum, nec poteſt aliud pro ſubiecto habere.

Nihil tamen prohibet aliquas reales relationes ineſſe Chriſto ad Virginem, ſicut cum dicimus. Corpus Chriſti eſt originatum ex Virgine: ſed iſta relatio non habet rationem filiationis, niſi poneremus ſecundum primam opinionem, ſuppoſitum æternum eſſe aliud in Chriſto a creato.

Ad primum ergo dicendum, quod ex nativitate temporali non innaſcitur filiatio realis, ſed rationis tantum, quamvis Chriſtus realiter ſit filius Virginis; ſicut Deus realiter eſt dominus creaturæ, quamvis in eo Dominium non ſit relatio realis: dicitur enim realiter Dominus propter realem poteſtatem, & ſic dicitur Chriſtus realiter filius Virginis propter realem nativitatem.

Ad ſecundum dicendum, quod reſpectus relationis dependet ex termino ad quem aliquid refertur; & ideo deſtructo termino, reſpectus auſertur; ſed tamen filiatio realis ad Patrem remanet in Chriſto, etiam ſuppoſita morte matris.

Ad tertium dicendum, quod in illa Philoſophi deſcriptione *eſſe* ponitur pro ratione eſſendi, ſecundum quod diffinitio dicitur realis ſecundum genus, quod eſt eſſe: unde non oportet quod habeat eſſe relatio ex reſpectu, ſed ex cauſa reſpectus; ex reſpectu vero habet propriam rationem generis, vel ſpeciei.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ſit reſpectus filiationis diverſus, & cauſa filiationis diverſa, ſed tamen filiationes non poſſunt eſſe duæ, ratione iam dicta.

QUAESTIO III.

ARTICULUS V.

183.

Utrum in Chriſto ſint accidentia ſine ſubiecto.

III. Part. quæſt. lxxv. *art.* 5. n. *& quæſt.* lxxvii. *art.* 1. o. *& IV. diſt.* xi. *quæſt.* 1. *art.* o.

DEinde quæritur de Chriſto quantum ad ſpecies, ſub quibus in ſacramento altaris continetur, utrum ſcilicet ſint ibi accidentia ſine ſubiecto. Et videtur quod non. Deus enim non poteſt facere contradictoria eſſe ſimul vera. Hoc autem eſſet, ſi ab aliquo removeretur id quod eſt de ſua diffinitione. Cum ergo in diffinitione accidentis cadat eſſe in ſubiecto, quia accidentis eſſe eſt ineſſe, videtur quod Deus non poſſit facere accidens ſine ſubiecto.

2. Præterea. De eodem prædicatur diffinitio, & diffinitum. Sed ens per ſe eſt diffinitio, vel deſcriptio ſubſtantiæ. Si ergo in ſacramento altaris accidentia ſunt per ſe non in ſubiecto, ſequitur quod ſint ſubſtantiæ; quod eſt abſurdum.

3. Præterea. Ex accidentibus non poteſt generari ſubſtantia. Sed videmus ex illis ſpeciebus generari vermes, & cineres, quæ conſtat non generari ex corpore Chriſti. Ergo accidentia non ſunt ibi ſine ſubiecto.

Digitized by Google

4. Sed diceres, quod geoerautur miraculoſe. Sed contra. Miracula ordinantur ad ædificationem fidei. Sed eſt ſcandalum quod vermes exinde generentur. Ergo non fit miraculoſe.

5. Præterea. In ſacrameoto altaris nihil debet eſſe inordinatum. Sed contra ordinem quem Deus rebus impoſuit, eſt accidens eſſe ſine ſubiecto.

Sed contra. Senſus non decipitur in proprio ſenſibili, ſecundum Philoſophum in II. de Anima (text. com. lvii.) Sed ſenſus judicat ibi eſſe colorem, & saporem, & alia huiuſmodi. Ergo hæc accidentia ſunt vere ibi. Non autem ſunt in corpore Chriſti ſicut in ſubiecto, nec iterum in aere, cum neutrum ſit natum affici talibus accidentibus. Ergo accidentia ſunt ibi ſine ſubiecto.

Reſpondeo dicendum, quod accidentia ſunt ibi ſine ſubiecto: quod qualiter eſſe poſſit, hinc conſiderandum eſt. Quia in omnibus cauſis ordinatis, ſecundum Philoſophum iu Libro de cauſis, prima cauſa vehementius imprimit in cauſatum cauſæ ſecundæ quam etiam cauſa ſecunda: unde fit ut cauſa prima non retrahat operationem ſuam ab effectu, etiam poſtquam cauſa ſecunda retraxit, ut dicitur ibidem in commento. Univerſalis autem cauſa, & prima omnium entium Deus eſt, nou ſolum ſubſtantiarum, ſed etiam accidentium (ipſe enim eſt creator ſubſtantiæ, & accideotis) ſed etiam procedunt ex eo quodam ordine. Nam mediantibus ſubſtantiæ principiis accidentia producuntur: unde ſecundum naturæ ordinem accidentia a principiis ſubſtantiæ dependent, ut ſine ſubiecto eſſe non poſſint; tamcu per hoc oon excluditur quin Deus quaſi cauſa prima poſſit accidentia in eſſe ſervare, ſubſtantia remota; & per hunc modum accidentia miraculoſe ſunt io ſacramento altaris ſine ſubiecto, virtute ſcilicet divina ea tenente in eſſe.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Accidentis eſſe eſt ineſſe, vel qualitercumque ponatur ſubiectum in diffinitione accidentis, intelligitur eſſe diffinitio per additionem, ut probatur in VII. Metapb. (text. com. xvii.) Et dicitur diffinitio per additionem, quando in diffinitione ponitur aliquid quod eſt extra eſſentiam diffiniti, ſicut naſus ponitur in diffinitione ſimi. Hoe autem eſt propter naturalem dependentiam accidentis a ſubiecto. Sed hoc non impediente Deus poteſt accidentia ſine ſubiecto conſervare; nec tamen ſequitur contradictoria ſimul eſſe vera, quia ſubiectum non eſt de ſubſtantia accidentis.

Ad ſecundum dicendum, quod ſecundum Avicennam in ſua Metaph. *eſſe* non poteſt poni in diffinitione alicuius generis, & ſpeciei, quia omoia particularia uniuntur in diffinitione generis, vel ſpeciei, cum tameo genus, vel ſpecies non ſint ſecundum unum *eſſe* in omnibus; & ideo hæc non eſt vera diffinitio ſubſtantiæ: Subſtaotia eſt quod per ſe eſt: vel: Accidens eſt quod eſt io alio. Sed eſt circumlocutio veræ deſcriptionis, quæ talis intelligitur: Subſtantia eſt res cuius naturæ debetur eſſe non in alio: Accidens vero eſt res, cuius naturæ debetur eſſe in alio. Unde patet quod quamvis accidens miraculoſe ſit non in ſubiecto, non tamen pertinet ad diffinitionem ſubſtantiæ: non enim per hoc eius naturæ debetur eſſe non in alio; nec egreditur diffinitionem accidentis, quia adhuc natura eius remanet talis ut ei debeatur eſſe in alio.

Ad tertium dicendum, quod de his quæ generantur ex ſpeciebus, ut vermibus, vel cineribus, aut aliquibus huiuſmodi, duæ ſunt opiniones magis probabiles: quarum una eſt quæ dicit, quod ſubſtantia panis redit, ex qua poſſunt talia generari. Sed hæc opinio videtur improprietatem continere propter duo, niſi debito modo intelligatur. Primo quia non poteſt eſſe quod iterum ſit ibi ſubſtantia panis. Aut enim poneretur ibi eſſe ſubſtantia panis iterato, ſpeciebus manentibus; & ſic eum corpus Chriſti tamdiu ſit ſub ſacramento, quamdiu ſpecies maneut, ſequitur quod aliquando erit ibi ſimul corpus Chriſti, & ſubſtantia panis; quod non ſuſtinet ratio. Ant boc erit deſtructis ſpeciebus, & boc iterum eſt ioconveniens, ut ſubſtantia panis ſit ſine propriis accidentibus panis. Secundo apparet improprietas propter nomen reditus. Si enim aliquid eſt in alterum converſum, non poteſt dici redire, niſi illud reconvertatur iu ipſum. Subſtantia autem panis non eſt annihilata, ſed tranſubſtantiata in corpus Chriſti. Unde non poteſt intelligi quod ſubſtantia panis redeat, niſi corpus Chriſti revertatur in panem; quod eſt abſurdum. Unde ſi debet iſta opinio ſuſtineri, intelligenda eſt per ſubſtantiam panis materia panis, non quod redeat quæ prius erat, ſed quod deſtructis ſpeciebus aliqua materia a Deo ibi provideatur vel per creationem, vel quocumque alio modo, ex qua poſſint huiuſ-

mo-

modi corpora generari. Alia vero opinio eſt planior, ut dicatur quod illis accidentibus ſicut datum eſt per ſe ſubſiſtere divina virtute, ſimiliter datum eſt ut agant, & ex eis fiat quidquid fieret ex ſubſtantia panis, vel quidquid ageret, ſi maneret, & hac virtute nutriunt, & vermes, vel cineres exinde generantur.

Ad quartum dicendum, quod miraculum ordinatur ad fidem, ne fides ſcilicet depereat.

Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet aliquid eſſe ordinatum conſiderato ordine communi, cuius contrarium eſt ordinatum pro aliqua cauſa ſpeciali; & hoc modo quamvis ſecundum ordinem communem recte divinitus ordinatum ſit ut accidens ſit in ſubiecto, nihil tamen prohibet etiam recte ordinatum eſſe ut in ſacramento altaris accidens ſit ſine ſubiecto, ut ſcilicet fides habeat meritum per latentiam ſacramenti.

QUAESTIO IV.

DEinde quæritur de membris Chriſti. Et primo de Angelis, Secundo de hominibus.

De Angelis quæruntur quinque.

Primo quantum ad naturam ipſorum, utrum ſint compoſiti ex materia & forma.

Secundo quantum ad cognitionem, utrum ſimul in actu poſſint eſſe in cognitione matutina, & veſpertina, ideſt utrum ſimul cognoſcant res in propria natura, & in Verbo.

Tertio quantum ad meritum voluntatis, utrum ſcilicet potuerunt eodem actu caritatis mereri fruitionem, & frui.

Quarto quantum ad motum, utrum moveantur in inſtanti.

Quinto quantum ad effectum, utrum poſſint imprimere, vel aliquid facere in iſtis corporalibus.

ARTICULUS VI.

184.

Utrum Angelus ſit compoſitus ex materia & forma.

1. *Part. quæſt.* l. *art.* 2. o.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod Angelus ſit compoſitus ex materia & forma. Auguſtinus enim (alius Auctor) dicit in Libro de mirabilibus ſacræ Scripturæ: *Omnipotens Deus ex materia informi, quam prius condidit, corporalium, & incorporalium, ſenſibilium, & inſenſibilium, intellectualium, & intellectu carentium multiformes ſpecies diviſit*. Angeli autem ſunt intellectuales, & incorporei. Ergo habent materiam de ſui compoſitione.

2. Præterea. Boetius dicit in Lib. de unitate, & uno: *Quiddam eſt unum coniunctione ſimplicium, ut Angelus, & anima; quorum unumquodque eſt unum coniunctione materiæ & formæ*: & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Omne quod eſt in genere, habet genus, & differentiam. Genus autem, ſecundum Avicennam in ſua Metaphyſ. ſumitur ex natura materiæ, differentia vero ex natura formæ. Ergo omne quod eſt in genere, eſt compoſitum ex materia & forma. Angelus autem eſt in genere ſubſtantiæ, cum ſit ſubſtantia habens ſpeciem limitatam. Ergo Angelus eſt compoſitus ex materia & forma.

4. Sed diceres, quod differentia Angeli non ſumitur ex forma, ſed ex formali, quod eſt ipſum eſſe Angeli. Contra. Differentia cuiuslibet rei eſt de eſſentia, & intrat diffinitionem ipſius. Sed in omni creatura *eſſe* eſt aliud ab eſſentia eius, nec intrat diffinitionem eius, ut Avicenna dicit. Ergo differentia Angeli non poteſt ſumi ex *eſſe* ipſius.

5. Præterea. (a) Ideo oſtenditur quod impoſſibile eſt eſſe plura ſumma bona, quia oportet ea in aliquo convenire, cum utrumque ſit ſummum bonum, & in aliquo differre, alias non eſſent plura, & ſic eſſent compoſita. Sed conſtat eſſe plures eſſentias angelicas. Ergo oportet eas in aliquo convenire, & in aliquo differre; & ſic oportet eas eſſe compoſitas. Sed partes *eſſe* ſunt materia, & forma. Ergo Angeli componuntur ex materia & forma.

Sed contra eſt quod dicit Boetius in Lib. de duabus naturis, & una perſona Chriſti: *Omnis natura incorporea ſubſtantiæ nullo materiæ innititur fundamento*. Sed Angeli ſunt incorporei. Ergo non eſt in eis materia.

Reſpondeo dicendum, quod quidam ponunt, Angelos componi ex materia & forma. Sed hoc videtur repugnans naturæ eorum propter duo quæ in eis inveniuntur. Primo quidem quia intellectua-

(a) *Al.* Idem oſtenditur, quando impoſſibile eſt &c.

Digitized by Google

les ſunt. Si enim Angeli haberent materiam de ſui compoſitione, oporteret omne quod in eis eſt, eis ineſſe per modum materiæ convenientem, cum omne quod eſt in alio, ſit in eo per modum recipientis, ut habetur in Lib. de cauſis. Forma autem aliqua hoc modo eſt in materia quod in ea habet eſſe particulare, & naturale. Unde ſi Angeli eſſent ex materia compoſiti, oporteret quod formæ quibus intelligunt, quæcumque ſint, eſſent in eis ſecundum eſſe naturale, & particulare; & ſic ſequeretur boc impoſſibile quod Angelus numquam cognoſceret niſi particulare: quia forma particulariter in aliquo recepta non poteſt eſſe univerſalis cognitionis principium, ſicut patet in ſenſu.

Nec poteſt obviari per hoc quod ponatur Angelus componi ex materia alterius naturæ quam hæc materia corporalis: quia quæcumque eſſet illa materia, conſtat quod reciperet formam ſubſtantialem Angeli particulariter; alias Angelus non eſſet res particularis; & ſic illa materia conveniret cum hac materia in hoc quod formæ in ea reciperentur per modum particularem. Unde impoſſibile eſt Angelum, vel aliquam ſubſtantiam intellectualem ex materia componi, cum alterius modi ſit receptio qua recipit intellectus formas, & qua recipit materia prima, ut dictum eſt: unde dicit Philoſophus in III. de Anima (text. com. xv.) & Philoſophorum ſententia eſt, quod intellectualitas immunitatem habet a materia.

Secundo repugnat eis per hoc quod incorporales ſunt. Quæcumque enim ex materia componuntur, oportet in materia convenire, eo quod quælibet materia ſecundum ſe accepta, cum forma careat, non babet in ſe aliquam diſpoſitinnis rationem. Suppoſita autem unitate materiæ, impoſſibile eſt quod una materia contrarias, & diſparatas formas recipiat niſi ſecundum diverſas partes: non enim poteſt eadem materia, & ſecundum idem accipere formam Angeli, & formam lapidis. Diverſitas autem partium non poteſt intelligi in materia, non intellecta diviſione, nec diviſio, nnn intellecta dimenſione: quia ſubtracta quantitate ſubſtantia remanet indiviſibilis, ut dicitur in I. Phyſic. (text. com. xviii.) Unde oportet omnia quæ ſunt compoſita ex materia, dimenſionata eſſe; & ideo nullum incorporeum poteſt eſſe ex materia compoſitum.

Sed quia ſubſtantia Angeli non eſt ſuum eſſe (hoc enim ſoli Deo competit, cui eſſe debetur ex ſe ipſo, & non ab alio) invenimus in Angelo & ſubſtantiam, ſive quidditatem eius, quæ ſubſiſtit, & *eſſe* eius, quo ſubſiſtit; quo ſcilicet actu eſſendi dicitur eſſe, ſicut actu currendi dicimur currere. Et ſic dicimus Angelum eſſe compoſitum ex *quo eſt*, & *quod eſt*, vel ſecundum verbum Boetii ex *eſſe*, & *quod eſt*. Et quia ipſa ſubſtantia Angeli in ſe conſiderata eſt in potentia ad *eſſe*, cum habeat *eſſe* ab alio, & ipſum *eſſe* ſit actus; ideo eſt in eo compoſitio actus & potentiæ; & ſic poſſet in eo concedi materia & forma, ſi omnis actus debeat dici forma, & omnis potentia materia. Sed hoc non competit in propoſito, quia *eſſe* non eſt actus qui ſit pars eſſentiæ, ſicut forma ipſa, quidditas Angeli, vel ſubſtantia eſt per ſe ſubſiſtens, quod materiæ non competit.

Ad primum ergo dicendum, quod Auguſtinus ſuper Geneſim ad litteram, materiam informem, quam Deus primo condidit, dicit ſignificari per cælum, & terram cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum, & terram*; ut per terram ſignificetur materia informis viſibilium rerum; per cælum autem ipſa natura angelica nondum formata per converſionem ad Deum; ut ipſa naturalia Angelorum attribuantur eis quaſi materia, & dona gratiæ, vel gloriæ attribuantur eis quaſi forma. Unde non eſt ad propoſitum auctoritas inducta.

Ad ſecundum dicendum, quod liber ille non eſt Boetii, unde non oportet quod in auctoritatem recipiatur; ſuſtinendo tamen ipſum, poteſt dici, quod formam, & materiam large accipit pro actu, & potentia, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod ipſa ſubſtantia Angeli quodammodo ſe babet ad eſſe eius ut materia ad formam, ut dictum eſt. Materia autem, ſi eius eſſentia diffiniretur, haberet pro differentia ipſum ſuum ordinem ad formam, & pro genere ipſam ſuam ſubſtantiam: & ſimiliter in Angelis ex ipſa natura ſubſtantiæ ipſorum accipitur genus, ex proportione vero huiuſmodi ſubſtantiæ ad *eſſe* accipitur ſpecifica differentia. Unde ſecundum hoc Angeli differunt ſpecie, ſecundum quod in ſubſtantia unius eſt plus, vel minus de potentia quam in ſubſtantia alterius. Dictum autem Avicennæ intelligitur de compoſitis ſubſtantiis.

Quartum concedimus: non enim ab ipſo

pſo eſſe ſumitur differentia, ſed magis ex habitudine ipſius ſubſtantiæ ad eſſe.

Ad quintum dicendum, quod in ſummo uno nulla diverſitas eſſe poteſt, cum in eo ſit idem *eſſe*, & *quod eſt*: unde hoc ſufficit ad eius pluralitatem removendam. Sed compoſitio quæ in Angelo invenitur, ſufficit ad eius pluralitatem, ut ex dictis patet.

ARTICULUS VII.

185.

Utrum Angelus poſſit cognoſcere ſimul res in Verbo, & in propria natura.

1. Part. quæſt. lvii. *art.* 3.0. *& quæſt.* xcii. *art.* 1. *ad* 3.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Angelus non poſſit cognoſcere (*a*) ſimul res in Verbo, & in propria natura. Eadem enim potentia non poteſt ſimul geminum actum habere, ut quod intellectus ſimul plura intelligat. Sed alius actus eſt quo intellectus Angeli videt res in Verbo, & alius quo videt res in propria natura. Ergo impoſſibile eſt ut ſimul videat res in Verbo, & in propria natura.

2. Sed diceres, quod hoc modo videntur ab intellectu Angeli ſimul res in Verbo, & in propria natura, ſicut intellectus noſter ſimul videt eclipſim, & cauſam eius. Contra. Cum intellectus noſter ſimul videt eclipſim, & cauſam eius, accipit cauſam ut rationem intelligendi eclipſim. Ergo accipit eclipſim, & cauſam eius ut unum intelligibile; & ſic erit unus tantum actus.

3. Præterea. Unius non poteſt eſſe niſi unus terminus ultimus, ſicut una linea non terminatur ex una parte niſi ad unum punctum. Sed ultimus terminus potentiæ eſt operatio. Ergo non poteſt una potentia ſimul habere plures actus; & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Sicut ſe habet potentia ad actum, ita actus ad obiectum. Sed unus actus non poteſt terminari ad duo obiecta. Ergo nec una potentia poteſt ſimul habere plures actus; & ſic idem quod prius.

Sed contra. Viſio qua Angeli vident res in Verbo, eſt viſio beata, quæ quidem non eſt interciſa, ſed continua. Si ergo non poſſunt ſimul videre res in propria natura, & in Verbo, numquam viderent res in propria natura: & præcipue hoc videtur in anima Chriſti, quæ ab initio ſuæ creationis videt Verbum, & in Verbo.

Reſpondeo dicendum, quod Angelus, vel anima ſimul poteſt videre in Verbo, & in propria natura; & hoc expreſſe poteſt haberi ab Auguſtino Lib. IV. ſuper Geneſim ad litteram, ubi vult quod dies illi, & veſpere, & mane in eis non ſunt ordinati ſecundum ſucceſſionem, ſed ſolum ordine naturæ: unde ſimul eſt primus dies cum ſecundo, & mane cum veſpere; & ita ſimul viſio rerum in Verbo, & in propria natura. Quod qualiter (*b*) poſſibile ſit, videndum eſt.

Operari ſiquidem non proprie attribuitur potentiæ, ſed rei ſubſiſtenti, quæ per potentiam operatur; ut ipſa potentia intellectus non ſit operans in intelligendo, ſed magis operationis principium. Sicut autem potentia intellectiva eſt principium intelligendi ipſi ſubſtantiæ, ita ſpecies intelligibilis eſt principium intelligendi ipſi potentiæ. Unde ſicut una ſubſtantia poteſt ſimul diverſos actus habere ſecundum diverſas potentias, ut anima ſimul vult, & intelligit; ita ex una potentia intellectiva poſſunt ſimul prodire diverſi actus, ſi ſimul diverſis ſpeciebus intelligibilibus (*c*) uniatur. Hanc enim cauſam Algazel aſſignat quare non eſt poſſibile ſimul multa intelligere, quia ſcilicet non eſt poſſibile intellectum ſimul informari multis ſpeciebus in actu perfecte, ſicut nec idem corpus figurari ſimul diverſis figuris. Viſio autem qua Angelus videt res in propria natura, ſit per ſpeciem intelligibilem concreatam, vel infuſam inhærentem. Viſio autem rerum in Verbo ſit per ipſam ſpeciem Verbi, ſive eſſentiam, quæ non eſt inhærens, ſed ei intellectus unitur ſicut intelligibili. Species autem concreata inhærens non repugnat unioni intellectus Angeli ad Verbum, cum non ſit unius rationis, & ipſa ſpecies, & quidquid eſt perfectionis in intellectu angelico, ſit quaſi materialis diſpoſitio ad illam beatam unionem. Unde ſimul ex intellectu Angeli procedit operatio duplex. Una, ratione unionis ad Verbum, qua ſcilicet videt res in Verbo; alia, ratione ſpeciei intelligibilis, qua informatur, qua videt res in propria natura. Nec etiam in una harum operationum debilitatur per attentionem ad alteram, ſed magis confortatur, cum una ſit ratio alterius;

(a) *Al.* ſimiliter. (b) *Al.* ſic poſſibile ſit. (c) *Al.* uniantur.

Digitized by Google

rius; ſicut imago rei viſæ confortatur dum videtur (a) in actu oculo exteriori: actio enim beatitudinis in beatis eſt ratio cuiuslibet alterius actionis in eis inventæ.

Et per hoc patet reſponſio ad primum.

Secundum concedimus, quia exemplum illud non eſt conveniens.

Ad tertium dicendum, quod potentia intellectiva Angeli non terminatur ad duos actus ſecundum idem, ſed ſecundum diverſas ſpecies, quibus ad actum ordinatur.

Ad quartum dicendum, quod inter actum & obiectum nihil cadit medium, ſicut ſpecies cadit media inter intellectum & eius actum: unde non eſt ſimile.

ARTICULUS VIII.

186.

Utrum Angelus meruerit ſuam beatitudinem.

I. Part. quaeſt. lxii. *art.* 4. o *& II. diſt.* v. *quaeſt.* ii. *art.* 3.

Circa tertium ſic proceditur. Videtur quod Angelus non meruerit ſuam beatitudinem. Quod enim eſt beatum, perfectum eſt; quod autem meretur, eſt adhuc imperfectum. Sed non poteſt idem eſſe ſimul perfectum, & imperfectum. Ergo non poteſt Angelus mereri beatitudinem, dum habet eam.

2. Præterea. Angelus beatus eſt comprehenſor; nullus autem meretur niſi viator. Si dicatur, quod in primo inſtanti quo beatus fuit Angelus, beatitudinem meruit; contra. Ergo ſimul fuit viator, & comprehenſor; quod falſum eſt, cum hoc ſit ſolius Chriſti.

3. Præterea. Beatitudo, ſecundum Philoſophum (X. Ethic. comm. x.) in actu conſiſtit, ſed in actu perfecto; & ſimiliter meritum in actu, ſed imperfecto. Non autem potuit eſſe quod actus Angeli ſimul eſſet perfectus, & imperfectus. Ergo non potuit eſſe quod ſimul eſſet beatus, & beatitudinem meruerit.

Sed contra. Beatitudo a nulla pura creatura habetur ſine merito, cum habeat præmii rationem. Sed Angelus non potuit eam mereri niſi in primo inſtanti quo beatus fuit, quia ante non habuit gratiam, ut quidam ponunt; & ſic mereri non potuit. Ergo in primo inſtanti ſuæ beatitudinis eam meruit.

Reſpondeo dicendum, quod de conditione Angeli triplex eſt poſitio.

Quidam enim poſuerunt, quod Angelus in primo inſtanti ſuæ creationis fuit beatus. Sed hoc videtur inconveniens, quia pari ratione alii a primo inſtanti fuiſſent miſeri: quod etiam quidam dicunt, ſed abſurdum eſt, & condemnatum.

Alii vero dicunt, quod fuerunt conditi in gratia omnes, & in ea quidam perſeverantes beatitudinem meruerunt, alii vero contra eam agentes, facti ſunt miſeri. Et hæc opinio nihil difficultatis habet, unde præ ceteris mihi magis placet.

Tertii vero dicunt, quod fuerunt creati Angeli in puris naturalibus, & quibuſdam converſis ad Verbum ſimul collata eſt gratia, & beatitudo: & hi dividuntur in tres vias. Quidam enim dicunt, quod numquam beatitudinem meruerunt. Sed hoc non videtur competere niſi ſoli Chriſto, qui eſt Filius naturalis, ut hereditatem divinæ fruitionis ſine merito habeat. Alii vero dicunt, quod merentur eam ex operibus quæ circa nos agunt. Et hoc etiam non videtur conveniens, ut meritum ſequatur præmium, cum magis meritum ſit diſpoſitio ad præmium. Tertii vero dicunt, quod in primo inſtanti beatitudinem meruerunt ex hoc ipſo quod ad Verbum converſi ſunt. Et hæc opinio inter has tres probabilior eſt.

Unde ad eius evidentiam ſciendum eſt, quod meritum ſe habet ad præmium ſicut motus ad terminum, & ſicut fieri ad factum eſſe. In his autem quæ ſucceſſive fiunt, prius eſt fieri quàm factum eſſe; in his vero quæ fiunt ſubito, ſimul eſt fieri, & factum eſſe, ſicut ſimul aer illuminatur, & illuminatus eſt, & ſimul res creatur, & creata eſt. Cuius ratio eſt, quia inſtans illud in quo primo aliquid factum eſt, eſt terminus temporis præcedentis, in quo non erat; & ſic aliquid de aliqua proprietate illius temporis retinet, inquantum poteſt dici quod ante hoc inſtans res iſta non fuit. Et quamvis in his quæ per modum ſucceſſivum fiunt, *fieri* attribuatur tempori præcedenti, in momentaneis tamen factionibus *fieri* non poteſt attribui niſi ipſi inſtanti primo, quod dividit inter eſſe & non eſſe rei. Unde quamvis in omnibus aliis inſtantibus ſequentibus poſſit dici, quod hoc factum non eſt, non tamen poteſt dici, quod fiat, & factum eſt, niſi eſt in primo.

Si-

(a) *Al.* in actu occulto exteriori.

Similiter dico, quod in primo inſtanti, quo mens angelica converſa eſt ad Verbi fruitionem, & beata quidem erat ratione perfectæ fruitionis, quaſi in facto eſſe exiſtens, & beatitudinem merebatur in hoc quod convertebatur ad Verbum, non præexiſtente beatitudinis perfectione, ſed quaſi exiſtens in ipſo *fieri* beatitudinis; ſed poſtmodum mens Angeli eſt tantum beata, & non beatitudinem meretur. Similiter eſt de contritione: quia in eodem inſtanti eſt terminus præparationis ad gratiam, & gratiæ infuſio.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet ponere idem ſimul eſſe perfectum, & imperfectum; ſed idem ſimul eſſe perfectum, & terminum imperfectionis, vel nunc primo eſſe perfectum.

Ad ſecundum dicendum, quod Angelus meretur ut viator, non quaſi diſtans a termino, ſed ut in termino viæ exiſtens.

Ad tertium dicendum ſicut ad primum.

ARTICULUS IX.

187.

Utrum Angelus moveatur in inſtanti.

I. Part. quaſt. lııı. art. 3. o.

AD quartum ſic proceditur. Videtur quod Angelus moveatur in inſtanti. Sicut enim dicitur in Lib. de intelligentiis, in motu Angeli magnitudo ſpatii diſtantiam non operatur. Sed propter diſtantiam, quam facit magnitudo ſpatii, contingit quod aliquid non æque cito perveniat ad propinquum, & diſtans. Ergo Angelus æque cito ad diſtans, & propinquum pervenit. Sed omne tale movetur in inſtanti. Ergo Angelus in inſtanti movetur.

2. Præterea. Sicut ſe habet mobile diviſibile ad motum diviſibilem ſucceſſivum; ita ſe habet mobile indiviſibile ad motum indiviſibilem, & inſtantaneum. Sed corpus, quod eſt mobile diviſibile, movetur ſucceſſive in tempore diviſibili. Ergo Angelus, qui non eſt mobile diviſibile, ex hoc quod caret quantitate, movetur ſubito, vel in inſtanti.

3. Præterea. Ariſtoteles IV. Phyſ. (text. com. vıı.) probat, quod ſi aliquid moveretur in vacuo, moveretur in inſtanti, propter hoc quod medium mobili non reſiſtit. Sed ſicut vacuum non reſiſtit corpori in motu, ita nec aliquid plenum ipſi Angelo. Ergo Angelus movetur in inſtanti.

Sed contra eſt quod dicit Auguſrinus VIII. ſuper Gen. ad litteram, quod Deus movet creaturam ſpiritualem per tempus. Angelus antem eſt creatura ſpiritualis. Ergo movetur per tempus, & non in inſtanti.

Reſpondeo dicendum, quod in omni motu oportet intelligere ſucceſſionem, & tempus per aliquem modum, eo quod termini cuiuslibet motus ſunt ſibi oppoſiti invicem, & incontingentes, ut patet in I. Phyſic. (text. com. lxıv.) Unde oportet quod omne mobile intelligatur eſſe primum in uno termino motus, & poſrerius in altero, & ſic ſequitur ſucceſſio. Sed tranſire de uno rermino ad alterum in motibus corporalibus contingit dupliciter. Uno modo ſicut de inſtanti in inſtans. Hoc autem eſſe non poteſt, niſi quando ſunt tales termini motus inter quos eſt accipere aliquo modo medium, ſicut inter duo inſrantia eſt tempus medium, nt patet in loci mutatione, & alteratione, augmento, aut diminutione; & hi motus dicuntur continui propter continuitatem eius ſuper quod tranſit motus, cuius eſt plus, & minus accipere. Alio modo tranſitur de uno termiuo motus in alium, ſicut de tempore in inſtans; & hoc accidit in motibus quorum termini ſunt privatio, & forma, inter quæ conſtat medium non eſſe: unde non poteſt ſic tranſiri de uno extremo in alterum, ut quandoque in neutro extremorum ſit, ſicut tranſitur de inſtanti in inſtans, ita quod in neutro eſt inſtantium, ſed in medio tempore; & huiuſmodi motus ſunt generatio, & corruptio, & illuminatio, & huiuſmodi, in quibus oportet dicere, quod unus terminus erat iu toto tempore præcedente, & alius in inſtanti ad quod tempus terminatur. Huiuſmodi autem mutationes ſunt termini motus cuiuſdam, ſicut illuminatio diei eſt terminus motus localis Soli unde in toto tempore præcedente quo Sol movetur ad punctum directæ oppoſitionis, erant tenebræ; in ipſo vero inſtanti quo pervenit ad punctum prædictum, eſt lumen: & ſimiliter eſt de generatione, & corruptione, quæ ſunt termini alterationis. Et qnia inter tempus & inſtans non cadit aliquod medium, nec eſt aliquod inſtans accipere immediate præcedens ultimum temporis, inde eſt quod in huiuſmodi mutationi-

bus

Digitized by Google

bus abſque omni medio tranſitur de uno extremo in aliud, nec eſt accipere ultimum tempus in quo fuerit in termino *a quo*, ſed ultimum tempus quod terminatur ad inſtans, in quo eſt in termino *ad quem*. Et ideo huiuſmodi mutationes inſtantaneæ dicuntur.

Hoc autem dici non poteſt in motu Angeli, eo quod nullum ordinem habet ad aliquem motum continuum, ut poſſit dici terminus eius. Unde oportet ponere quod intelligatur tranſire de termino motus in terminum motus, ſicut tranſitur de inſtanti in inſtans, & non ſicut tranſitur de tempore in inſtans, eo quod tempus non poteſt intelligi ſine motu. Unde cum eſſe Angeli in termino *a quo* a nullo motu dependeat, non poteſt dici quod ſit ibi in tempore, ſed in quodam *nunc*, & ſimiliter in termino ad quem cum alio *nunc*. Sed huiuſmodi *nunc* non ſunt termini huiuſmodi temporis quod eſt numerus motus cæli, eo quod motus Angeli nullo modo dependet a motu cæli, ut eius numero menſuretur: nec oportet ea continuari per medium tempus: continuitas enim temporis ſequitur continuitatem motus, & continuitas motus ſequitur continuitatem magnitudinis ſuper quam tranſit motus, ut habetur in IV. Phyſ. (text. com. xcix.) Sed in ipſis operationibus Angeli, ratione quarum dicitur moveri per diverſa loca, non eſt invenire aliquam continuitatem, ſed conſequenter ſe habent: unde & *nunc*, quæ menſurant motum Angeli, ſunt conſequenter ſe habentia, & non eſt inter ea aliquid continuans; & ipſa pluralitas ſic ſe conſequentium eſt quoddam tempus, in quo dicimus Angelum moveri, & hoc conſonat dictis Philoſophi, ubi dicit, quod *eiuſdem rationis eſt indiviſibile moveri, & tempus componi ex nunc*.

Ad primum ergo dicendum, quod non requiritur tempus in motu Angeli propter diſtantiam, ſed propter incontinentiam terminorum, quia ſcilicet non contingit Angelum eſſe in duobus locis ſimul.

Ad ſecundum dicendum, quod ſucceſſio motus non ſolum ſequitur diviſionem mobilis, ſed etiam eius ſuper quod tranſit motus: quia ſecundum prius, & poſterius in magnitudine eſt prius, & poſterius in motu, ut dicitur in IV. Phyſic. (text. com. civ.) Licet ergo Angelus ſit indiviſibilis, tamen loca ſecundum quæ moveri dicitur, ſunt diviſa ad invicem: & ideo oportet in motu eius intelligi aliquam diviſionem.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non impediat aliquid plenum Angelum in ſuo motu, tamen propter rationem iam dictam oportet in motu eius intelligi diverſa *nunc*. Ratio autem Philoſophi eſt magis ducens ad impoſſibile quam oſtenſiva, ut Commentator ibidem dicit.

ARTICULUS X.

188.

Utrum Angeli poſſint agere in hæc corpora inferiora.

I. Part. quæſt. cx. *art.* 2. 3. o. *II. diſt.* viii. *art.* 5. c.

Circa quintum ſic proceditur. Videtur quod Angeli non poſſint agere in hæc corpora inferiora. Actio enim non poteſt niſi inter ea quæ habent aliquam convenientiam ad invicem. Sed Angelus non habet convenientiam cum iſtis corporibus; cum corruptibilium, & incorruptibilium etiam genus non ſit unum, ut dicitur in X. Metaphyſ. (text. comm. xxvi.) Ergo Angeli in hæc corpora non poſſunt agere.

2. Præterea. Si agunt Angeli in hæc corpora, aut agunt per imperium, aut per influxum. Si per imperium, æqualiter agere poſſunt in propinqua, & in diſtantia; quod eſt contra Damaſcenum, qui dicit, quod ubi operantur, ibi ſunt. Si vero per influxum, oportet quod illud quod influunt, per medium tranſeat: medium autem corporale non eſt receptivum ſpiritualis impreſſionis. Ergo nullo modo poſſunt Angeli agere in hæc inferiora corpora, neque in animas noſtras.

3. Præterea. Non poſſunt dici agere, vel influere, ſicut fons influit rivo, ut idem numero quod prius eſt in Angelo, poſtmodum in his inferioribus fiat, quia ſic in agendo aliquid amitteret: nec iterum illud quod in his inferioribus recipi dicitur, per eorum influxum creando, quia Angeli creatores non ſunt: nec iterum educendo de potentia in actum, quia ad hoc natura ſufficit. Ergo Angeli nullo modo in inferiora agunt.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit in III. de Trinit. quod ea quæ divinitus in corporalibus fiunt, miniſterio Angelorum fiunt. Gregorius etiam dicit in IV. Dial. quod omnia corporalia per ſpirituales ſubſtantias adminiſtrantur.

Re-

Reſpondeo dicendum, quod de actione Angelorum in hæc inferiora corpora duplex eſt opinio apud Philoſophos. Commentator enim vult in X. Metaph. quod ſubſtantiæ ſpirituales non poſſunt imprimere in hæc inferiora corpora niſi mediantibus corporibus cæleſtibus, quæ a ſubſtantiis incorporeis moventur, ſecundum Philoſophos. Avicenna vero vult in ſua Metaphyſ. & in VI. de naturalibus, quod dupliciter imprimunt in hæc inferiora: uno modo per motum orbium; & alio modo per imperium immediate: quia formæ intellectus eorum ſunt factivæ ſecundum eum, & materia ſenſibilis obedit eorum conceptionibus pluſquam quibuslibet qualitatibus activis, & paſſivis: & exinde eſt, ſecundum eum, quod in iſtis inferioribus fiunt aliquæ tranſmutationes quandoque ex conceptionibus ſuperiorum ſubſtantiarum præter totum ordinem cauſarum naturalium. Sed hæc opinio ſecunda repugnat dictis Auguſtini in III. de Trinit. ubi dicitur, quod Angelis non ſervit ad nutum materia corporalis. Repugnat etiam rationi: quia quamvis quod eſt potentia in materia, ſit actus in ſubſtantiis, multo nobilius tamen materia corporalis non eſt proportionata potentia reſpectu talis actus, quo ſubſtantiæ ſpirituales in actu ſunt. Oportet autem agens quod educit de potentia in actum, eſſe materiæ proportionatum: unde non poteſt eſſe quod virtus ſubſtantiæ ſpiritualis creatæ ſe extendat ad materiæ tranſmutationem immediate, ſed mediante aliquo agente naturali. Quamvis enim ei non obediat corporalis materia ad formalem tranſmutationem, immediate tamen obedit ei localiter ad motum localem; & per hanc virtutem poſſunt congregare, & circumponere aliqua agentia naturalia ad aliquem effectum perficiendum. Ea vero ad quæ nulla virtus naturalis ſe extendit, fiunt ſola divina virtute, qua ſola poteſt naturalem ordinem immutare. Sed quia mentes noſtræ ſunt proportionatæ, & propinquæ ad recipiendum actionem Angelorum, ideo in mentes noſtras agere poſſunt dupliciter. Uno modo, confortando intellectum noſtrum, ſicut in corporalibus minus calidum confortatur per magis calidum. Alio modo per agens naturale ipſius intellectus, ſicut etiam agit in corpora; & hoc eſt inquantum lumine angelico illuſtrantur phantaſmata ad aliquas nobiliores conceptiones imprimendas quam lumine intellectus agentis exprimi poſſent.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli habent convenientiam cum iſtis inferioribus corporibus, quæ eſt convenientia moventis ad motum: poſſunt enim movere motu locali corpora, non ſolum illa cæleſtia immediate, ſed etiam hæc inferiora, ut ſic ſententia noſtra de actione Angelorum in corpora, ſit media inter duas opiniones Philoſophorum prædictas.

Ad ſecundum dicendum, quod Angelus agit in hæc corpora movendo ea localiter per imperium; ſed imperium non dicitur hic ſine virtute activa, quam oportet aliquo modo contingere corpus motum; cum movens, & motum oporteat eſſe ſimul, ut probatur in VII. Phyſic. (text. com. xii.) Actio vero qua influere dicitur in animam noſtram, confortando eam ad intelligendum, non oportet quod tranſeat per medium corporale, quia hoc facit in ſpiritualibus ordo quod in corporalibus ſitus, ſecundum Auguſtinum. Animæ vero noſtræ ordine naturæ quaſi contiguantur ipſis Angelis, ſicut Angelus inferior ſuperiori: unde non oportet quod interveniat medium corporale.

Ad tertium dicendum, quod Angeli neque in anima, neque in natura corporali aliquid creant, ſed ſolum educunt de potentia in actum: & quamvis naturale agens de potentia in actum educere poſſit, non tamen ita perfecte ſicut Angelus.

QUAESTIO V.

Deinde quæritur de his quæ pertinent ad homines.

Et primo quantum ad naturam.
Secundo quantum ad gratiam.
Tertio quantum ad culpam.
Quarto quantum ad gloriam.

Quantum ad naturam quæruntur duo.

Primo, utrum vegetabilis, & ſenſibilis anima ſit a creatione.

Secundo, utrum imperare ſit actus voluntatis, vel rationis.

Digitized by Google

ARTICULUS XI.

189.

Utrum anima vegetabilis, & ſenſibilis educantur in eſſe per creationem.

Art. 44. 216. *ad* 1. *&* 4. *& I. Part. quaſt.* CXVIII. *art.* 1.0. *& de pot. quaſt.* III. *art.* 2. 0.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod anima vegetabilis, & ſenſibilis educantur in eſſe per creationem. Ut enim dicit Auguſtinus in Lib. de vera religione, ſubſtantia vivens naturæ ordine præfertur ſubſtantiæ non viventi. Sed anima ſenſibilis, & vegetabilis ſunt ſubſtantiæ viventes. Ergo ſunt nobiliores omnibus ſubſtantiis non viventibus. Aliquæ autem ſubſtantiæ non viventes ſunt immediate a Deo creatæ, ut elementa huius mundi. Ergo & anima ſenſibilis, & vegetabilis immediate a Deo creantur, cum nobilitas facientis demonſtret nobilitatem facti.

2. Præterea. Omne cui proprie competit fieri, vel fit ex nihilo, vel fit ex aliquo. Sed animæ vegetabili, vel ſenſibili competit proprie fieri. Ergo cum non fiat ex aliquo, quia non habent materiam partem ſui, relinquitur quod fiant ex nihilo, & ſic exeunt in eſſe per creationem. Probatio mediæ. Omne quod proprie habet eſſe, ſi non ſemper fuit, proprie dicitur fieri. Sed anima ſenſibilis proprie, & vere habet eſſe, cum ſit ſubſtantia operans, movet enim corpus; nihil autem habet propriam operationem niſi quod habet proprium eſſe. Ergo cum anima ſenſibilis huius animalis non ſemper fuerit, proprie competit ei fieri; & ſic reſtat quod creetur.

1. Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in II. de Anima (text. comm. lix.) quod ſenſitivi prima mutatio fit a generante. Prima autem mutatio ſenſitivi eſt ſecundum quam acquirit actum primum, qui eſt anima ſenſitiva. Ergo fit per generationem, & non per creationem.

2. Præterea. Omne illud quod præcedit in ſemine hominis ante introductionem animæ rationalis, eſt per generationem, & non per creationem. Sed anima vegetabilis, & ſenſibilis præcedunt in ſemine hominis, quia primum eſt vivum quam animal, & animal quam homo, ſecundum Philoſophum XVI. de animalibus. Ergo etiam in homine eſt anima ſenſibilis, & vegetabilis per generationem.

3. Præterea. Cum Deus in inſtant operetur, natura vero ſucceſſive, omne illud quod per actionem ſucceſſivam exit in eſſe, eſt ab aliquo agente naturali. Sed anima ſenſibilis, & vegetabilis producuntur actione ſucceſſiva: quia determinato ſpatio temporis vivificatur conceptus, & ſenſificatur. Ergo anima ſenſibilis, & vegetabilis ſunt a naturali agente, & non per creationem.

Reſpondeo dicendum, quod circa hanc quæſtionem eſt duplex opinio. Quidam enim dicunt animam ſenſibilem, & vegetabilem eſſe ex creatione; alii vero ex traduce: & hæc diverſitas apud Philoſophos invenitur non ſolum de iſtis animabus, ſed etiam de omnibus formis ſubſtantialibus. Quidam enim, ut Plato, & Avicenna, poſuerunt omnes formas ab extrinſeco eſſe, qui præcipue ex duobus movebantur. Primo quidem quia cum formæ non habeant materiam partem ſui, non poſſunt fieri ex nihilo, unde oportet quod a creante fiant. Secundo quia in rebus inferioribus non videbant principia actionum, niſi qualitates activas, & paſſivas, quas iudicabant inſufficientes ad productionem formarum ſubſtantialium, cum nihil agat ultra ſuam ſpeciem. Sed in hoc videntur fuiſſe decepti, quia attribuebant fieri proprie iſtis formis, cum tamen fieri non ſit niſi compoſiti, cuius etiam proprie eſt eſſe: formæ enim eſſe dicuntur non ut ſubſiſtentes, ſed ut quo compoſita ſunt: unde & fieri dicuntur non propria factione, ſed per factionem ſuppoſitorum, quæ tranſmutantur tranſmutatione materiæ de potentia in actum: unde ſicut compoſita fiunt per agentia naturalia, ita etiam formæ quæ non ſunt ſubſiſtentes. Qualitates autem activæ, & paſſivæ agunt ad formas ſubſtantiales in virtute ſubſtantialium formarum, quarum ſunt inſtrumenta, ſicut calor ignis agit ut inſtrumentum animæ nutritivæ, ut dicitur in II. de Anima (text. com. xli.) Animæ autem vegetabilis, & ſenſibilis non ſunt formæ ſubſiſtentes, alias remanerent poſt corpora: unde oportet quod fiant a generante per actionem compoſitorum, ſicut & ceteræ formæ materiales. Sola autem anima intellectiva, quæ habet eſſe ſubſiſtens, cum maneat poſt corpus, eſt ab extrinſeco per creationem. Si autem

Digitized by Google

tem ſenſibile , & vegetabile , & intellectivum in homine in diverſis ſubſtantiis animæ radicantur , tunc & vegetabilis , & ſenſibilis hominis in generante erit.

Sed quia hæc opinio repugnat dictis Philoſophorum , qui in uno animato unam animam tantum poſuerunt, ad quam omnes operationes animæ pertinent ; & etiam contra dicta Sanctorum , improbantium pluralitatem animarum , ut in patet in Lib. de eccleſiaſticis dogmaticis : ideo approbato quod in homine ſit tantum una ſubſtantia animæ , cuius potentiæ ſunt vegetativum , ſenſitivum , & intellectivum , dicimus , quod anima hominis , quæ omnes has potentias animæ ſuſtinet , a Deo creatur , quamvis per operationem naturalis agentis fiat , ut corpus organizatum actu perficiatur per potentias , quæ ſunt corporalium partium actus.

Ad primum ergo dicendum, quod anima vegetabilis, & ſenſibilis non ſunt ſubſtantiæ viventes , ſicut nec ſubſiſtentes , ſed ſunt principia vivendi , & eſſendi : & iterum non oportet , ſi quid minus nobile ſit a Deo immediate , quod etiam quod eſt magis nobile : quia Deus cum non habeat limitatam virtutem , nec agat neceſſitate naturæ , poteſt agere & nobiliora , & minus nobilia ſecundum ſuam voluntatem ; ſicut immediate produxit prima individua brutorum animalium , quibus tamen homines , qui nunc generantur ex ſemine , nobiliores ſunt .

Ad ſecundum dicendum , quod animæ ſenſitivæ non convenit per ſe eſſe , nec fieri , nec operari : nulla enim eſt actio animæ in qua corpus non communicet . Eſt enim duplex potentia motiva animæ ſenſitivæ : una quæ imperat , ſcilicet appetitiva , cuius actus conſtat , quæ affixa muſculis, & nervis eſt principium mobilitatis in eis ; ſed ipſa diſtinctio partium corporalium facit quod una pars animalis eſt movens, & alia mota ; & ita poſſunt moveri ex ſe.

Alia quæ ſunt in contrarium , concedimus , niſi quantum pertinet ad hominem, in cuius ſemine quamvis præcedat vegetativa , & ſenſitiva anima (a) imperfecte , cum illis ceſſantibus introducatur per creationem anima rationalis , quæ perfecte continet quod in eis erat imperfectionis . Nam ſecundum Avicennam in generatione animalis ex ſemine interveniunt multæ generationes , & corruptiones .

ARTICULUS XII.

190.

Utrum imperare ſit actus rationis.

1. 2. *quaſt.* XVII. *art.* 1. 0. & *I. Part. quaſt.* 1. *art.* 5. *ad* 2.

AD ſecundum ſic proceditur . Videtur quod imperare ſit actus rationis . Quia Philoſophus dicit I. Ethic. *Ratio recte , & ad optima deprecatur , & obedit ei quod eſt continentis* . Ergo imperare , & deprecari , & huiuſmodi videntur ad rationem pertinere.

Sed contra. Imperare ad dominium pertinet . Sed nos ſumus domini noſtrorum actuum per voluntatem. Ergo imperare eſt actus voluntatis.

Reſpondeo dicendum , quod in imperio duo concurrunt , quorum unum eſt rationis, aliud voluntatis. Qui enim imperat aliquid, inclinat ad faciendum, quod voluntatis eſt , ipſius enim eſt movere per modum agentis ; & iterum ordinat eum cui imperat , ad exequendum illud quod imperatur, & hoc ad rationem pertinet, cuius eſt ordinare. Et ſi duorum horum ordo conſideretur , videtur primum eſſe inclinatio voluntatis in aliquid per electionem, & poſtea in principio executionis ordinatur per quos fieri debeat quod electum eſt. Et ſic imperium erit immediate actus rationis , ſed voluntatis quaſi primo moventis.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta .

QUAESTIO VI.

ARTICULUS XIII.

191.

Utrum caritas per ſuam eſſentiam augeatur.

2. 2. *quaſt.* XXIV. *art.* 4. & 5. & *I. diſt.* XVII. *quaſt.* 11. *art.* 2. 0.

DEinde quæritur quantum ad gratiam pertinet , utrum caritas ſecundum ſuam eſſentiam augeatur. Et videtur quod non. Cum enim augmentum ſit quædam mutatio , vel variatio , quod ſecundum eſ-

Hhh 2

(a) *Forte* tamen imperfecte.

eſſentiam augetur, ſecundum eſſentiam variatur, vel mutatur. Sed quod mutatur, vel variatur ſecundum eſſentiam, aut generatur, aut corrumpitur. Ergo ſi caritas ſecundum eſſentiam augetur, corrumpitur: non enim generatur, cum prius fuerit.

2. Præterea. Caritas non habet quantitatem niſi virtualem. Sed virtus caritatis eſt ipſa eſſentia eius. Ergo quantitas caritatis eſt eſſentia eius: non ergo poteſt eſſe quod varietur quantitas caritatis ſine variatione eſſentiæ eius; & ſic ſi augetur ſecundum ſuam eſſentiam, oportet quod eſſe eius vel generetur, vel corrumpatur.

Sed contra. Præmium eſſentiale reſpondet ipſi eſſentiæ caritatis. Sed quidam proficiunt ad maius præmium eſſentiale. Ergo in eis caritas ſecundum eſſentiam augetur.

Reſpondeo dicendum, quod caritas ſecundum ſuam eſſentiam augetur. Sed notandum eſt, quod hæc præpoſitio *ſecundum* varias habitudines importat: quandoque denotat ſubiectum, ut cum dicitur, Iſte eſt albus ſecundum pedem, quia pes eſt ſubiectum albedinis; quandoque vero formam, ut cum dicitur, Iſte eſt coloratus ſecundum albedinem. Cum ergo dicitur aliquid ſecundum hoc moveri, poteſt intelligi vel ſubiectum, vel formam. Cum enim dicitur, Iſte movetur ſecundum manum, notatur ſubiectum motus; cum vero dicitur, Iſte movetur ſecundum locum, notatur id quod formaliter ſpecificat motum. Sic ergo cum dicimus caritatem ſecundum eſſentiam augeri, denotatur ſubiectum augmenti, ut ſit ſenſus, Ipſa eſſentia caritatis augetur; ſicut cum dicimus, Album augetur ſecundum eſſentiam ſuam: non autem deſignatur forma ſpecificans motum, ut ſit ſenſus, Augetur ſecundum eſſentiam, ideſt augmentum eius eſt motus in eſſe, vel in eſſentia, & ſic dicitur augmentum eſſe ſecundum quantitatem. Et quamvis quantitas caritatis, quæ eſt virtus, ſit idem quod eſſentia caritatis, non tamen oportet quod eſſentia caritatis tollatur, quia etiam in augmento corporali ipſa eſſentia quantitatis non tollitur, cum ſemper maneat dimenſio interminata; ſed ſecundum diverſas terminationes quas recipit, fit mutatio de parvo in magnum, quæ eſt augmentum: ita etiam ipſa virtus caritatis non tollitur per eſſentiam ſuam, ſed variatur terminatio eius. Omnis autem forma recepta in aliquo ſubiecto terminationem recipit ſecundum capacitatem recipientis: unde quanto ſubiectum caritatis magis diſponitur ad caritatem, ſcilicet ad congregationem ſui ad Deum, tanto maiorem participat caritatem; & ſic caritas ſecundum ſuam eſſentiam augeri dicitur.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

QUAESTIO VII.

DEinde quæritur de his quæ pertinent ad culpam: & quæruntur duo.

Primo, utrum Petrus negando Chriſtum peccaverit mortaliter.

Secundo, utrum habere plures præbendas ſine cura animarum, abſque diſpenſatione, ſit peccatum mortale,

ARTICULUS XIV.

192.

Utrum Petrus negando Chriſtum peccavit mortaliter.

2. 2. *quæſt.* XXIV. *art.* 1. *ad* 2. *& de ver. quæſt.* 11. *art.* 6. *ad* 2.

CIrca primum ſic proceditur. Videtur quod Petrus negando Chriſtum non peccavit mortaliter. Dicit enim quædam Gloſſa, quod peccavit per ſurreptionem. Sed peccatum per ſurreptionem eſt veniale, & non mortale: unde primi motus, qui per ſurreptionem fiunt, ſunt peccata venialia. Ergo peccavit tantum venialiter.

2. Præterea. Bernardus dicit in Lib. de dil. Domini, quod in Petro caritas fuit ſopita, non extincta. Sed per peccatum mortale caritas extinguitur. Ergo Petrus non peccavit mortaliter.

Sed contra eſt quod Gregorius dicit in Moral. quod Petrus ab ipſis faucibus diaboli eripitur. Sed in faucibus diaboli non eſt aliquis niſi per peccatum mortale. Ergo Perrus peccavit mortaliter.

Reſpondeo dicendum, quod abſque dubio Petrus peccavit mortaliter negando Chriſtum: quod quidem patet ex duobus. Primo quia negavit fidem in loco ubi periclitabatur, & eius confeſſio requirebatur: *Ore enim confeſſio fit ad ſalutem*, ut dicitur ad Rom. x. 10. in quo videtur quod ſit de neceſſitate ſalutis confeſſio fidei in caſu prædicto; & ſic præcipue mendacium in his quæ fidei ſunt, eſt perniicioſiſſimum, ſecundum Auguſtinum in Lib. de mendacio. Secundo quia defectui con-

confeſſionis, & mendacio addidit periurium, & blaſphemiam: quia, ut dicitur Matth. XXVI. 14. *cœpit deteſtari, & iurare, quia non noviſſet hominem*, quæ conſtat eſſe gravia peccata. Unde Gloſſa dicit ibidem: „ Tertio cœpit deteſtari, & iurare, quia „ non noviſſet hominem, quia perſeverare „ re in peccato dat incrementum ſcelerum „ rum, & qui minima ſpernit, cadit in „ maiora. “

Ad primum ergo dicendum, quod ſurreptio dupliciter accipitur. Uno modo ſecundum quod opponitur deliberationi, & ſic primi motus dicunt eſſe ſurreptitii; & ſic Petrus ex ſurreptione non peccavit. Alio modo ſecundum quod opponitur electioni; & ſic Petrus ex ſurreptione peccavit: quia non peccavit ex electione quaſi ex certa malitia, ſed ex paſſione timoris. Talis autem ſurreptio non excuſat a mortali, ſicut patet in incontinente, qui fornicatur motus concupiſcentia, cum tamen haberet propoſitum continendi.

Ad ſecundum dicendum, quod Bernardus improprie loquitur, & eius verbum, ut verificetur, eſt intelligendum de quadam dilectione familiaritatis, quam Petrus ad Chriſtum conceperat, quæ in eo manſit etiam poſt negationem: vel ſi intelligatur de caritate gratuita, intelligendum eſt, quod non fuit extincta ſecundum prædeſtinationem divinam, quæ eius pœnitentiam præparabat, quamvis eſſet in ſe extincta ſecundum actum.

ARTICULUS XV.

193.

Utrum habere plures præbendas ſine cura animarum, abſque diſpenſatione, ſit peccatum mortale.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod habere plures præbendas ſine cura animarum, abſque diſpenſatione, ſit peccatum mortale. Quicumque enim facit contra ſtatutum Concilii, peccat mortaliter. Sed qui habet plures præbendas, facit contra ſtatutum Concilii generalis. Ergo peccat mortaliter. Probatio mediæ. Diſt. VII. dicitur in quodam decreto Urbani Papæ, quod incipit, *Sanctorum canonum: Omnino aliquem in duabus Eccleſiis titulari non liceat; ſed unuſquiſque in qua titulatus eſt, in ea tantum canonicus habeatur. Licet enim Epiſcopus diſpoſitione unus diverſis præeſſe poſſit Eccleſiis, canonicus tamen præbendarius niſi unius Eccleſiæ, in qua conſcriptus eſt, eſſe non debet.*

2. Præterea. XIV. quæſt. I. dicit quoddam decretum ſeptimæ Synodi: *Clericus ab inſtanti tempore in duabus non connumeretur Eccleſiis: negotiationis enim eſt hoc, & turpis lucri commodum, & ab eccleſiaſtica conſuetudine penitus alienum*: & ſic idem quod prius.

3. Præterea. Chryſoſtomus dicit: *Quod tenebra erubuit, lumen erubeſcat; quod figura non fuit conceſſum, rei reor eſſe illicitum.* Figuræ autem non fuit conceſſum, quod inter Levitas qui capiebat in Bethlehem, caperet in Hieruſalem. Ergo, cum perfectiores eſſe debeamus, qui capit in Tyro, non capit in Damaſco.

4. Præterea. Bernardus dicit: *Qui non unus, ſed plures eſt in beneficiis, non unus, ſed plures erit in ſuppliciis.* Sed qui habet plures præbendas, plures eſt in beneficiis. Ergo plures erit in ſuppliciis: & ſic graviſſime peccat.

5. Præterea. Quicumque committit ſe diſcrimini, & periculo peccati mortalis, peccat mortaliter. Iſte eſt huiuſmodi, quia recipiendo plures præbendas iurat ſtatuta utriuſque Eccleſiæ, in quibus præbendatur, quæ aliquando non poſſunt ſimul ſervari, utpote ſi eodem tempore vocetur ad electionem in utraque Eccleſia, vel ad aliqua Eccleſiæ negotia peragenda, & præcipue ſi ſit cauſa inter duas Eccleſias, cum utrique teneatur. Ergo videtur quod peccet mortaliter.

1. Sed contra eſt, quia illud quod vergit in commune periculum, non eſt ab Eccleſia ſuſtinendum. Sed Eccleſia ſuſtinet ut aliqui communiter habeant duas præbendas. Ergo in hoc non eſt periculum peccati mortalis.

2. Præterea. Licitum eſt alicui patrimonium habenti præbendam accipere. Sed maior eſt convenientia inter eccleſiaſtica beneficia quam inter patrimonium & præbendam. Ergo etiam licet habenti unam præbendam, accipere aliam.

Reſpondeo dicendum, quod omnis quæſtio in qua de mortali peccato quæritur, niſi expreſſe veritas habeatur, periculoſe determinatur: quia error quo non creditur eſſe peccatum mortale quod eſt peccatum mortale, conſcientiam non excuſat a toto, licet forte a tanto. Error vero quo creditur eſſe mortale quod non eſt mortale, ex conſcientia ligat ad peccatum mortale. Præcipue autem periculoſum eſt, ubi veritas ambigua eſt; quod in hac quæſtione accidit. Cum enim hæc

quæ-

quæſtio ad Theologos pertineat, inquantum dependet ex iure divino, vel ex iure naturali; & ad Iuriſtas, inquantum dependet ex iure poſitivo: inveniuntur in ea Theologi Theologis, & Iuriſtæ Iuriſtis contrarie ſentire. In iure namque divino non invenitur determinata expreſſe, cum in ſacra Scriptura expreſſa mentio de ea non fiat, quamvis ad eam argumenta ex aliquibus auctoritatibus Scripturæ forte adduci poſſint, quæ tamen non lucide veritatem oſtendunt.

Determinando vero eam ſecundum ius naturale, ſic videtur ad præſens de ea dicendum, quod actionum humanarum multiplex eſt differentia. Quædam enim ſunt quæ habent deformitatem inſeparabiliter annexam, ut fornicatio, adulterium, & alia huiuſmodi, quæ nullo modo bene fieri poſſunt: de numero talium non eſt habere plures præbendas, alias in nullo caſu diſpenſationem recipere poſſet, quod nullus dicit. Quædam vero ſunt actiones quæ de ſe indifferentes ſunt ad bonum, vel malum, ut levare feſtucam de terra, vel aliquid huiuſmodi; inter quarum numerum quidam computant habere plures præbendas, dicentes: Ita licitum eſt habere plures præbendas, ſicut habere plura poma. Sed hoc non videtur eſſe verum, cum hoc quod eſt habere plures præbendas, plurimas in ſe inordinationes contineat, utpote quia non eſt poſſibile aliquem in pluribus Eccleſiis deſervire, in quibus eſt præbendatus, cum præbendæ videantur eſſe ordinatæ quaſi quædam ſtipendia Deo ibidem miniſtrantium. Sequitur etiam diminutio cultus divini, dum unus loco plurium inſtituitur. Sequitur etiam in aliquibus defraudatio voluntatum teſtatorum, qui ad hoc aliqua bona Eccleſiis contulerunt, ut certus numerus Deo deſervientium ibi eſſet. Sequitur etiam inæqualitas, dum unus pluribus beneficiis abundat, & alius nec unum habere poteſt, & multa alia huiuſmodi, quæ de facili patent. Unde non poteſt contineri inter indifferentes actiones, & multo minus inter eas quæ ſunt ſecundum ſe bonæ, ut dare eleemoſynam, & huiuſmodi. Sunt vero quædam actiones quæ abſolute conſideratæ deformitatem, vel inordinationem quamdam important, quæ tamen aliquibus circumſtantiis advenientibus bonæ efficiuntur; ſicut occidere hominem, vel percutere, in ſe deformitatem quamdam importat; ſed ſi addatur, occidere malefactorem propter iuſtitiam, vel percutere delinquentem cauſa diſciplinæ non erit peccatum, ſed virtuoſum. In numero harum actionum videtur eſſe habere plures præbendas. Quamvis enim aliquas inordinationes contineat, tamen aliæ circumſtantiæ poſſunt ſupervenire ita honeſtantes actum, quod prædictæ inordinationes totaliter evacuantur, utputa ſi ſit neceſſitas in pluribus Eccleſiis eius obſequio, & poſſit plus ſervire Eccleſiæ, vel tantumdem abſens quam alius præſens, & ſi qua alia ſunt huiuſmodi: & tunc iſtis conditionibus ſupervenientibus cum recta intentione non erit peccatum, etiam nulla diſpenſatione interveniente, ſi conſideretur tantum ius naturale: quia diſpenſatio ad ius naturale non pertinet, ſed ſolum ad poſitivum. Si vero aliquis hac intentione plura beneficia habeat, ut ſit ditior, ut lautius vivat, & ut facilius ad Epiſcopatum perveniat in aliqua Eccleſiarum ubi eſt præbendatus, non tolluntur prædictæ deformitates, ſed augentur: quia cum tali intentione & unum beneficium habere, quod nullam inordinationem importat, eſſet illicitum. Et ſic quidem eſſet dicendum ſecundum ius naturale, etiam nullo iure poſitivo ſuperveniente.

Nunc autem certum eſt per antiqua iura hoc eſſe prohibitum: patet etiam huic prohibitioni conſuetudinem eſſe contrariam, per quam quidam dicunt illa iura eſſe abrogata. Nam per contrariam conſuetudinem iura humana abrogantur. Quidam vero dicunt, per hanc conſuetudinem antiqua iura non abrogari, eo quod quædam (a) Decretalis ait: *Multa per patientiam tolerantur, quæ ſi in iudicium fuerint deducta, iuſtitia cogente caſſarentur.* Et hæc controverſia Iuriſtis eſt relinquenda; quamvis hoc videatur eſſe probabile, quod quantum ad hoc quod iura illa antiqua continent, ius naturale abrogari non poſſit per contrariam conſuetudinem, utpote irrationalem. Quantum autem ad hoc quod ſolum de iure poſitivo continent, poſſunt eſſe abrogata, præcipue ſi ſimulantes hanc contrariam conſuetudinem, in quorum poteſtate eſt ius poſitivum mutare, intendunt per talem diſſimulationem antiqua iura mutare.

Si ergo antiqua iura, quæ hoc prohibent, in ſuo robore maneant, contraria conſuetudine non obſtante, certum eſt non poſſe aliquem plures præbendas habere, abſque diſpenſatione, etiam illis circumſtantiis ſupervenientibus quæ ſecundum con-

(a) *Al.* Decretalis &c. *Multa &c.*

Digitized by Google

conſiderationem iuris naturalis actum poterant honeſtare. Si autem antiqua iura ſunt per conſuetudinem abrogata, tunc prædictis circumſtantiis ſupervenientibus etiam ſine diſpenſatione licitum eſt plures præbendas habere; ſine quibus circumſtantiis licitum non eſt, quantumcumque diſpenſatio interveniat, eo quod diſpenſatio humana non aufert ligamen iuris naturalis, ſed ſolum ligamen iuris poſitivi, quod per hominem ſtatuitur, & per hominem diſpenſari poteſt.

Et ex his de facili poteſt patere reſponſio ad obiecta.

ARTICULUS XVI.

194.

Utrum omnes Sancti qui ſunt per Eccleſiam canonizati, ſint in gloria, vel aliqui eorum in inferno.

DEinde quæritur, quantum ad gloriam pertinet, utrum omnes Sancti qui ſunt per Eccleſiam canonizati, ſint in gloria, vel aliqui eorum ſint in inferno. Et videtur quod aliqui poſſunt eſſe in inferno de his qui ſunt in Eccleſia canonizati. Nullus enim poteſt eſſe certus de ſtatu alicuius, ſicut ipſemet de ſe: quia (a) *quæ ſunt hominis, nemo novit niſi ſpiritus hominis, qui eſt in ipſo*, ut dicitur I. Corinth. II. 11. Sed homo non poteſt eſſe certus de ſe ipſo, utrum ſit in ſtatu ſalutis: dicitur enim Eccle. IX. 1. (b). *Nemo ſcit, utrum ſit dignus odio, vel amore*. Ergo multo minus Papa ſcit: ergo poteſt in canonizando errare.

2. Præterea. Quicumque in iudicando innititur medio fallibili, poteſt errare. Sed Eccleſia in canonizando Sanctos innititur teſtimonio humano, cum inquirat per teſtes de vita, & miraculis. Ergo cum teſtimonium hominum ſit fallibile, videtur quod Eccleſia in canonizando Sanctos poſſit errare.

Sed contra. In Eccleſia non poteſt eſſe error damnabilis. Sed hic eſſet error damnabilis, ſi veneraretur tamquam Sanctus qui fuit peccator, quia aliqui ſcientes peccata eius, crederent hoc eſſe falſum; & ſi ita contigerit, poſſent ad errorem perduci. Ergo Eccleſia in talibus errare non poteſt.

Præterea. Auguſtinus dicit in epiſtola ad Hieronymum, quod ſi in Scriptura canonica aliquod mendacium admittatur, nutabit fides noſtra, quæ ex Scriptura canonica dependet. Sed ſicut tenemur credere illud quod eſt in ſacra Scriptura, ita illud quod eſt communiter per Eccleſiam determinatum: unde hæreticus iudicatur qui ſentit contra determinationem Conciliorum. Ergo commune iudicium Eccleſiæ erroneum eſſe non poteſt; & ſic idem quod prius.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid poteſt iudicari poſſibile ſecundum ſe conſideratum, quod relatum ad aliquid extrinſecum impoſſibile invenitur. Dico ergo, quod iudicium eorum qui præſunt Eccleſiæ, poteſt errare in quibuslibet, ſi perſonæ eorum tantum reſpiciantur. Si vero conſideretur divina providentia, quæ Eccleſiam ſuam Spiritu ſancto dirigit, ut non erret, ſicut ipſe promiſit, Ioan. XIV, quod Spiritus adveniens doceret omnem veritatem, de neceſſariis ſcilicet ad ſalutem; certum eſt quod iudicium Eccleſiæ univerſalis errare in his quæ ad fidem pertinent, impoſſibile eſt. Unde magis eſt ſtandum ſententiæ Papæ, ad quem pertinet determinare de fide, quam in iudicio profert, quam quorumlibet ſapientum hominum in Scripturis opinioni, cum Caiphas, quamvis nequam, tamen quia Pontifex, legatur etiam inſcius propheta ſſe, Ioan. XI. In aliis vero ſententiis quæ ad particularia facta pertinent, ut cum agitur de poſſeſſionibus, vel de criminibus, vel de huiuſmodi, poſſibile eſt iudicium Eccleſiæ errare propter falſos teſtes. Canonizatio vero Sanctorum medium eſt inter hæc duo: quia tamen honor quem Sanctis exhibemus, quædam profeſſio fidei eſt, qua Sanctorum gloriam credimus, pie credendum eſt, quod nec etiam in his iudicium Eccleſiæ errare poſſit.

Ad primum ergo dicendum, quod Pontifex, cuius eſt canonizare Sanctos, poteſt certificari de ſtatu alicuius per inquiſitionem vitæ, & atteſtationem miraculorum, & præcipue per inſtinctum Spiritus ſancti, qui omnia ſcrutatur, etiam profunda Dei.

Ad ſecundum dicendum, quod divina providentia præſervat Eccleſiam ne in talibus per fallibile teſtimonium hominum fallatur.

I N-

(a) Vulgata: *Quis enim hominum ſcit quæ ſunt hominis, niſi ſpiritus hominis qui in ipſo eſt?*
(b) Vulgata: *Neſcit homo, utrum amore, an odio dignus ſit.*

INCIPIT QUODLIBET DECIMUM.

QUAESTIO I.

QUæſitum eſt de Deo, Angelo, & anima.

De Deo quæſita ſunt tria.

Primo de eius unitate.
Secundo de eius iudicio.
Tertio de eius ſacramento.

ARTICULUS I.

195.

Utrum unitas aliquid poſitive dicat in divinis, & non remotionem tantum.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod unitas aliquid poſitive dicat in divinis, & non remotionem tantum, ſecundum opinionem Magiſtri. Ex privationibus enim non conſtituitur res aliqua. Sed ex unitatibus conſtituitur numerus, qui eſt res, cum ſit ſpecies quantitatis. Ergo unitas non dicitur ſecundum privationem tantum.

2. Præterea. Numerus ſequitur diſtinctionem. Si ergo unitas, & numerus in divinis non dicerent rem aliquam, non eſſet in divinis realis diſtinctio, quod eſt hæreſis Sabelliana.

3. Præterea. Si unitas, & numerus in divinis dicuntur ſolummodo remotive; per unitatem autem nihil aliud videtur removeri quam numerus, nec per numerum aliud quam unitas; ſequitur quod utrumque iſtorum in divinis dicatur ſecundum negationem negationis. Sed negatio negationis non eſt niſi ſecundum rationem tantum. Ergo unitas, & numerus non eſſent realiter in divinis, quod eſt inconveniens; & ſic unum, & numerus aliquid poſitive dicunt in divinis.

Sed contra. Omne quod prædicatur de aliquo, prædicatur de eo ſecundum propriam rationem. Sed ratio unius in negatione conſiſtit: eſt enim unum quod non dividitur, ſecundum Philoſophum. Ergo de Deo prædicatur ſecundum remotionem tantum.

Præterea. Secundum Philoſophum in X. Metaphyſ. (text. com. IX.) unum, & multa opponuntur ſicut privatio, & habitus. Privatio autem dicitur per remotionem tantum. Ergo unum, quod inter prædicta duo tenet locum privationis, dicitur per remotionem tantum.

Præterea. Unum ſupra ens non addit aliquid ſecundum rem, quia ſic res non eſſet una per ſuam eſſentiam. Addit ergo aliquid ſecundum rationem tantum. Sed quod eſt ſecundum rationem tantum, vel eſt negatio, vel relatio. Cum ergo unum ſupra ens non addat aliquam relationem, quia ad aliquid non dicitur, videtur quod addat negationem.

Reſpondeo dicendum, quod unum quod eſt principium numeri, de neceſſitate aliquid poſitive dicit in eo cui attribuitur; quia cum ex unitatibus numerus conſtituatur, niſi unitas res aliqua eſſet, numerus res eſſe non poſſet, & ſic non poſſet poni in aliquo genere tamquam ſpecies. Si ergo unum quod convertitur cum ente, ſit idem quod unum quod eſt principium numeri, oportet quod etiam unum quod convertitur cum ente, aliquid poſitive ſuperaddat enti: & hoc concedit Avicenna: unde vult, quod unum quod convertitur cum ente, addat ſupra ens aliquid quod ad genus menſuræ pertineat. Sed hoc non poteſt eſſe: quia cum unum quod convertitur cum ente, de qualibet re dicatur, oportet quod etiam illa res quam addit ſupra ens, ſit una; & ſic vel erit una per aliquam unitatem additam, & ita erit proceſſus in infinitum; vel erit una per eſſentiam ſuam: quod ſi eſt, ſtandum eſt in primo, ut ſcilicet ens ipſum dicatur unum per eſſentiam, non per aliquam rem additam.

Sic ergo intelligendum eſt ſecundum opinionem Ariſtotelis, & Commentatoris eius, quod unum quod convertitur cum ente, non ſuperaddit enti rem aliquam, ſed ſolum negationem diviſionis; & ſic huiuſmodi unum & ponit aliquid inquantum in ſuo intellectu includit ens, & dicitur remotive quantum ad id quod ſuperaddit enti. Unum vero quod eſt principium numeri, quod ſuperaddit enti aliquid de genere menſuræ, & ſimiliter numerus cuius eſt principium, inveniuntur in rebus habentibus dimenſionem, quia talis numerus cauſatur ex diviſione continui; & hic numerus, ſcilicet ex diviſione continui cauſatus, eſt ſubiectum Arithmeticæ, etiam ſecundum Avicennam. Nulla autem conditio propria rei corporalis poteſt dici de Deo, aut de aliqua ſubſtantia ſpirituali. Unde ſecundum hoc, unum, & numerus, quæ continen-

tur

Digitized by Google

tur in genere quantitatis, non dicuntur de Deo, & de aliis ſubſtantiis incorporeis, ſed ſolum unum quod convertitur cum ente, & multitudo ei oppoſita: & ideo unitas in divinis non dicitur niſi remotive, quantum ad id quod ſuperaddit enti, quamvis ponat aliquid, ſecundum quod includit ens: eſt enim unum ens indiviſum.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit de uno quod eſt principium numeri.

Ad ſecundum dicendum, quod obiectio illa procedit, ſi nullo modo unum, & numerus aliquid ponerent realiter in divinis; ponunt autem ens, & rem diſtinctam, vel indiſtinctam quantum ad hoc quod ens includitur in ratione unius, ut dictum eſt.

Ad tertium dicendum, quod in ratione multitudinis includitur negatio rei, ſed in ratione unius negatio negationis, & rei ſimul: quod ſic patet. Unum enim eſt quod non dividitur; diviſio autem eſt quæ negatur per unum quod convertitur cum ente. Oportet autem quod ſit talis, quod in omni diviſione ſalvetur; hæc autem eſt diviſio per affirmationem, & negationem: & ideo huius diviſionis negatio conſtituit rationem unius. Eſt enim unum quod non dividitur tali diviſione quod ſit accipere hoc, & non hoc. Et ſic unum inquantum negat affirmationem, & negationem, ſimul eſt negatio rei, & negationis ſimul. Prædicta vero diviſio includitur in ratione multitudinis, & ſic includitur ibi negatio rei: quia multa ſunt quæ ſic dividuntur, quod eorum unum non eſt alterum.

ARTICULUS II.

196.

Utrum Chriſtus ſit deſcenſurus ad iudicium in terram.

IV. diſt. xlvii. *quæſt.* i. *art.* i. *quæſt.* i. o.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod Chriſtus non ſit deſcenſurus ad iudicium in terram. Quia ſuper illud Pſalm. x. 5. *Dominus in templo ſancto ſuo, Dominus in cælo ſedes eius*, dicit Gloſſa, quod Deus in cælo ſedens, de bonis, & malis iudicat. Ergo iudicium non eſt futurum in terra, ſed in cælo.

2. Præterea. Ad dignitatem iudicis pertinet quod iudicandi ad eum accedant, & non e converſo. Sed Chriſtus eſt digniſſimus iudex, cuius locus eſt cælum. Ergo homines aſcendent illuc, ut ibi iudicentur, non autem ipſe in terram deſcendet homines iudicaturus.

3. Præterea. Si iudicium ſit in terra futurum, præcipue videtur quod ſit futurum in valle Ioſaphat, ut habetur Ioel. iii. Sed locus ille non poſſet tantam multitudinem hominum capere, & ſic non eſt ibi futurum iudicium. Ergo in nullo loco terræ.

Sed contra eſt quod dicitur I. ad Theſſal. iv. 15. quod *Chriſtus in iuſſu, & in voce Archangeli, & in tuba Dei deſcendet de cælo*: & ita videtur quod iudicium in terra, non in cælo ſit futurum.

Præterea. In iudicio comparebunt non non ſolum electi, ſed etiam reprobi, qui habebunt corpora groſſa, & gravia; & ſic non competit eis locus cæleſtis, ſed terreſtris. Ergo iudicium non eſt futurum in cælo, ſed in terra.

Reſpondeo dicendum, quod iudicium ordinatur ad retributionem præmiorum: unde ſecundum duplex præmium, ſcilicet animæ, & corporis, eſt duplex iudicium Dei. Unum quo beatificat, vel damnat homines quo ad animam; & hoc iudicium per totum hoc tempus agitur. Aliud eſt iudicium quo præmiabuntur, vel punientur homines etiam quantum ad corpora; & hoc iudicium fiet poſt reſurrectionem in fine temporis. Primum autem iudicium convenit Chriſto ratione Divinitatis, ſed ſecundum rationem humanitatis: quia, ſicut dicit Auguſtinus ſuper Ioan. Verbum Dei vivificat animas, ſed Verbum caro factum vivificat corpora: unde etiam Ioan. v. 27. dicitur: *Poteſtatem dedit ei iudicium facere, quia Filius hominis eſt*. Sic ergo ultimum iudicium eſt futurum in loco qui Chriſto competit ratione ſuæ humanitatis, ſcilicet circa terram illam ubi natus eſt, & paſſus, & reliqua humanitatis complevit officia: propter quod dicitur, quod in valle Ioſaphat iudicium eſt futurum, quia vallis illa ſubiacet monti Oliveti, unde Chriſtus aſcendit in cælum, ut ſic oſtendatur idem eſſe qui aſcendit regnaturus, & qui deſcendit iudicaturus, ſecundum illud Actuum i. 11. *Quemadmodum vidiſtis eum aſcendentem in cælum, ita veniet*.

Ad primum ergo dicendum, quod Gloſſa illa loquitur de primo iudicio, quod competit Chriſto ratione Divinitatis, ratione cuius etiam cælum ei pro loco aſſigna-

gnatur, non quia Divinitas loco claudatur, ſed quia in cælo præcipue inter ceteras corporeas creaturas apparent indicia maieſtatis divinæ: unde cælum locus Dei dicitur, & Sanctorum, qui Deo fruuntur.

Ad ſecundum dicendum, quod acceſſus ad locum iudicis, ideſt aſcenſus in cælum, eſt præmium quod ex iudicio reportatur, unde debet iudicium ſequi, non præcedere: non autem ita ſe habet ad iudicium humanum acceſſus ad locum iudicis; & ideo non eſt ſimile.

Ad tertium dicendum, quod in iudicio neque Chriſtus, neque electi erunt in terra, ſed ſolum reprobi. Chriſtus enim, & electi erunt in aere, ſecundum illud I. ad Theſſal. IV. 16. *Rapiemur in nubibus obviam Chriſto in aera*; reprobi autem erunt non ſolum in valle illa, ſed in regione circumquaque: unde Chriſtum, & electos videre poterunt tum ratione altitudinis, tum ratione claritatis.

ARTICULUS III.

197.

Utrum ſpecies vini, quæ remanet in ſacramento altaris poſt conſecrationem, alii liquori commiſceri poſſit.

III. Part. quæſt. LXXVII. *art.* 8. *& IV. diſt.* XII. *quæſt.* I. *art.* 2. *quæſt.* 6. *o.*

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod ſpecies vini, quæ remanet in ſacramento altaris poſt conſecrationem, alii liquori commiſceri non poſſit. Quia ſecundum Philoſophum in I. de generatione (text. comm. LXXXIV.) miſcibilia ſunt in mixto potentia, non actu. Si ergo illa ſpecies vini alteri liquori miſceatur, poſt mixtionem non remanebit illa ſpecies in actu. Sed deficiente ſpecie deficit eſſe corpus, vel ſanguis Chriſti. Sed hoc eſt inconveniens: quia ſecundum Philoſophum quæ ſunt miſcibilia, ſunt etiam ſeparabilia, & ſic illa ſpecies alicui liquori admixta poterit iterum ſeparari, qua ſeparatione facta erit ibi verum corpus Chriſti cum ea, vel ſanguis, cum tamdiu corpus, vel ſanguis Chriſti ſit ſub ſpecie, quamdiu ſpecies eſt; & ſic ſanguis Chriſti de novo incipiet eſſe ſub ſpecie vini alio modo quam per conſecrationem, quod etiam eſt inconveniens. Ergo & illud ex quo ſequitur, ſcilicet quod ſpecies vini poſt conſecrationem alteri liquori miſceatur.

2. Sed contra. Forma mixti eſt forma accidentalis. Sed accidens ſuperveniens non corrumpit ſubiectum. Ergo poſt mixtionem ſpeciei cum aliquo liquore, adhuc remanet ipſa ſpecies; & ſic non ſequitur inconveniens prædictum.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dicunt, illis ſpeciebus nullo modo poſſe admiſceri aliquem liquorem, quin ſtatim ſub totis illis ſpeciebus deſinat eſſe ſanguis Chriſti: & hoc ideo quia mutatis ſpeciebus non remanet ibi veritas ſanguinis Chriſti; per additionem enim cuiuſcumque liquoris fit alia quantitas, quæ ſubſiſtit in illo ſacramento aliis accidentibus, fit enim maior quantitas; & ſic non remanet ibi ſanguis Chriſti. Sed hoc non videtur verum: quia ſpecies quæ in ſacramento poſt conſecrationem remanent, eodem modo corrumpuntur, & non aliter quam accidiſſet de ſubſtantiis præexiſtentibus, quorum ſpecies manent, ſicut ad ſenſum patet, quod interimantur, & aliis modis tranſmutentur omnino, ſicut accidiſſet de ſubſtantia panis, aut vini ante conſecrationem. Conſtat autem per admixtionem unius guttæ aquæ non fuiſſe totum vinum deſtructum: unde nec propter hoc tota ſpecies vini corrumpitur poſt conſecrationem; nec oportet, ſi augetur quantitas, quod propter hoc ſit ibi alia ſpecies. Nam ipſa additio non tollit eſſentiam dimenſionis, ſed variat terminationem eius: quæ quidem variatur non ſolum per additionem, ſed etiam per diviſionem: unde ſi talis variatio ſufficeret ad hoc quod deſineret eſſe ſub ſpeciebus corpus, vel ſanguis Chriſti, ſequeretur quod per diviſionem ſpecierum ſimiliter eſſe deſineret; quod patet eſſe falſum.

Et ideo dicendum, quod aliqua admixtio alterius liquoris facit ut totaliter deſinat eſſe ſanguis Chriſti ſub ſpeciebus, & aliqua non, ſed ſolum ſub parte ſpecierum. Si enim eſſet ſubſtantia vini ibi, ſi alius liquor in magna quantitate admiſceretur, totaliter illud vinum corrumperetur, & deſineret eſſe vinum, ſi liquor admixtus eſſet alterius ſpeciei; vel deſineret eſſe hoc vinum, ſi eſſet eiuſdem ſpeciei. Si autem alius liquor in parva quantitate admiſceretur, non poſſet illius liquoris permixtio ad totum vinum pervenire, ſed ad aliquam partem eius; quam variaret vel ſecundum ſpeciem, ſi eſſet alterius ſpeciei, quam per mixtionem non totaliter amitteret; vel ſecundum numerum, ſi eſſet eiuſdem ſpeciei;

vel

Digitized by Google

vel ſpeciem ſuam per mixtionem totaliter amitteret, ſicut gutta aquæ projecta in amphoram vini.

Sic ergo ſi ſpeciei poſt conſecrationem fieret tanta permixtio extranei liquoris quæ ſufficeret ad totam ſubſtantiam vini corrumpendam, ſic ibi deſineret eſſe ſanguis Chriſti ſub totis ſpeciebus; ſi autem non ſit tanta permixtio, deſinit eſſe ſub parte. Nam dato quod ille liquor permixtus in ſpeciem vini mutetur, non tamen converteretur in ſanguinem Chriſti.

Ad primum ergo dicendum, quod facta permixtione ſpeciei cum alio liquore, non remanet ſpecies eadem vel ſecundum ſpeciem, vel ſecundum numerum, vel ſecundum totum, vel ſecundum partem; & ſic ſub toto, vel ſub parte non remanebit ſanguis Chriſti, ſed ſubſtantia vini: nec etiam facta ſeparatione denuo erit ibi ſanguis Chriſti, quia miſcibilia quæ ſeparantur a mixto, non redeunt eadem numero, ſed eadem ſpecie.

Ad ſecundum quod in contrarium objicitur, dicendum, quod forma mixtionis dupliciter poteſt intelligi. Uno modo forma, per quam corpus mixtum in ſpecie collocatur; & ſic eſt forma ſubſtantialis: per hunc enim modum forma lapidis dicitur forma mixti. Alio modo dicitur forma mixti qualitas quædam media reſultans ex ſimplicibus qualitatibus commixtis. Cum ergo dicitur, quod forma accidentalis ſubſtantiam non deſtruit, poſſet dici quod verum eſt, tamen deſtruit accidentia; & ſic ſpecies ſacramentales, quæ ſunt accidentia, poſt commixtionem non manent. Sed hæc ſolutio non eſt ſecundum veritatem: nam forma mixtionis, cum ſit quædam qualitas media, non permutat niſi ſimplices qualitates ex quibus componitur; ſpecies autem ſacramentales non deſtruuntur quibuſcumque qualitatibus variatis: quia ſi odor vini, vel color mutaretur, non propter hoc deſineret ibi eſſe ſanguis Chriſti, niſi dimenſiones quæ ceteris accidentibus ſubſunt, vicem ſubſtantiæ gerentes, ſecundum eſſentiam deſtruerentur, quod aliter accidere non poteſt quam accideret de ſubſtantia vini, ſi ibi eſſet. Et ideo aliter dicendum eſt, quod accidens non corrumpit ſubjectum effective, ſed diſpoſitive. Poſita enim qualitate, quæ eſt neceſſaria diſpoſitio ad formam ignis, ſcilicet calore in ſummo, removetur forma aeris; & ſimiliter poſita media qualitate, quæ eſt neceſſitas ad formam mixti, aufertur forma corporis ſimplicis.

QUAESTIO II.

ARTICULUS IV.

198.

Utrum duratio Angeli habeat prius, & poſterius.

II. diſt. XI. *quæſt.* I. *c. & diſt.* XXXVII. *quæſt.* IV. *art.* I.

Deinde quæritur de Angelo, utrum duratio Angeli habeat prius, & poſterius. Et videtur quod ſic. In eo enim cujus duratio non habet prius, & poſterius, idem eſt eſſe, & fuiſſe. Si ergo in duratione Angeli non eſt prius, & poſterius, idem erit Angelum eſſe, & fuiſſe. Sed hoc eſt impoſſibile, quia Deus poteſt facere quod Angelus non eſſet, cum non poſſit facere quod non fuerit. Ergo inconveniens eſt dicere, quod in duratione Angeli non ſit prius, & poſterius.

2. Præterea. Nullum creatum eſt infinitum in actu. Sed duratio Angeli eſt infinita ex parte poſt. Ergo non eſt tota ſimul in actu, & ita eſt ibi prius, & poſterius.

3. Præterea. Menſura debet eſſe proportionata menſurato. Sed eſſe Angeli eſt finitum in actu. Ergo eſſe, quod eſt ejus menſura, eſt finitum; & ſic idem quod prius.

4. Præterea. Ratio æternitatis in hoc perficitur quod eſt tota ſimul, quia ſecundum Boetium in V. de conſolatione, *æternitas eſt interminabilis vitæ tota ſimul, ac perfecta poſſeſſio*. Si ergo ævum, quod eſt Angeli duratio, non habeat prius, & poſterius, non videtur ab æternitate differre.

Sed contra. Secundum Philoſophum in IV. Phyſic. (text. comm. CIV.) propter prius, & poſterius in motu, eſt prius, & poſterius in tempore, quod menſurat motum. Sed in eſſe Angeli non eſt aliquis motus, nec illud eſſe aliquo modo motui ſubjacet. Ergo in ævo, quod eſt ejus menſura, non eſt prius, & poſterius.

Præterea. Tempus nihil aliud eſt quam numerus prioris, & poſterioris. Si ergo in ævo ſit numerare prius, & poſterius, ævum nihil differt a tempore.

Digitized by Google

Reſpondeo dicendum, quod de re aliqua poſſumus loqui dupliciter: uno modo ſecundum quod eſt in rerum natura; alio modo ſecundum quod eſt in conſideratione noſtra. Primo modo accipitur ſubſtantia rei cum omnibus ſuis diſpoſitionibus, & operationibus, quia ſine his ſubſtantia non invenitur in rerum natura; ſed ſecundo modo poteſt accipi ſubſtantia abſque ſuis diſpoſitionibus, quia conſideratio ſubſtantiæ non dependet a conſideratione ſuarum diſpoſitionum. Accipiendo ergo menſuram durationis ſecundum primum modum, ſic ſoli Deo competit duratio quæ ſit tota ſimul, & non alicui creaturæ, eo quod ſolus Deus eſt immutabilis quantum ad eſſentiam, & quantum ad omnia quæ circa eſſentiam conſiderari poſſunt. Qualibet autem creatura eſt variabilis vel ſecundum ſubſtantiam, vel ſecundum aliquam diſpoſitionem, aut operationem: & ſecundum hoc Auguſtinus xxi. quæſt. ad Oroſium ponit omnes creaturas eſſe in tempore, etiam Angelos. Sed accipiendo menſuram durationis Angeli ſecundo modo, prout conſideratur eius ſubſtantia abſolute, eius menſura eſt ævum, & non tempus: de quo quidem ævo eſt duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod in ævo eſt prius, & poſterius, ſed non ſicut in tempore: in tempore namque eſt prius, & poſterius cum innovatione, in ævo autem ſine innovatione. Sed hoc non eſt intelligibile. Impoſſibile eſt enim eſſe alicuius durationis duas partes ſimul, quarum una alteram non includat, ſicut menſis includit diem: unde ſimul eſt aliquid in die, & in menſe; ſed duo dies, & duo menſes ſimul eſſe non poſſunt. Unde quandocumque in aliqua duratione ponuntur duæ partes, quarum una eſt prior, & altera poſterior, oportet quod una tranſeunte, alia de novo adveniat; & ſic oportet in omni duratione, in qua eſt prius, & poſterius, quod fiat innovatio. Menſura autem durationis innovationem habere non poteſt, niſi illud quod per durationem menſuratur, innovationem recipere poſſit. Eſſe autem Angeli eſt abſque innovatione: quia ex quo cœpit eſſe, immutabiliter perſeverat, cum nec in eo ſit motus, nec ſit alicui motui ſubiectum, ſicut eſſe rerum corruptibilium eſt ſubiectum motui cæleſti.

Sic ergo ſi attribuatur menſura Angelo quantum ad ſubſtantiam tantum, illa non habet prius, & poſterius, ſic enim menſuratur eorum eſſe ævo: & ſimiliter ſi attribuatur eis menſura durationis quantum ad eſſentialem operationem beatitudinis, ſic enim ſunt in participatione æternitatis. Si vero attribuatur eis menſura durationis ratione aliarum operationum, vel affectionum, ſic eorum menſura habet prius, & poſterius, & ita etiam menſuratur tempore, ſecundum quod dicit Auguſtinus VIII. ſuper Geneſ. ad litteram, quod Deus movet creaturam ſpiritualem per tempus.

Ad primum ergo dicendum, quod rei æternæ, vel æviternæ aliquid poteſt attribui dupliciter. Uno modo ratione ſui ipſius, & ſic non attribuitur ei neque fuiſſe, neque futurum eſſe, ſed ſolum eſſe: quia in præterito, & futuro implicatur prius, & poſterius, non autem in præſenti. Alio modo ratione menſuræ adiacentis, vel ſubiacentis, ideſt ratione temporis, & ſic attribuitur ei fuiſſe per concomitantiam ad tempus præteritum, & futurum eſſe per concomitantiam ad tempus futurum. Ipſum enim momentum æternitatis adeſt toti tempori: unde dicit Auguſtinus de Deo, quod fuit, quia numquam defuit; erit, quia numquam deerit. Sic ergo Deus non poteſt facere Angelum non fuiſſe, quia non poteſt facere quin tempus præteritum ſimul cum eſſe Angeli fuerit; poteſt autem facere Angelum non eſſe, quia poteſt facere ut eſſe Angeli non ſit ſimul cum tempore, quod præſens eſt nunc, vel erit in futuro; & ſic iſta diverſitas magis dependet ex modo locutionis quam ex natura rei.

Ad ſecundum dicendum, quod infinitum dicitur dupliciter. Uno modo privative; & ſic non attribuitur niſi illis quæ habent extenſionem, vel quantitatem, hoc enim ſolum natum eſt habere finem; & ita ævum nullo modo habet infinitatem, neque aliquam extenſionem, niſi quatenus extenſio in eo conſideratur ex operatione menſuræ ſubiacentis, ſcilicet temporis, & ita nullum creatum eſt infinitum in actu. Alio modo dicitur infinitum negative, ideſt quia non habet finem; & ſic indiviſibilia dicuntur infinita, ut punctus, & unitas, quia non ſunt finita: & hoc modo ævum eſt infinitum, quia ſcilicet non finitur. Sic autem aliquid creatum eſſe ſecundum aliquid infinitum actu, nihil prohibet.

Ad tertium dicendum, quod per eumdem modum eſt infinitum eſſe Angeli, & ævum.

Ad

Digitized by Google

Ad quartum dicendum, quod inter æternitatem & ævum poteſt aſſignari triplex differentia. Quarum una poteſt ſumi ex prædictis: nam æternitas menſurat ipſam ſubſtantiam æterni, ſecundum quod eſt in rerum natura, ideſt cum omnibus quæ ei attribuuntur, non autem ævum, ut dictum eſt. Alia ſumitur ex hoc quod æternitas menſurat eſſe per ſe ſtans, unde æternitas eſt idem cum ſubſtantia æterni; ævum autem menſurat eſſe creatum, quod non eſt per ſe ſtans, quia eſt aliud a ſubſtantia entis creati. Tertia poteſt ſumi ex hoc quod ævum, quamvis ſit indeterminabile ex parte finis, non tamen ex parte principii, æternitas vero ex parte utriuſque.

QUAESTIO III.

Deinde quæritur de anima.
Et primo quantum ad naturam.
Secundo quantum ad gratiam.
Tertio quantum ad culpam.
Quarto quantum ad gloriam.
Circa naturalia animæ quæſitum eſt de eius ſubſtantia, & de eius operatione.

Circa ſubſtantiam quæſita ſunt duo.

Primo, utrum anima ſit ſuæ potentiæ.
Secundo, utrum ſecundum ſuam ſubſtantiam ſit incorruptibilis.

ARTICULUS V.

199.

Utrum anima ſit ſua potentia.

I. Part. quæſt. lxxvii. *art.* 1. o.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod anima ſit ſuæ potentiæ. Quia in Lib. de ſpiritu & anima dicitur, quod anima eſt quædam ſua, ſcilicet potentiæ, quædam vero ſua non eſt, ſcilicet virtutes.

2. Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de Trinit. quod *memoria, intelligentia, & voluntas ſunt una mens, una vita, una eſſentia*. Sed hæc tria, ſecundum Magiſtrum III. diſt. I. Lib. Sentent. ſunt tres animæ vires. Ergo vires animæ ſunt ipſa eius eſſentia.

Sed contra eſt quod Dionyſius II. cap. cæl. Hierar. diſtinguit ſuperiores ſubſtantias, ſcilicet Angelos, in tria, ſcilicet ſubſtantiam, virtutem, & operationem. Sed Angelus non eſt minoris ſimplicitatis quam anima. Ergo & in anima ſua ſubſtantia non eſt ſua virtus, ſive potentia.

Præterea. Eorum quæ ſunt idem, ſi unum multiplicetur, & reliquum. Si ergo anima ſit idem quod ſuæ potentiæ, videtur, cum potentiæ ſint multæ, quod eſſentia animæ una eſſe non poſſit.

Reſpondeo dicendum, quod de anima dupliciter loqui poſſumus. Uno modo ſecundum quod eſt quædam ſubſtantia; & ſic impoſſibile eſt quod anima ſit ſuæ potentiæ duplici ratione: quarum una ſumitur ex eo quod eſt animæ proprium, quia ſcilicet impoſſibile eſt ut idem ſecundum idem ſit naturaliter principium plurium, & diverſorum numero, immo quaſi oppoſitorum. Anima autem ſecundum diverſas potentias invenitur eſſe principium actuum diverſorum ſecundum ſpecies, & quaſi oppoſitorum. Unde impoſſibile eſt quod ipſa eſſentia animæ, quæ eſt una, ſit immediatum horum principium. Et ideo oportet ponere in anima, præter eius ſubſtantiam, potentias naturales, quæ ſunt horum actuum immediata principia. Secunda ratio ſumitur ex eo quod eſt commune animæ, & omni ſubſtantiæ creatæ. In nulla enim ſubſtantia creata eſt idem eſſe, & operatio, hoc enim ſolius Dei eſt. Eſſentia autem eſt eſſendi principium, potentia vero operationis. Ergo cum ab uno naturaliter non ſit niſi unum, nulla ſubſtantia, niſi divina, eſt ſua potentia. Nec eſt inſtantia de potentia materiæ, etiam dato quod ſit una eſſentia, quia talis potentia non eſt ad operationem, ſed ad eſſe. Alio modo poſſumus loqui de anima ſecundum quod eſt quoddam totum potentiale; & ſic diverſæ potentiæ ſunt diverſæ partes eius; & ita anima prædicatur de potentiis, vel e converſo abuſiva prædicatione, ſicut totum integrale de ſuis partibus, vel e converſo; quamvis minor ſit abuſio in toto potentiali quam integrali, quia totum potentiale ſecundum ſuam ſubſtantiam adeſt cuilibet parti, non autem integrale.

Et per hoc patet ſolutio ad obiecta.

AR-

ARTICULUS VI.

200.

Utrum anima rationalis ſit corruptibilis.

1. Part. quæſt. lxxv. *art.* 6. o. *& quæſt.* lxxvi. *art.* 3. *ad* 1. *&* 1. 2. *quæſt.* lxxxv. *art.* 6. *c.*

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod anima rationalis ſit corruptibilis. Quia ſecundum Damaſcenum, nulla ſubſtantia poteſt eſſe ſine propria operatione. Propria autem operatio animæ rationalis eſt intelligere, quæ indiget corpore, cum non ſit intelligere ſine phantaſmate, ut patet per Philoſophum in III. de Anima (text. com. xxx.) Ergo deſtructo corpore ſubſtantia animæ rationalis non manet.

2. Præterea. Illud quod habet virtutem ut ſit ſemper, non invenitur quandoque eſſe, & quandoque non eſſe: omnis enim res eſt quamdiu virtus rei expoſcit. Ergo quod invenitur quandoque eſſe, & quandoque non eſſe, non habet virtutem ut ſit ſemper. Sed omne quod incepit eſſe, invenitur quandoque eſſe, & quandoque non eſſe. Ergo nihil quod incepit eſſe, habet virtutem ut ſit ſemper; & ita nihil quod incepit eſſe, poteſt eſſe incorruptibile. Sed anima rationalis incepit eſſe. Ergo non poteſt eſſe incorruptibilis.

3. Præterea. Hominis compoſiti ex corpore & anima eſt quoddam eſſe. Aut ergo præter hoc eſſe anima habet aliud eſſe, aut non. Si habet aliud eſſe; ergo compoſitio advenit animæ poſt eſſe completum: ergo huiuſmodi compoſitio eſt animæ accidentalis, & ſic homo non erit ens per ſe, ſed ens per accidens, quod eſt inconveniens. Si autem non habet aliud eſſe anima præter eſſe compoſiti; ergo poſtquam deficit eſſe compoſiti, anima eſſe non poteſt. Sed in morte corporali deficit eſſe compoſiti. Ergo anima poſt mortem corporis non remanet.

4. Præterea. Anima eſt forma corporis. Aut ergo per eſſentiam, aut per aliquod accidens. Si per accidens, ſequitur quod compoſitio animæ & corporis ſit accidentalis, ſicut hominis ad indumentum. Si per eſſentiam; ergo cum forma, inquantum eſt forma, non poſſit eſſe ſine materia, videtur quod anima poſt mortem corporis remanere non poſſit.

Sed contra eſt quod Philoſophus dicit in II. de Anima (text. com. xxi.) quod rationale ſeparatur ab aliis ſicut perpetuum a corruptibili.

Præterea. Philoſophus in X. Ethic. oſtendit felicitatem contemplativam præeminere civili, eo quod eſt diuturnior. Sed civilis durat uſque ad mortem. Ergo contemplativa eſt etiam poſt mortem; & ſic etiam anima poſt mortem corporis manet.

Reſpondeo dicendum, quod neceſſe eſt ponere ſubſtantiam animæ rationalis eſſe incorruptibilem. Si enim corrumpitur, aut corrumpitur per ſe, aut per accidens. Per ſe quidem corrumpi non poſſet, niſi eſſet compoſita ex materia & forma contrarietatem habente; quod eſſe non poteſt, niſi eſſet elementum, aut ex elementis, ut antiqui Philoſophi poſuerunt, quorum poſitiones in I. de Anima reprobantur. Per accidens etiam corrumpi non poteſt, niſi poneretur quod non haberet eſſe per ſe, ſed ſolum eſſe cum alio, ſicut eſt de aliis formis materialibus, quæ proprie non habent eſſe ſubſiſtens, ſed ſunt per ſe compoſitorum ſubſiſtentium, quorum ſunt partes, & ſic per accidens corrumpuntur compoſitis corruptis. Hoc autem de anima rationali dici non poteſt. Nam quod non habet per ſe eſſe, impoſſibile eſt quod per ſe operetur: unde etiam aliæ formæ non operantur, ſed compoſita per formas. Anima autem rationalis habet per ſe operationem, quam exercet nullo organo corporeo mediante, ſcilicet intelligere, ut probat Philoſophus III. de Anima (text. com. vi.) Non enim poſſet omnium ſenſibilium formas cognoſcere, niſi ab omnibus formis ſenſibilibus eſſet denudata, vel niſi eſſet actus omnium, cum nihil recipiat quod iam habet. Oportet ergo, ſi anima per aliquod organum intelligeret, quod ſuum organum careret omni forma ſenſibili, cum omnes formas ſenſibiles ſit nata intelligere, ſicut pupilla caret omni colore ad hoc quod viſus poſſit omnes colores cognoſcere. Impoſſibile eſt autem eſſe aliquod organum corporale carens omni forma ſenſibili. Relinquitur ergo ſubſtantiam animæ intellectivæ eſſe incorruptibilem. Unde & Philoſophus dicit in I. de Anima, quod intellectus videtur eſſe ſubſtantia quædam, & non corrumpi.

Hunc

Digitized by Google

Hunc autem incorruptibilem intellectum quidam ponunt extra homines eſſe, ponentes animam, quæ eſt pars hominis, corruptibilem fore, cui ponunt intellectum ſeparatum continuari dupliciter. Uno modo per illuſtrationem, ſecundum eos qui ponunt intellectum agentem ſeparatum incorruptibilem, intellectum vero poſſibilem coniunctum corruptibilem. Alio modo per continuationem intellectus ad phantaſmata, ſecundum eos qui ponunt etiam intellectum poſſibilem eſſe ſeparatum incorruptibilem. Sed primum horum eſſe non poteſt: quia ſi in nobis non eſt aliqua virtus niſi materialis, lumen intellectus agentis non poterit in nobis recipi niſi materialiter, cum receptum ſit in recipiente per modum recipientis, & ita non recipietur modo intelligibili; & ſic nos non poterimus eſſe intelligentes. Similiter ſecundum eſſe non poteſt: nam phantaſmata ſunt in nobis per noſtram operationem, quæ ſequitur eſſe ſubſtantiale, quia ſic homo non haberet eſſe ſpecificum ex hoc quod eſt rationalis, cum non ſit rationalis niſi ex hoc quod intellectui coniungitur. Reſtat ergo quod ipſa anima humana, quæ eſt forma corporis, ſit incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod anima indiget aliquo corporali ad ſuam operationem dupliciter. Uno modo ſicut organo per quod operatur, ſicut indiget oculo ad videndum; & ſic ad intelligendum non indiget aliquo organo, ut probatum eſt. Si autem ſic indigeret organo ad intelligendum, eſſet corruptibilis, utpote non potens per ſe operari. Alio modo anima ad operandum indiget aliquo corporali ſicut obiecto, ſicut ad videndum indiget corpore colorato; & ſic anima rationalis indiget ad intelligendum phantaſmata, quia phantaſmata ſunt ut ſenſibilia intellectivæ animæ, ut dicitur III. de Anima (text. comm. xxx.) Operatio autem quæ ſic indiget (a) aliquo corporali, a principio non poteſt ſine corporali illo, poteſt autem poſtea; ſicut anima ſenſitiva nullam operationem habere poteſt, niſi prius moveatur a ſenſibilibus, quæ ſunt extra animam; ſed præter ea remanet actus imaginationis, etiam ſenſibilibus abeuntibus: ſimiliter deſtructis phantaſmatibus operatio intellectiva in anima remanere poteſt.

Ad ſecundum dicendum, quod illa ratio eſt probatio Philoſophi in I. cæl. & mundi, qui oſtendit, quod omne generatum eſt corruptibile: & habet locum in illis quæ fiunt, & corrumpuntur naturaliter, in quibus ex defectu virtutis eſt quod non poſſunt nec ſemper fuiſſe, nec ſemper fore; non autem habet locum in his quæ per creationem fiunt, quæ accipiunt a Deo virtutem ut ſint ſemper, per quam eſſe non poſſunt antequam eam accipiant.

Ad tertium dicendum, quod anima eſſe ſuum communicat corpori: quod quidem ita acquiritur animæ in corpore, ut ſecundum ipſum ſubſiſtere poſſit, quod non eſt de aliis formis; & ſic ipſum eſſe animæ ſit eſſe compoſiti, & tamen manet compoſito deſtructo.

Ad quartum ergo dicendum, quod anima ſecundum ſuam eſſentiam eſt forma corporis; nec deſtructo corpore deſtruitur anima, quantum ad id ſecundum quod eſt forma, ſed ſolum deſinit eſſe forma in actu.

QUAESTIO IV.

Deinde quæritur de operatione animæ: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum anima intellectiva omnia quæ cognoſcit, cognoſcat in prima veritate.

Secundo, utrum anima ſeparata a corpore habeat actus ſenſitivarum potentiarum.

ARTICULUS VII.

201.

Utrum anima quidquid intelligit, intelligat in prima veritate.

I. Part. quæſt. XII. *art.* 11. *ad* 3. *quæſt.* LXXXIV. *art.* 4. 0. *& quæſt.* XVI. *art.* 6. *ad* 1. *&* 2.

Ad primum ſic proceditur. Videtur quod anima quidquid intelligit, intelligat in prima veritate. Auguſtinus enim dicit in Lib. confeſſ. *Si ambo viderimus id verum eſſe quod dico, ubi quæſo videmus? Non ego in te, nec tu in me: ſed ambo in ea quæ ſupra nos eſt, incommutabili veritate:* & ſic omne verum quod anima cognoſcit, in prima veritate videt.

2. Præterea. Verum addit ſupra ens manifeſtationem. Ergo prima veritas eſt per quam omnia manifeſtantur. Sed id quo

(a) *Al.* aliquo corporali principio, non poteſt &c.

Digitized by Google

quo aliud manifeſtatur, oportet eſſe maxime manifeſtum, ſicut patet in principiis demonſtrationis, & de luce corporali, per quam viſus corpora videt. Ergo prima veritas eſt maxime omnibus mentibus manifeſta; & ſic non ſolum per eam, ſed in ea omnia cognoſcuntur.

Sed contra. Multi de concluſionibus demonſtrativis veram cognitionem habent qui de prima veritate nihil conſiderant. Ergo non omne verum in prima veritate cognoſcitur.

Præterea. Auguſtinus dicit in Lib. de lib. arb. quod nullus de prima veritate judicat, & nullus ſine ea recte judicat; & ita ſi de ea non judicatur, non cognoſcitur, nec alia in ea.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dicit quædam Gloſſa ſupra illud Pſal. xi. *Diminutæ ſunt veritates &c.* ab una prima veritate multæ veritates in mentibus hominum reſultant, ſicut ab una facie hominis reſultant multæ facies in ſpeculo fracto. Hæc autem reſultatio veritatis eſt quantum ad duo, ſcilicet quantum ad lumen intellectuale, de quo in Pſal. iv. 7. *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui, Domine*, & quantum ad prima principia naturaliter nota, ſive ſint complexa, ſive incomplexa. Nihil autem poſſumus veritatis cognoſcere niſi ex primis principiis, & ex lumine intellectuali, quæ veritatem manifeſtare non poſſunt, niſi ſecundum quod ſunt ſimilitudo illius primæ veritatis, quia ex hoc etiam habent quamdam immutabilitatem, & infallibilitatem. Sic ergo in prima veritate ſecundum ſuam eſſentiam non omnia videntur a nobis in ſtatu viæ, cum nec ipſa per ſuam eſſentiam a viatoribus videatur, ſed in ipſa ratione ſuæ imaginis, ſcilicet veritatis ab ea exemplatæ, omnis veritas a nobis cognoſcitur: & exinde eſt quod duo idem verum vident, inquantum ab eadem prima veritate reſultat exemplata veritas in mente utriuſque; & ita intelligendum eſt dictum Auguſtini.

Et ſic patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod operari aliqua, ſive movere, dicitur dupliciter. Uno modo ſicut principio formali operationis, vel motus; & ſic oportet quod motio moventis, vel operatio operantis terminetur ad id quod operatur: non enim ignis calefacit calorem quo calefacit. Alio modo ſicut inſtrumento; & ſic motio moventis terminatur ad id quod movet, ſicut manus baculo movet lapidem, & baculum movet. Id ergo quo cognoſcimus ſicut inſtrumento, oportet eſſe nobis primo notum; & ſic cognoſcimus concluſiones per principia naturaliter nota, ad quæ comparatur intellectus agens ſicut ad inſtrumenta, ut dicit Commentator in III. de Anima. Sed id quo cognoſcimus ſicut forma cognoſcentis, non oportet eſſe notum: quia nec oculus videt lucem, quæ eſt in oculi compoſitione, neque ſpeciem per quam videt: & ita etiam non eſt neceſſarium ut quicumque intelligit aliquid, intelligat intellectum ſuum quo intelligit, vel lumen intellectuale. Sic ergo veritas a prima veritate in mentibus noſtris exemplata a nobis partim cognoſcitur ut de neceſſitate, ad hoc quod alia in ea cognoſcantur, ſcilicet quantum ad ipſa principia; & partim non de neceſſitate cognoſcitur, ſcilicet quantum ad ipſum intellectuale lumen. Ipſa vero exiſtens veritas a nobis per ſuam eſſentiam non videtur.

ARTICULUS VIII.

202.

Utrum anima ſeparata poſſit habere actum ſenſitivarum potentiarum.

Quæſt. de anima art. 19. o.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod anima ſeparata actum ſenſitivarum potentiarum habere poſſit. Caſſiodorus enim dicit in Lib. de Anima, quod anima ſine corpore videt, & audit, & reliquis ſenſibus viget.

2. Præterea. Lucæ xvi. quædam dicuntur de divite in inferno ſepulto quæ ſine actu ſenſuum eſſe non poſſunt. Sed conſtat quod ibi erat tantum anima divitis ſine corpore. Ergo anima ſine corpore operationem ſenſuum habere poteſt.

3. Præterea. Fruſtra eſt illa potentia quæ non reducitur ad actum. Sed in anima poſt mortem remanent potentiæ ſenſitivæ. Ergo & actus ſenſuum.

Sed contra. Sentire eſt operatio conjuncti. Ergo deſtructo conjuncto, in anima ſeparata remanere non poſſunt.

Reſpondeo dicendum, quod impoſſibile eſt in anima ſeparata alicuius potentiæ ſenſitivæ actum eſſe; quod ſic patet. Operatio namque potentiæ ſenſitivæ eodem modo perficitur in homine, & in bru-

Digitized by Google

bruto, eodem enim modo videt homo per oculum quo equus. Actus autem ſenſitivæ potentiæ in bruto non eſt ipſius animæ ſenſitivæ per ſe, ſed mediante organo. Si enim per ſe haberet operationem, anima ſenſitiva in bruto per ſe haberet ſubſiſtentiam, & ſic eſſet incorruptibilis, ut de anima rationali probatum eſt. Unde cum ſit hoc inconveniens, impoſſibile eſt quod in bruto, vel in homine potentia ſenſitiva habeat aliquem actum proprium; ſed omnis actus eius eſt coniuncti: unde in anima ſeparata remanere non poteſt. Quidam tamen dicunt, animam ſenſitivam habere duos actus: unum quem exercet organo mediante, qui poſt mortem non manet; alium quem per ſe ipſam agit, & hic manet poſt mortem. Hoc autem videtur atteſtari opinioni Platonis de anima, qui ponebat animam ſenſitivam movere ſe ipſam, & ſic movet corpus; & ſic illa operatio qua movebat ſe ipſam, erat ſibi propria; alia vero, qua movebat corpus, erat (a) coniuncti: & propter hoc Plato ponebat animas etiam brutorum eſſe incorruptibiles: hoc enim de neceſſitate ſequitur, quod tamen iſti non concedunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ſicut operationes voluntatis propter quamdam ſimilitudinem nominantur nominibus paſſionum, quæ ſunt in appetitu ſenſitivo; ita etiam intellectus operationes nominantur ab operationibus ſenſuum propter ſimilitudinem: & ſic loquitur Caſſiodorus.

Ad ſecundum dicendum, quod illa verba quæ dicuntur de divite, oportet metaphorice intelligi, vel ſecundum rerum ſimilitudines, & non ſecundum res ipſas, ut Auguſtinus dicit.

Ad tertium dicendum, quod ſecundum quoſdam, in anima ſeparata non manent potentiæ ſenſitivæ actu, ſed in radice tantum. Si autem actu maneant, non ideo fruſtra erunt, quamvis actibus careant: manent enim ad naturæ integritatem, ſicut membra generationis in reſurgentium corporibus.

QUAESTIO V.

DEinde quæritur de his quæ pertinent ad gratiam: & circa hoc quæruntur tria.

Primo de præcepto honorationis parentum.

Secundo de conſilio quantum ad votum obedientiæ.

Tertio de voto continentiæ.

ARTICULUS IX.

203.

Utrum aliquis teneatur contrahere ut dote ſuſtentet patrem, ſi aliter non poſſit.

IV. diſt. XLIV. *quæſt.* I. *art.* 3. *q.* 3.

AD primum ſic proceditur. Videtur quod ille cuius pater non poteſt ſuſtentari a filio niſi contrahendo accipiat dotem, unde patrem nutrire poſſit, non teneatur contrahere ut patrem ſuſtentet. Cum enim caritas ſit ordinata, plus aliquis tenetur ſibi quam patri. Sed laudabile eſſet, ſi aliquis propter virginitatem ſervandam ſe morti exponeret. Ergo non tenetur aliquis pro ſervanda patris vita matrimonium contrahere.

2. Præterea. Præceptum non contrariatur conſilio. Sed de virginitate ſervanda eſt conſilium, ut patet I. ad Cor. VII. Ergo per præceptum de honoratione parentum non obligatur aliquis ad hoc unde virginitatem perdat.

Sed contra. Præceptum affirmativum obligat pro loco, & tempore. Sed tempus de honoratione parentum eſt quando parentes indigent. Ergo tunc obligatur aliquis ex tali præcepto, & ita videtur quod teneatur matrimonium contrahere, ſi alias patri ſubvenire non poſſit.

Reſpondeo dicendum, quod caſus propoſitus non videtur eſſe de facili poſſibilis. Vix enim contingere poteſt quod aliquis parentes ſuſtentare non poſſit abſque matrimonii contractu, ſaltem manibus operando, vel mendicando. Si tamen hoc contingeret, eſſet idem iudicium de virginitate ſervanda in iſto articulo, & de aliis perfectionis operibus, ſicut eſt introitus in religionem, de quo quidam varie opinantur.

Dicunt enim aliqui, quod ſi aliquis habet patrem indigentem, debet ei dimittere, ſi quid habet, ad eius ſuſtentationem; & ſic poteſt licite religionem intrare, parentum curam Patri cæleſti committens, qui etiam aves paſcit. Sed quia hæc opinio nimis videtur aſpera, ideo melius videtur dicendum, quod aut iſte qui habet propoſitum intrandi religionem, videt ſe in ſæculo non poſſe vi-

(a) Al. coniuncta.

vivere ſine peccato mortali, vel non de facili. Si timet ſibi periculum peccati mortalis, cum magis teneatur ſaluti animæ ſuæ providere quam corporali neceſſitati parentum, non tenetur in ſæculo remanere. Si autem videt ſe poſſe in ſæculo converſari abſque peccato, diſtinguendum videtur: quia ſi ſine eius obſequio parentes nullo modo vivere poſſunt, ſic tenetur eis ſervire, & alia opera perfectionis prætermittere, & peccaret eos dimittens; ſi vero ſine eius obſequio poſſunt aliqualiter ſuſtentari, non autem bonorifice, non propter hoc tenetur opera perfectionis dimittere. Secus autem eſt de illo qui iam religionem intravit, quia cum iam ſit mortuus mundo per profeſſionem, ſolutus eſt a lege qua in mundanis obſequiis parentibus tenebatur, ſecundum doctrinam Apoſtoli ad Rom. VII. In aliis autem ſpiritualibus, puta orationibus, & huiuſmodi, eis tenetur ſervire.

Ad primum ergo dicendum, quod ſi aliquis non eſſet virginitatem profeſſus, non deberet mori fame ante quam matrimonium contraheret.

Ad ſecundum dicendum, quod præceptum contrariari conſilio, nihil prohibet in caſu.

ARTICULUS X.

204.

Utrum religioſus qui emiſit votum obedientiæ, teneatur in omnibus prælato obedire etiam in indifferentibus.

2. 2. *quæſt.* CX. *art.* 4. *ad* 5. *&* *quæſt.* CLXXXVII. *art.* 3. 0. *& II. diſt.* XLIV. *quæſt.* II. *art.* 3. 0.

Circa ſecundum ſic proceditur. Videtur quod religioſus qui emiſit votum obedientiæ, tenetur in omnibus prælato obedire etiam in indifferentibus. Quia per votum caſtitatis religioſus omni concubitui renuntiat. Ergo per votum obedientiæ abrenuntiat propriæ voluntati quantum ad omnia.

2. Præterea. Beatus Benedictus dicit in regula, quod etiam ſi prælatus impoſſibile iubeat, tentandum eſt. Ergo multo magis in indifferentibus obedire tenetur.

3. Præterea. Votum obedientiæ ad ſtatum perfectionis pertinet. Hoc autem non eſſet, ſi non teneretur obedire niſi de his quæ in regula continentur: quia quilibet ſubditus, etiam ſæcularis, tenetur ſuo prælato obedire in aliquibus quæ pertinent ad ius ſuæ prælationis. Ergo videtur quod religioſus teneatur ſimpliciter in omnibus obedire.

Sed contra. Religioſus non tenetur ad plura quam ſæcularis, niſi quatenus ſe per votum obligavit. Sed per votum perfectionis non ſe obligavit ad obediendum niſi ſecundum regulam. Ergo in pluribus obedire non tenetur quam quæ ſunt ſecundum regulam.

Præterea. Bernardus dicit in Lib. de diſpenſ. & præcepto: (a) *Nihil præcipiat mihi prælatus eorum quæ non promiſi; nihil prohibeo eorum quæ promiſi.*

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc partim conveniunt omnes, & partim ad invicem diſſentiunt. Quod enim religioſus non teneatur prælato obedire in his quæ ſunt contra Deum, vel contra regulam, vel quantum ad ea in quibus prælatis diſpenſatio non committitur, omnes communiter dicunt; quod etiam in his quæ ſunt arctiora quam regula, obedire non teneatur; ſed ſic obedire ſit obedientiæ perfectæ, ut ab omnibus dicitur. Sed circa indifferentia, vel ea quæ ſunt infra arctitudinem regulæ, aut æqualia regulæ, ſunt duæ opiniones, quibuſdam dicentibus, quod obedire in huiuſmodi eſt de neceſſitate obedientiæ, aliis autem, quod non eſt de neceſſitate obedientiæ, ſed de perfectione. Quæ quidem duæ opiniones, etſi multum differre videantur quantum ad vocem, tamen quantum ad rem parum, vel nihil differre inveniuntur. Nam ad regulam pertinere intelligenda ſunt non ſolum ea quæ ſunt expreſſe in regula, ſed etiam illa quæ quocumque modo ad regulam reducuntur, utpote quæ pertinent ad obſequium fraternæ ſocietatis, & ad punitionem culparum, ad quæ duo fere omnia huiuſmodi indifferentia poſſunt reduci. Si tamen aliqua ſunt quæ nullatenus ad regulam reducuntur, videtur eſſe verior opinio, quod obedire in huiuſmodi non ſit de neceſſitate obedientiæ, ſed de perfectione, ut Bernardus manifeſte dicit in Libro de præcepto, & diſpenſatione: & hoc ideo quia obedientia non ſe extendit ultra poteſtatem, vel ius prælationis, quæ quidem ſecundum regulam limitatur.

Ad primum ergo dicendum, quod votum

(a) Al. deeſt *Nihil.*

Digitized by Google

tum continentiæ reſpicit ſpeciale genus actus; ſed votum obedientiæ reſpicit generaliter omnes actus: unde niſi determinaretur eius generalitas, eſſet religionum confuſio, quia omnes ad idem teneten- tur.

Ad ſecundum dicendum, quod loquitur quantum ad perfectionem obedientiæ.

Ad tertium dicendum, quod per votum obedientiæ ſupponitur religioſus prælato ſuo quaotum ad generalem diſpoſitionem vitæ ſuæ, licet non quantum ad omnes actus particulares; ſæcularis autem ſuo prælato obedire tenetur quantum ad aliquos actus ſpeciales, non quantum ad generalem diſpoſitionem vitæ ſuæ.

ARTICULUS XI.

205.

Utrum poſt votum ſimplex caſtitatis aliquis matrimonium contrahens, nec reddere debitum, nec exigere poſſit.

Art. 56. *ad* 1. *IV. diſt.* XXX. *quæſt.* 11. *art.* 1. *& diſt.* XXXII. *quæſt.* 1. *art.* 1. *& diſt.* XXXVIII. *quæſt.* 1. *art.* 3. *quæſt.* 2.] *ad* 3.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod poſt votum ſimplex caſtitatis aliquis matrimonium contrahens, nec reddere debitum, nec exigere poſſit. Quia apud Deum non minus obligat votum ſimplex quam ſolemne, ut Canon dicit. Sed poſt votum ſolemne emiſſum aliquis nec petere debitum, nec reddere poteſt. Ergo nec poſt emiſſionem ſimplicis voti.

2. Præterea. Per peccatum nullus excuſatur a peccato. Sed iſte qui contrahit poſt votum ſimplex, peccat, quando primo debitum reddit, quia adhuc poteſt votum implere religionem intrando. Ergo poſtquam ſemel reddidit, adhuc peccat vel reddendo, vel exigendo.

Sed contra. Eccleſia non cogit aliquos ad peccandum. Cogit autem reddere debitum etiam poſt votum ſimplex caſtitatis. Ergo reddendo debitum non peccat.

Reſpondeo dicendum, quod quantum ad redditionem debiti omnes conveniunt, quod poſt ſimplex votum continentiæ tenetur reddere debitum: quia votum ſimplex matrimonium contractum non dirimit, & ex quo matrimonium eſt contractum, vir non habet poteſtatem corporis ſui, ſed mulier, unde tenetur mulieri debitum reddere. Sed circa petitionem debiti quidam dicunt, quod cum quantum ad hoc ſit in ſua libertate, tenetur adhuc votum implere, & ita peccat debitum petendo. Alii vero dicunt, quod ſi per ſigna appareat, quod mulier velit ſibi debitum reddi, quamvis ipſa petere erubeſcat, vir petere debet, etiam poſt votum ſimplex, & præcipue ſi timeat de uxoris lapſu. Sed hoc in idem redit cum primo: nam hæc eſt ex parte uxoris quædam interpretativa petitio, & ſic vir petendo reddit: unde non efficitur ex parte uxoris gravius matrimonium; quod eſſet, ſi ſemper eam expreſſe petere oporteret.

Ad primum ergo dicendum, quod utriuſque voti tranſgreſſio inducit reatum peccati mortalis ex hoc quod utrumque æqualiter obligat apud Deum; ſed quantum ad impedimentum matrimonii non habet utrum que æqualem efficaciam. Nam per votum ſolemne transfert ſe vovens quaſi in corporale obſequium ipſius Dei per ſuſceptionem ordinis, vel introitum religionis. Quod autem aliquis ſemel uni dedit, non poteſt poſtmodum alteri dare: & ideo poſt votum ſolemne non poteſt aliquis ſe tradere in poteſtatem uxoris mattimonium contrahendo; ſed in voto ſimplici eſt ſola promiſſio. Qui autem aliquid alicui promittit, poteſt idem alteri dare, licet fidem promiſſionis non ſervet: & ideo ille qui ſimplex votum emittit, poteſt poſtmodum matrimonium contrahere, licet peccet, quia priorem fidem irritam fecit.

Ad ſecundum dicendum, quod primus concubitus non excuſat ſequentes, quibus debitum reddit, a peccato, inquantum eſt peccatum, ſed inquantum eſt actus quidam matrimonii conſummativus.

QUAESTIO VI.

DEinde quæritur de his quæ pertinent ad culpam.

Et primo quantum ad culpam quæ contrariatur bonis moribus.

Secundo quantum ad culpam quæ contrariatur rectæ fidei.

Circa primum quæruntur tria.

Primo de acceptione perſonarum.
Secundo de peccato infamiæ.
Tertio de pretioſitate veſtium.

Digitized by Google

ARTICULUS XII.

206.

Utrum qui honorat divitem propter divitias, peccet.

2. 2. *quæſt.* lxiii. *art.* 3. *fin.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod qui honorat divitem propter divitias, peccet. Ita enim dicit Gloſſa Iacob. 11. *Quod ſi introierit in conventu veſtro &c.* „ Mundus pauperem abiicit, di„ vitem colit; fides Chriſti e contra do„ cet facere. " Sed facere contra fidem Chriſti, peccatum eſt. Ergo honorare divitem propter divitias eſt peccatum.

2. Præterea. Honor ſecundum Philoſophum in I. Ethic. debetur rebus divinis. Sed in divite non eſt aliquod divinum propter divitias. Ergo non debetur ei honor propter divitias.

3. Præterea. Ex verbis Philoſophi in I. Ethic. colligitur, quod honor eſt exhibitio reverentiæ in teſtimonium virtutis. Sed aliquando dives non eſt virtuoſus. Cum ergo falſum teſtimonium dicatur eſſe peccatum, quod non debet fieri propter ſcandalum vitandum, videtur quod nec etiam cauſa vitandi ſcandali dives debeat propter divitias honorari.

Sed contra eſt Gloſſa Auguſtini, Iacobi 11. ſuper illud, *Si introierit &c.* „ In „ quotidianis confeſſionibus qui præfert „ divitem pauperi, non in hoc peccat, „ niſi intus ita iudicet, ut quanto ditior, „ tanto melior videatur. " Sed non ſemper aliquis huiuſmodi exterioribus honoribus divitem honorans, eum propter hoc iudicat meliorem. Ergo non ſemper peccat.

Reſpondeo dicendum, quod accipere perſonam differt contra accipere cauſam. Accipere enim cauſam eſt iudicium formare ex aliquo quod facit ad cauſam, quod laudabile eſt; accipere vero perſonam eſt formare iudicium ex aliqua conditione perſonæ quæ non facit ad cauſam, quod vitium eſt. Unde contingit quod ex eadem conditione perſonæ conſiderata quandoque fit iudicium iuſtum, quandoque eſt acceptio perſonarum; ſicut ſi in aliqua controverſia detur ſententia pro aliquo, quia eſt litteratior, erit acceptio perſonarum. Si autem ex hac conſideratione in licentiando ad magiſterium aliis præferatur, non erit acceptio perſonarum. Si ergo aliquis honor diviti exhibeatur propter cauſas ad quas divitiæ aliquid faciunt, non erit acceptio perſonarum; erit autem, ſi ad hoc nihil divitiæ operentur. Eſt autem duplex honor. Unus qui debetur alicui ratione ſui ipſius propter ipſam virtutem, ſicut eſt commendatio, invitatio, & huiuſmodi; & ad hunc honorem divitiæ nihil faciunt: unde ſi talis honor alicui propter divitias exhibeatur, erit acceptio perſonarum: unde dicit Valerius Maximus, quod honores qui virtuti debentur, ſicut triumphi, & alia huiuſmodi, apud Romanos antiquos nulla pecunia emi poterant. Alius honor alicui debetur ſecundum ſtatum quem habet in republica, ſic enim in perſona reſpublica honoratur; & propter hoc Reges, & Principes, & huiuſmodi perſonæ honorantur, ſecundum illud I. Pet. 11. 17. *Regem honorificate.* Et quia in terrena republica divites ſtatum obtinent altiorem, ideo cives cæleſtis Hieruſalem, quaſi in Babylonia peregrinantes, debent eis inter quos converſantur, morem gerere, ut Auguſtinus dicit in Lib. de civit. Dei, in his quæ non ſunt contra Deum; & ſic etiam divites honorare illis dumtaxat honoribus qui ad exteriorem convictum pertinent, licitum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod in his quæ ad fidem Chriſti pertinent, peccatum eſſet divites pauperibus præferre, ſicut ſunt miniſtrationes ſacramentorum, & alia huiuſmodi; ſed in his quæ mundi convictus requirit, oportet mundo gerere morem.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam divitiæ, inquantum ſunt quoddam bonum, ſunt aliquid divinum, præcipue inquantum præbent facultatem ad multa bene agenda.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de honore qui exhibetur alicui ratione ſui ipſius.

ARTICULUS XIII.

207.

Utrum aliquis peccet infamiam non repellendo.

Art. 119. *o.* & *opuſc.* 19. *cap.* XVI. & XXII.

CIrca ſecundum ſic proceditur. Videtur quod aliquis peccet infamiam non repellendo. Crudelis enim eſſe dicitur qui famam ſuam negligit. Sed crudelitas peccatum

catum eſt. Ergo peccatum eſt infamiæ non reſiſtere.

2. Præterea. Eccli. 17. 12. dicitur: *Unicuique mandavit* Deus *de proximo ſuo*, ut ſcilicet ei proſit exemplo, & verbo. Sed hoc impeditur per infamiam. Ergo quilibet tenetur repellere infamiam.

Sed contra eſt quod contemnere infamiam videtur eſſe actus humilitatis. Unde in vitis patrum legitur de multis ſanctis patribus, qui proprias infamias ſuſtinebant eas non repellentes. Ergo non eſt peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod utrumque, ſcilicet & contemptus famæ, & appetitus poteſt eſſe laudabile, & vitioſum. Fama enim non eſt neceſſaria homini propter ſe ipſum, ſed propter proximum ædificandum. Appetere ergo famam propter proximum, caritatis eſt; appetere vero propter ſe ipſum, ad inanem gloriam pertinet. E converſo contemptus famæ ratione ſui ipſius, humilitatis eſt, ratione vero proximi ignavia, & crudelitas. Illi ergo quibus incumbit ex officio, vel ex ſtatu perfectionis aliorum ſaluti providere, peccant, niſi infamiam propriam iuxta poſſe repellant. Alii vero quibus magis cuſtodia ſuæ propriæ ſalutis imminet, poſſunt ſuæ humilitati providentes famam, vel infamiam contemnere. Sed cum infamia dupliciter repellatur, ſcilicet occaſionem ſubtrahendo, & linguas detrahentium compeſcendo; primo modo omnes tenentur infamiam vitare, alias ſine ſcandalo activo tranſiri non poſſet, quod ſemper peccatum eſt; ſed ſecundo modo non tenentur, niſi quatenus debet aliquis ſaluti proximorum providere: & hoc eſt quod Gregorius dicit 1x. homil. ſuper Ezech. *Linguas detrahentium ſicut noſtro ſtudio non debemus excitare, ut ipſi pereant; ita per ſuam malitiam excitatas debemus æquanimiter tolerare, ut nobis meritum creſcat; aliquando etiam compeſcere, ne dum de nobis mala diſſeminant, eorum qui nos ad bona audire poterant, corda innocentium corrumpant*. Et infra: *Hi etenim quorum vita in exemplum imitationis eſt poſita, debent, ſi poſſunt, detrahentium ſibi verba compeſcere, ne eorum prædicationem non audiant qui audire poterant, & in pravis moribus remanentes bene vivere contemnant*.

Ex his patet ſolutio ad obiecta.

ARTICULUS XIV.

208.

Utrum uti pretioſis veſtibus ſemper ſit peccatum.

2. 2. *quæſt.* clxix. *art.* 1. c.

AD tertium ſic proceditur. Videtur quod uti pretioſis veſtibus ſemper ſit peccatum. Omne enim quod fit propter vanam gloriam, peccatum eſt. Sed pretioſa veſtimenta non portantur niſi ad inanem gloriam: unde Gregorius in homil. de divite epulone: *Nemo quippe veſtimenta pretioſa niſi ad inanem gloriam quærit, videlicet ut honorabilior ceteris eſſe videatur. Nam quia pro ſola inani gloria pretioſum veſtimentum quæritur, ipſa res teſtatur, quod nemo vult ibi pretioſis veſtibus indui, ubi ab aliis non poſſit videri*. Ergo uſus pretioſarum veſtium ſemper eſt peccatum.

2 Præterea. I. Timoth. vi. 8. *Habentes alimenta, & quibus tegamur, his contenti ſimus*: Gloſſa: „ Quod amplius eſt, a malo eſt. “ Sed pretioſitas veſtium eſt amplius. Ergo eſt peccatum.

Sed contra eſt quod Seneca dicit ad quamdam Reginam: *Induere delicate, non propter te, ſed ne dignitas regia vileſcat*.

Præterea. I. ad Timoth. 11. 9. *Non in tortis crinibus, vel auro, aut margaritis, vel veſte pretioſa*: Gloſſa: „ ultra modum ſuum. “ Et ita ſi aliquis pretioſis veſtibus ſecundum modum ſuum utatur, non peccat.

Reſp. dicendum, quod aliter eſt hic loquendum de perſona publica, & de perſona privata. Nam in perſona publica conſideratur & ſtatus dignitatis, & propriæ perſonæ conditio: circa quæ duo ita ſe debet habere, ne dignitatis auctoritas veniat in contemptum, & ne ipſe in ſuperbiam efferatur. Utrumque ergo poteſt eſſe laudabile, & quod pretioſis utatur ad reverentiam auctoritatis inducendam, & quod vilibus utatur ratione propriæ humilitatis; ita dumtaxat ne quæ ad auctoritatem conſervandam fiunt, in ſuperbiam degenerent, & ne dum nimium ſervatur humilitas, regentis frangatur auctoritas, ſicut Auguſtinus dicit. Et hac ratione laudabiliter ſacerdos in divino officio pretioſis utitur indumentis ad reverentiam divini cultus, & laudabiliter ab huiuſmodi propter humilitatem in quibuſdam religionibus abſtinetur. In eo autem qui eſt privata perſona, virtuoſum eſt,

eſt, ſi propter humilitatem abiectioribus indumentis utatur etiam quam ſtatus proprius requirat: unde Gregorius dicit in homil. prædicta: *Si abiectio pretioſi indumenti virtus non eſſet, Evangeliſta de Joanne vigilanter non diceret: Erat indutus pilis camelorum.* Licitum eſt autem ut ſecundum modum propriæ perſonæ pretioſis utatur; ſed peccatum eſt, ſi proprium modum excedat. Et quia pretioſum dicitur relative, ſicut & magnum, cum id quod eſt pretioſum uni, non ſit alteri pretioſum; pretioſitas veſtium ſemper ſonat in exceſſum proprii modi: & ſecundum hoc ſemper eſt peccatum pretioſis veſtibus uti, & ſic loquitur Gregorius.

Unde patet ſolutio ad primum.

Ad ſecundum dicendum, quod in alimento, & tegumento intelliguntur omnia quæ nobis ſunt neceſſaria, & convenientia noſtri ſtatus.

QUAESTIO VII.

DEinde quæritur de culpa quæ contrariatur rectæ fidei: & circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum hæreticis ſit communicandum.

Secundo, utrum redeuntes ad Eccleſiam ſint recipiendi.

ARTICULUS XV.

209.

Utrum hæreticis ſit communicandum.

2. 2. *quæſt.* XI. *art.* 3. *c.*

AD primum ſic proceditur. Videtur quod hæreticis ſit communicandum. Dicitur enim Matth. XIII. 30. in parabola de zizania, quod paterfamilias dixit meſſoribus: *Sinite utraque creſcere uſque ad meſſem.* Meſſis autem eſt conſummatio ſæculi, ut ibidem dicitur. Cum ergo per zizania intelligantur hæretici, videtur quod hæretici non ſint a communione fidelium ſeparandi ante diem judicii.

2. Præterea. Videntur contra hoc Domini præceptum facere Principes hæreticos interficientes.

Sed contra eſt quod dicitur II. ad Cor. VI. 17. *Exite de medio eorum, & ſeparamini*: & loquitur de infidelibus; quod patet ex hoc quod præmiſerat: *Nolite ducere iugum cum infidelibus.* Ergo hæreticis non eſt communicandum.

Reſpondeo dicendum, quod hæreticis communicandum non eſt duplici ratione. Una eſt ratione excommunicationis: nam cum ſint excommunicati, non eſt eis communicandum, ſicut nec cum aliis excommunicatis. Alia ratio eſt hæreſis. Primo propter periculum, ne eorum converſatio alios corrumpat, ſecundum illud I. ad Cor. XV. 33. *Corrumpunt bonos mores colloquia prava.* Secundo etiam ne videamur eorum perverſæ doctrinæ aliquem aſſenſum præſtare. Unde in II. Canonica Ioan. 10 dicitur: *Si quis venit ad vos, & hanc doctrinam non affert, nolite eum in domum ducere, nec Ave ei dixeritis: qui enim dicit ei Ave, communicat operibus eius malignis*: ubi dicit Gloſſa: „ Secundum quod vox „ eſt inſtituta, communionem eſſe oſten„ dit cum illo; alioquin ſimulatio eſt, „ quæ in Chriſtianis eſſe non debet. “ Tertio ne ex noſtra familiaritate aliis detur occaſio erroris: unde ibidem dicit alia Gloſſa: „ Et ſi vos forte decepti non eſtis, „ alii forſitan per talem veſtram familia„ ritatem poſſent decipi, qui crederent „ illos placere vobis, & ſic crederent il„ lis. “ Unde alia Gloſſa ibidem dicit: „ Tanta Apoſtoli, atque eorum diſcipuli „ in religione cautela utebantur, ut nec „ verbi quidem communionem cum ali„ quo eorum qui a veritate declinave„ rant, habere paterentur. “ Hoc tamen intelligendum eſt, niſi cum aliquo loqueremur de eius ſalute.

Ad primum ergo dicendum, quod in illo præcepto patrisfamilias duplex conditio intelligitur. Una eſt, ut exponatur præceptum de univerſali ſeparatione malorum a bonis; & hoc accipitur ex ipſa quæſtione meſſorum, qui dicunt: *Vis imus, & colligimus ea?* hoc enim non erit uſque ad diem iudicii. Secunda conditio eſt, ut intelligatur præceptum, quando mali ſine periculo bonorum extirpari non poſſunt. Et hoc patet ex reſponſione patrisfamilias, qui dixit: *Ne forte colligentes zizania, eradicetis ſimul cum eis & triticum.* Quod quidem tribus modis contingere poſſet. Uno modo, ſi aliquis præſcinderetur antequam de eius malitia conſtaret: unde dicit Gloſſa: „ Monet Dominus ne am„ bigue iudicemus. “ Secundo ſi non eſſet in malitia obſtinatus: unde nullus excommunicatur niſi propter contumaciam: unde dicit Gloſſa ibidem: „ Monemur non „ cito amputare, quia qui hodie errat, „ forte cras defendet veritatem. “ Et Tit. ult. 10. dicitur: *Hæreticum hominem poſt primam, & ſecundam correctionem devita.* Tertio

Digitized by Google

Tertio ſi ſimul boni cum malis involvantur, propter quod dicit ibi Gloſſa Auguſtini, quod multitudo non eſt excommunicanda, nec Principes populi. Iſtis autem remotis, debent mali præſcindi, ſecundum illud I. Cor. v. 13. *Auferte malum ex vobis*.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecundum.

ARTICULUS XVI.

210.

Utrum hæretici redeuntes ad Eccleſiam ſint recipiendi.

2. 2. *quæſt.* XI. *art.* 4. 0.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur quod hæretici redeunres ad Eccleſiam non ſint recipiendi. Quia peccaverunt contra fidem, quæ eſt Eccleſiæ fundamentum; & ideo in ædificatione Eccleſiæ non debent ſuperædificari. Ergo non debent ab Eccleſia recipi.

Sed contra eſt quod Eccleſia nulli debet claudere gremium, ſicut Chriſtus, qui de ſe dicit: *Eum qui venit ad me, non ejiciam foras*: Ioan. VI. 37.

Reſpondeo dicendum, quod quamdiu huius vitæ ſtatus durat, homo non poteſt eſſe totaliter in peccato obſtinatus: hoc enim erit in damnatis poſt mortem. Et ideo quamdiu in hac vita vivitur, cuilibet relinquitur locus pœnitentiæ, & quilibet quantumcumque deliquerit vel in fide, vel in moribus, eſt ab Eccleſia recipiendus ad pœnitentiam: & contrarium dicere eſt hæreſis Novatianorum. Sed tamen non eſt neceſſarium quod ſemper ad dignitatem recipiantur, niſi cum aliquibus miſericorditer diſpenſaretur, præcipue propter bonum pacis, vel propter fructum alium qui inde ſperetur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamdiu fundamentum fidei non habet, ab Eccleſia recipi non debet; ſed poſtquam converſus incipit habere, recipiendus eſt.

QUAESTIO VIII.

ARTICULUS XVII.

211.

Utrum aliquis intellectus creatus poſſit videre Deum per eſſentiam.

Art. 1. & 14t. & *I. Part. quæſt.* XII. *art.* 1. 0. & *art.* 4. *ad* 3. & *de ver. quæſt.* VIII. *art.* 1. 0. & *IV. diſt.* XLIX. *quæſt.* II. *art.* 1. 0.

DEinde quæritur de hoc quod pertinet ad gloriam, ſcilicet de viſione Dei in patria, ſcilicet utrum aliquis intellectus creatus poſſit videre Deum per eſſentiam. Et videtur quod non. Intellectus enim ad intelligibile eſt aliqua proportio. Sed intellectus creati ad divinam eſſentiam nulla eſt proportio, cum diſtent in infinitum. Ergo intellectus creatus divinam eſſentiam videre non poteſt.

2. Præterea. Plus diſtat ſpiritus increatus ab intellectu creato, quam ſpiritus creatus a ſenſu. Sed ſenſus non poteſt cognoſcere ſpiritum creatum. Ergo nec intellectus creatus ſpiritum increatum.

Sed contra eſt Exod. XXXIII. ſuper illud, *Non videbit me homo, & vivet*, dicit Gloſſa Gregorii (Lib. XVIII. Mor. num. 90.), „Fuere „nonnulli qui Deum dicerent etiam in illa „regione (a) beatitudinis in claritate ſua „conſpici, ſed in natura minime videri: „quos nimirum minor inquiſitionis ſubtili„tas fefellit. Neque enim illi ſimplici, & „incommutabili eſſentiæ aliud eſt clari„tas, aliud eſt natura; ſed ipſa ei natu„ra claritas, ipſa claritas natura eſt; & „ita eſſentia Dei videbitur a beatis.“

Reſpondeo dicendum, quod neceſſe eſt ponere divinam eſſentiam videri a beatis. Beatitudo enim eſt ultima perfectio rationalis naturæ. Nihil autem eſt finaliter perfectum, niſi attingat ad ſuum principium ſecundum modum ſuum: quod ideo dico, quia ad principium, quod eſt Deus, attingit aliquid dupliciter. Uno modo per ſimilitudinem, quod eſt commune omni creaturæ, quæ tantum habet de perfectione, quantum conſequitur de divina ſimilitudine. Alio modo per operationem, ut prætermittatur ille modus qui eſt Chriſto ſingularis, ſcilicet in unitate perſonæ. Dico autem per operationem, inquantum rationalis creatura cognoſcit, & amat Deum. Et quia anima immediate facta eſt a Deo,

(a) *Al.* diſſimilitudinis.

a Deo, ideo beata eſſe non poterit, niſi immediate videat Deum, ſcilicet abſque medio, quod ſit ſimilitudo rei cognitæ, ſicut ſpecies viſibilis in pupilla, vel in ſpeculo; non autem abſque medio, quod eſt lumen confortans intellectum, quod eſt lumen gloriæ, de quo in Pſalm. xxxv. 4. dicitur: *In lumine tuo videbimus lumen*: hoc autem eſt per eſſentiam Deum videre. Unde in hoc ponimus beatitudinem rationalis creaturæ, quod Deum per eſſentiam videbit; ſicut Philoſophi, qui poſuerunt animas noſtras fluere ab intelligentia agente, poſuerunt ultimam felicitatem hominis in continuatione intellectus noſtri ad ipſam.

Ad primum ergo dicendum, quod proportio dupliciter dicitur. Uno modo proprie, ſecundum quod importat quemdam determinatum exceſſum; & ſic proportio requiritur inter intellectum & intelligibile ad hoc quod ſit cognitio cum comprehenſione, qualiter divina eſſentia numquam videbitur ab intellectu creato. Alio modo dicitur communiter pro qualibet habitudine; & ſic infinitum poteſt habere proportionem ad finitum, ſi ſit perfectio eius, vel aliquam huius habitudinem habeat ad ipſum: & talis proportio ſufficit ad hoc quod intellectus noſter videat divinam eſſentiam attingendo, non comprehendendo.

Ad ſecundum dicendum, quod obiectio illa procedit de diſtantia ſecundum proprietatem naturæ, non ſolum ſecundum rationem cognitionis: nam ſpiritus creatus non eſt ſenſibilis, ſed ſpiritus increatus eſt intelligibilis.

INCIPIT QUODLIBET UNDECIMUM.

QUAESTIO I.

ARTICULUS I.

212.

Utrum ſolius Dei ſit proprium eſſe ubique.

1. Part. quaſt. VIII. *art.* 2. & 4. o. & *1. diſt.* XXXVII. *quaſt.* II. o.

Quæſitum fuit de Deo, de Angelis, & hominibus.

De Deo vero quæſitum fuit de immenſitate ipſius, de cognitione eius, & de prædeſtinatione.

Circa immenſitatem vero Dei quæſitum fuit, utrum ſolius Dei ſit proprium eſſe ubique. Oſtendebatur quod non. Numerus enim eſt in rebus numeratis. Sed conſtat quod omnes partes univerſi ſunt numeratæ. Ergo numerus eſt in omnibus partibus univerſi; & ſic videtur quod ſit ubique: non eſt ergo ſolius Dei proprium eſſe ubique.

2. Præterea. Univerſale eſt quod eſt ubique, & ſemper. Sed univerſale non eſt hoc quod Deus. Ergo non eſt proprium ſolius Dei eſſe ubique, & ſemper.

3. Præterea. Subſtantia ſpiritualis excedit corporalem. Sed hoc quod dicitur eſſe ubique, pertinet ad ſubſtantiam corporalem, quia in ſolis corporalibus eſt proprie aſſignare locum. Ergo multo magis eſſe ubique pertinet ad ſubſtantias ſpirituales; & ſic videtur quod non ſit ſolius Dei proprium.

4. Præterea. Ad commendationem terreni Regis pertinet quod poſſit gubernare etiam in abſentia ſua regnum. Sed Deus eſt commendabilior omni Rege. Ergo videtur quod etiam competat ſibi ad ſuam commendationem quod gubernet totum mundum, vel aliquas partes in abſentia ſua per providentiam; & ſic non videtur quod ſit Dei proprium eſſe ubique.

5. Præterea. Conſtat quod quædam dicuntur Deo eſſe propinqua, & quædam remota; & quanto magis ſunt remota, tanto magis ſunt corruptibilia. Non autem poſſent dici aliqua propinqua, & aliqua remota, ſi Deus eſſet ubique. Ergo videtur quod Deus non ſit ubique.

6. Præterea. Dato quod tota machina mundialis eſſet unum corpus continuum, conſtat quod illud corpus eſſet ubique. Non ergo eſt ſolius Dei proprium eſſe ubique.

Contra. Ambroſius probat Spiritum ſanctum eſſe Deum, quia eſt ubique. Sed ſi eſſe ubique non eſſet ſolius Dei proprium, ratio ſua non valeret. Cum ergo ratio huiuſmodi valeat, videtur quod ſit ſolius Dei proprium eſſe ubique.

Reſpondeo dicendum, quod ſpiritualia dicuntur eſſe in loco, non quidem per contactum magnitudinis, ſed virtutis; & ideo ſecundum rationem virtutis cuiuslibet rei ſpiritualis oportet nos loqui de loco in quo eſt. Virtus autem Dei eſt infinita: quæ quidem infinitas apparet quantum ad duo. Primo quia non ſolum excedit creaturas quæ ſunt, fuerunt, & erunt, ſed etiam omnes quæ poſſunt imagi-

Digitized by Google

ginari. Ergo Deus non ſolum eſt in illis quæ ſunt, fuerunt, & erunt, ſed etiam in illis quæ poſſunt imaginari eſſe. Secundo quia virtus Dei ſimul & ſemel in omnibus operatur, & in ſingulis ſecundum proprium modum rerum; & ideo eſſe ubique proprie acceptum, ſoli Deo competit, aliis autem rebus competit eſſe ubique improprie. Unde diſtinguitur modus quo Deus eſt ubique, & quo aliæ res quibus aliquo modo competit eſſe ubique. Nam huiuſmodi dicuntur eſſe ubique, quia ſunt tantum in his quæ ſunt, & præſentia ſunt; Deus autem non ſolum in his quæ ſunt, ſed etiam in imaginatis, & in præteritis, & futuris. Item aliæ res non ſunt ubique ſicut in loco uno, ſed ſicut in diverſis locis. Sed Deus ita eſt ubique, quod eſt in quolibet, & in toto, quia eius virtus habet efficaciam non ſolum in id quod eſt commune univerſo, ſed etiam in id quod eſt proprium unicuique rei particulari: & ideo eſt in omnibus ſicut in uno loco, & ſicut in pluribus; quod eſt proprie eſſe ubique. Unde cum hoc modo ſolus Deus ſit ubique, ſolius Dei eſt proprium eſſe ubique.

Ad primum ergo dicendum, quod numerus non eſt in rebus numeratis ſicut in loco, ſed ſicut accidens in ſubiecto. Præterea. Unus numerus, licet ſit in omnibus numeratis ſicut unica eſſentia, non tamen eſt in qualibet parte, quia non quælibet pars numeratur eodem numero. Item numerus non eſt omnino unus, ſed multitudo quædam; Deus autem eſt in rebus per virtutem ſuam, & in ſingulis operatur, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod univerſale dicitur eſſe ubique, & ſemper magis per remotionem quam per poſitionem: non enim dicitur ubique eſſe, & ſemper, eo quod ſit in omni loco, & in omni tempore; ſed quia abſtrahit ab his quæ determinant locum, & tempus determinatum: & præterea univerſalia non ſunt ſubſiſtentia.

Ad tertium dicendum, quod ſubſtantia ſpiritualis excedit corporalem exceſſu dignitatis naturæ, ſed non in virtute agendi; immo videmus quod multæ ſubſtantiæ ſpirituales habent determinata corpora in quibus agant, ſicut anima rationalis corpus humanum.

Ad quartum dicendum, quod ſi Rex non eſt ubique per totum regnum, eſt ex defectu Regis terreni propter circumſcriptionem ſuæ ſubſtantiæ. Deus autem cum ſit incircumſcriptus, eſt ubique; & tamen ſi non eſſet ubique, nihilominus gubernaret omnia providentia ſua. Unde in Rege terreno non eſſe præſens eſt ad defectum, ſed quod gubernet in abſentia eſt ad commendationem. Deus autem & ubique eſt, & omnia gubernat.

Ad quintum dicendum, quod huiuſmodi diſtantia, & propinquitas creaturarum ad Deum non eſt ſecundum locum, ſed ſecundum ſimilitudinem, & diſſimilitudinem: nam illa quæ magis aſſimilantur Deo, dicimus eſſe ſibi propinquiora; quæ vero magis recedunt a ſimilitudine ipſius, dicimus eſſe ſibi remotiora.

Ad ſextum dicendum, quod dato quod tota machina mundialis eſſet unum corpus continuum, non tamen propter hoc poſſet imaginari quod eſſet ubique, ſed in uno loco tantum: quia totum illud in quo eſſet, acciperetur pro uno loco; & ſic non attingeret quodlibet particulare, quod eſſe ubique complectitur in ſua ratione.

QUAESTIO II.

ARTICULUS II.

213.

Utrum Deus cognoſcat malum per bonum.

De ver. quæſt. II. *art.* 4. *& I. Part. quæſt.* XV. *art.* 3. *ad* 1. *& quæſt.* XVIII. *art.* 4. *ad* 4.

Circa cognitionem vero Dei quærebatur, utrum Deus cognoſcat malum per bonum. Et videtur quod non. Quia cognoſcere unum per aliud pertinet ad defectum cognitionis. Sed in divina cognitione nullus poteſt eſſe defectus. Ergo videtur quod Deus non cognoſcat malum per bonum.

2. Præterea. Cognoſcere unum per aliud eſt in cognoſcendo diſcurrere. Sed in divina cognitione non eſt diſcurſus. Ergo cum cognoſcere malum per bonum ſit cognoſcere unum per aliud, videtur quod Deus non cognoſcat malum per bonum.

3. Præterea. Quidquid Deus cognoſcit, cognoſcit per eſſentiam ſuam. Sed malum nec eſt effectus divinæ eſſentiæ, neque eſt ei oppoſitum, ut dicit Auguſtinus. Ergo videtur quod Deus non cognoſcat malum per bonum.

4. Præterea. Philoſophus dicit in III. de Anima (text. comm. xx.) quod intel-

telle*c*tus qui ſemper eſt in actu, non cognoſcit privationem. Sed intellectus divinus eſt ſemper in actu. Ergo &c.

5. Præterea. Omne quod cognoſcitur, cognoſcitur per aliquam ſimilitudinem in ipſo cognoſcente exiſtentem. Sed malum non habet aliquam ſimilitudinem in Deo. Ergo Deus non cognoſcit malum per aliquod bonum quod in eo exiſtat.

Sed contra eſt quod Auguſtinus dicit, quod malum cognoſcitur ſecundum quod ab ipſo bono diſcordat.

Reſpondeo dicendum, quod propria cognitio uniuſcuiuſque rei eſt ſecundum quod cognoſcitur per propriam rationem. In cognoſcibilibus autem quædam ſunt quæ habent rationem propriam abſolutam, ut homo, & lapis, quorum propria ratio non dependet ex alio; quædam vero ſunt quæ non habent propriam rationem abſolutam, ſed ex alio dependentem, ſicut eſt in relativis, & privativis, & in negativis, quorum ratio dependet ex ordine quem habent ad alia: nam ratio cæcitatis non eſt abſoluta, ſed dependens, inquantum habet ordinem ad viſum, cuius eſt privata. Cum ergo Deus (*a*) omnia cognoſcat ſecundum proprias rationes, dico quod illa quorum ratio eſt abſoluta, cognoſcit abſolute, & non per aliquod aliud; illa vero quorum ratio eſt dependens, & in ordine ad alia, cognoſcit ſecundum ordinem ad illa ex quibus dependent. Cum ergo ratio mali non ſit abſoluta, ſed dependens, inquantum ſcilicet diſcordat a bono creato, cognoſcit malum ſecundum ordinem ad bonum, ſecundum quod ſcilicet diſcordat ab ipſo bono.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis quæ habent rationem abſolutam, eſt ad defectum cognitionis cognoſcere unum per aliud, ſed non in illis quorum ratio eſt ad aliud, ut dictum eſt.

Ad ſecundum dicendum, quod cognitio diſcurſiva eſt cognoſcere unum cognitum per aliud cognitum abſolute; ſed cognoſcere unum incognitum per aliud cognitum ad quod ordinatur, non eſt diſcurrere cognoſcendo: & hoc modo cognoſcitur malum.

Ad tertium dicendum, quod licet malum non ſit oppoſitum divinæ eſſentiæ, tamen eſt oppoſitum effectui divinæ eſſentiæ: nam bonum increatum non habet malum oppoſitum; ſed bonis effectibus, qui cauſantur a bono increato, opponitur malum; & inquantum diſcordat ab eis effectibus, cognoſcitur.

(a) *Al.* animam cognoſcat.

Ad quartum dicendum, quod illud habet locum in illo intellectu qui cognoſcit res per adæquationem & ſpecies ſuas; & iſte modus cognoſcendi non eſt in Deo, qui cognoſcit omnia per eſſentiam ſuam.

Ad quintum dicendum, quod licet malum non habeat aliquam ſimilitudinem in Deo, tamen oppoſitum mali, ideſt bonum creatum, habet ſimilitudinem in Deo ſicut in cauſa ſua; & ita bonum cognoſcitur per ſe ipſum, malum vero per bonum.

QUAESTIO III.

ARTICULUS III.

214.

Utrum prædeſtinatio imponat neceſſitatem.

Art. 118. *ad* 1. *&* I. *Part. quaſt.* XXIII. *art.* 6. *& quaſt.* XVI. *art.* 8. *c.*

CIrca prædeſtinationem quærebatur, utrum prædeſtinatio imponat neceſſitatem. Et oſtendebatur quod ſic. Conſtat enim quod prædeſtinatus omnino ſalvátur. Sed hoc non eſt, niſi neceſſarium eſſet prædeſtinatum ſalvari. Videtur ergo quod prædeſtinatio neceſſitatem imponat.

2. Præterea. Ad Rom. IX. 16. dicit Apoſtolus: *Non eſt volentis, neque currentis, ſed miſerentis Dei*. Ergo videtur quod quidquid eſt de ſalute, ſi ex ſola prædeſtinatione divina, & ex nullo alio; & ſic videtur neceſſitatem imponere.

Contra. Auguſtinus dicit: *Qui creavit te ſine te, non iuſtificabit te ſine te.*

Reſpondeo dicendum, quod prædeſtinatio certitudinem habet, & tamen neceſſitatem non imponit. In prædeſtinatione enim tria ſunt conſideranda: quorum duo præſupponit ipſa prædeſtinatio, ſcilicet præſcientiam Dei, & dilectionem, ideſt voluntatem qua vult prædeſtinatum ſalvare, & tertium eſt ipſa prædeſtinatio, quæ nihil aliud eſt quam directio in finem, quem vult Deus rei dilectæ. Quodlibet autem horum trium certitudinem habet, & tamen neceſſitatem non imponit. Et quod præſcientia divina certitudinem habeat, patet. Deus enim cognoſcit res nobiliori modo quam nos cognoſcamus. Nam cognitio noſtra eſt in tempore, & ideo intuitus noſter reſpicit res ſecundum rationem temporis, ſcilicet præſentis, præteriti, & futuri, ut ſcilicet

cet cognoſcat præterita ut præterita, præſentia ut præſentia, ſurura ut futura, & certitudinaliter. Cognitio vero divina eſt ſupra tempus, & menſuratur æternitate ſolum; & ideo non cognoſcit res pront ſunt in tempore, ſed prout ſunt in æternitate, ſcilicet prout præſentia, & hoc tam neceſſaria, quam contingentia: unde omnia cognoſcit tamquam præſentia in ſua præſentialitate. Cum ergo etiam intellectus noſter certitudinaliter cognoſcat præſentia, multo magis Deus omnia ſibi præſentia certitudinaliter cognoſcit: ex quo nulla neceſſitas rebus cognitis inducitur: ſicut videmus quod aliquis exiſtens in loco eminenti, videt certitudinaliter ordinem venientium aliquorum, & euntium per vias, & alius in plano exiſtens, non videt niſi quæ ſunt ſibi præſentia; & tamen hominibus iſtis ex hoc nulla neceſſitas imponitur: nam hoc non eſt niſi ex hoc quod in alto exiſtens intuetur omnia ut præſenria quæ eunti in plano ſunt præterita, ſcilicet illa quæ retro ſunt, præſentia, illa ſcilicet quæ ſunt iuxta ſe, & futura, illa ſcilicet quæ anteriora ſunt.

Quod antem voluntas divina certitudinem habeat, & tamen neceſſitatem non imponat, ſic patet. Voluntas enim Dei eſt efficax, & perfecta cauſa omnium rerum: quia omnia quæcumque voluit, Dominus fecit. Cuins perfectio, & efficacia apparet ex hoc quod non ſolum movet, & cauſat res, ſed etiam dat eis talem modum cauſandi, inquantum cuilibet rei determinatum modum contulit, quo ſuos effectus produceret. Unde quia ipſe voluit quædam eſſe in univerſo neceſſaria, & quædam contingentia, conſtituit quaſdam cauſas quibus contulit ut contingenter cauſarent, & quaſdam quibus contulit ut neceſſario cauſarent effectus. Unde voluit iſtum vel illum effectum non ſolum eſſe, ſed etiam illo modo eſſe, ſcilicet vel contingenter, vel neceſſario; ſicut quod voluit Petrum non ſolum currere, ſed etiam contingenter currere; & ſimiliter voluit iſtum hominem ſalvare, ſed eo modo ut arbitrii libertatem non perderet. Et ſic quod Petrus, vel Martinus ſalvetur, habet duas cauſas; unam ſcilicet voluntatem divinam, & hæc habet certitudinem; aliam liberum arbitrium, & hæc habet contingentiam. Et ſic eſt in aliis rebus: quia ſi ſint contingentia, provenit eis ex cauſa proxima; quod vero ſint certa & neceſſaria, provenit eis ex cauſa prima. Unde prima cauſa rerum, ſcilicet divina voluntas, etiam de contingentibus certitudinem habet: ex qua quidem certitudine non imponitur ipſis rebus aliqua neceſſitas, quia non ſolum vult ea eſſe, ſed tali modo eſſe, ſcilicet neceſſario, vel contingenter, ut dictum eſt.

Quod vero prædeſtinatio certitudinem habeat, & neceſſitatem non imponat, ſimiliter patet. Motus enim, vel directio, vel propoſitum dirigendi in finem, quod eſt ipſa prædeſtinatio, eſt ſecundum conſtitutionem, & ordinem cauſarum a Deo conſtitutarum. Conſtat autem quod quando ſunt duæ cauſæ ordinatæ, quarum una eſt neceſſaria, & alia contingens, effectus ſemper eſt contingens. In prædeſtinatione autem ſunt duæ cauſæ, quarum una eſt neceſſaria, ſcilicet ipſe Deus, & alia eſt contingens, ſcilicet ipſum liberum arbitrium: & ideo oportet effectum prædeſtinationis contingentem eſſe. Unde quia Deus ſcit, & vult iſtum, vel illum conſequi talem finem, prædeſtinatio certitudinem habet; quia vero Deus vult ut ſecundum libertatem arbitrii in talem finem dirigatur, ideo huiuſmodi certitudo nullam prædeſtinato neceſſitatem imponit.

Ad primum ergo dicendum, quod hic prædeſtinatus omnino ſalvatur ex certitudine divinæ prædeſtinationis; non ramen eſt ibi neceſſitas abſoluta, ſed conditionalis: quia ſi talis eſt prædeſtinatus, neceſſario ſalvatur, non autem eſt neceſſarium ſimpliciter.

Ad ſecundum dicendum, quod verbum Apoſtoli non eſt ſic intelligendum, quin ſit neceſſarium velle, & currere ex parte noſtra; ſed quia principium primum bene operandi non eſt a nobis, ſed miſericordia divina infundente grariam, nihilominus tamen oportet quod ex parte noſtra ſit aliquod principium.

QUAESTIO IV.

ARTICULUS IV.

215.

Utrum motus Angeli ſit in inſtanti.

Art. 187. o. *& I. Part. quæſt.* LVIII. *art.* 3. *c. & quæſt.* LXIII. *art.* 6. *ad* 4. *& III. Part. quæſt.* XXXIII. *art.* 1. *ad* 3.

Circa Angelos quæſitum fuit de motu Angeli, ſcilicet utrum motus eius ſit in inſtanti. Videtur quod ſic. Conſtat enim

quod mutatio Angeli ſimplicior eſt omni mutatione corporali. Sed invenitur aliqua mutatio corporalis in inſtanti, ſicut illuminatio, & huiuſmodi. Ergo multo magis motus Angeli eſt in inſtanti.

2. Prætcrea. Nobiliſſimæ creaturæ competit nobiliſſimus motus. Nobiliſſimus autem motus eſt ille qui fit in inſtanti. Ergo competit nobiliſſimæ creaturæ, ſcilicet Angelo.

Contra. Omnis motus habet prius, & poſterius. Prius autem, & poſterius in motu eſt numerus temporis. Ergo in omni motu eſt tempus: ergo nullus motus etiam Angeli eſt in inſtanti.

Reſpondeo dicendum, quod omnis mutatio habet terminos, quos non contingit ſimul eſſe: unde impoſſibile eſt quod aliquis motus, vel mutatio ſit in inſtanti hoc modo quod idem inſtans ambos terminos complectatur.

Unde ſciendum, quod in rebus corporalibus duo termini motus, vel mutationis dupliciter poſſunt ſe habere. Uno modo quod ſit aſſignare inſtans in quo terminus *ad quem* primo eſt, & aliud inſtans in quo terminus *a quo* ultimo eſt: & ſic cum inter quælibet duo inſtantia ſit tempus medium, ſequitur quod de uno termino motus in alium fiat tranſitus per tempus; & ſic talis mutatio eſt in tempore, & non in inſtanti. Hoc autem contingit quando inter duos terminos motus eſt aliquod medium accipere, ſicut inter album & nigrum, & inter eſſe hic & ibi. Sed aliqui termini mutationis ſunt inter quos non eſt accipere medium, ſicut inter album & non album, inter ignem & non ignem, inter tenebroſum & luminoſum: quia affirmatio, & negatio ſunt ſecundum ſe immediata, & ſimiliter privatio, & forma in ſubiecto determinato; & in talibus licet ſit accipere inſtans in quo primo eſt terminus *ad quem*, non tamen eſt accipere inſtans, in quo ultimo eſt terminus *a quo*. Cum enim inter quælibet duo inſtantia ſit tempus medium, ſequeretur quod in illo tempore medio, in neutro extremorum eſſet, quod eſt impoſſibile, cum ſint extrema omnino immediata. Oportet ergo dicere, quod cum illud inſtans, in quo primo eſt terminus *ad quem*, ſit terminus alicuius temporis, in toto tempore præcedenti duret terminus *a quo*, & ſic cum inter tempus & inſtans, quod eſt terminus temporis, non ſit tempus medium, non fit tranſitus de una extremitate in aliam in tempore, ſed in inſtanti. Primo enim deſinit eſſe terminus *a quo*, & incipit terminus *ad quem*. Et huiuſmodi mutationes dicuntur eſſe inſtantaneæ, ſicut illuminatio, generatio, & corruptio. Sed oportet quod iſtæ mutationes ſint termini motuum continuorum, & in tempore exiſtentium: quia tempus in quo eſt ultimo terminus *a quo*, menſurat aliquem motum ſecundum quod ſubiectum accedit ad terminum *ad quem*; ſicut per alterationem materia diſponitur ad formam, & per motum localem corpus luminoſum accedit ad ſitum, in quo illuminat. Et ſecundum hoc dicitur quod generatio, & corruptio ſunt termini alterationis, & illuminatio motus localis. Sic ergo duæ ſunt mutationes corporalium; ſed neutra harum poteſt eſſe in motu Angeli. Cum enim motus Angeli attendatur ſecundum diverſos contactus virtuales Angeli ad diverſa loca, qui quidem contactus non ſunt continui; ſequitur quod motus Angeli non ſit continuus; & ita tempus quod proprie menſurat motum Angeli, non eſt continuum, cum continuitas temporis ſit ex continuitate motus, ut dicitur in IV. Phyſic. (text: com. civ.) Non enim poteſt dici, quod motus Angeli menſuretur tempore continuo, quod eſt numerus motus cæli, quia motus Angeli non dependet ex motu cæli: & ſic ſequitur quod motus Angeli menſuretur quodam tempore, in quo ſunt inſtantia ſibi ſuccedentia ſine continuatione: quia tempus ex hoc quod eſt numerus, non eſt continuum, ſed ex hoc quod eſt numerus motus continui. Sic ergo in motu Angeli duo extrema motus non ſunt in duobus inſtantibus, inter quæ ſit tempus medium; neque iterum unum extremorum eſt in tempore, & aliud in inſtanti, quod terminat tempus; ſed duo extrema ſunt in duobus inſtantibus, inter quæ non eſt tempus medium: & ſic oportet dicere, quod motus Angeli ſit in tempore, licet alio modo quam motus corporales ſunt in tempore.

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio Angeli ſecundum prædicta oſtenditur eſſe ſimplicior quam aliqua mutatio corporalis. Eſt enim ſimplicior quam illa mutatio cuius duo extrema ſunt in duobus inſtantibus, inter quæ cadit tempus medium, tamen inter duo inſtantia motus Angeli non cadit tempus medium: ſimiliter etiam ſimplicior eſt quam illa cui unum extremum eſt in toto tempore continuo, cum unum extremum ſit in inſtanti indiviſibili, & tamen non intercidit tempus medium, ſicut nec ibi. Et quia

eſt

eſt ſimplicior, ideo etiam ſequitur quod ſit nobilior.

Unde patet ſolutio ad ſecundum.

QUAESTIO V.

DEinde quæſitum eſt de homine: & circa hoc quæſitum eſt de partibus naturæ humanæ, de ſacramentis gratiæ, & de converſatione humanæ vitæ.

Circa primum quærebantur duo.

Primo de anima.
Secundo de corpore.

ARTICULUS V.

216.

Utrum ſint eiuſdem ſubſtantiæ anima ſenſitiva, & intellectiva.

De anima art. 10. o.

DE anima autem quæſitum eſt, utrum ſint eiuſdem ſubſtantiæ anima ſenſitiva, & intellectiva. Et oſtendebatur quod non. Nam anima ſenſitiva educitur de potentia materiæ, intellectiva vero eſt per creationem. Non eſt ergo eadem ſubſtantia utriuſque.

2. Præterea. In nulla ſubſtantia quæ ſit una & eadem, eſt eodem tempore motus ad oppoſita. Sed ſenſus, & ratio eodem tempore moventur ad oppoſita, ſicut dicit Apoſtolus ad Rom. VII. 23. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*. Ergo ſenſitiva, & rationalis non ſunt unius ſubſtantiæ.

3. Præterea. Corruptibile, & incorruptibile non ſunt eiuſdem generis. Ergo nec idem numero. Sed anima ſenſitiva eſt corruptibilis, intellectiva vero incorruptibilis. Ergo ſenſitiva, & intellectiva non ſunt eædem numero, & ſic nec eiuſdem ſubſtantiæ.

4. Præterea. Anima ſenſitiva eſt communis nobis, & brutis. Sed in brutis educitur de potentia materiæ. Ergo & in nobis: non eſt ergo eadem cum intellectiva, quæ eſt per creationem.

Contra. Unius perfectibilis una eſt perfectio. Sed corpus humanum eſt unum perfectibile. Ergo anima, quæ eſt eius perfectio, eſt una.

Reſpondeo dicendum, quod circa ordinem formarum eſt duplex opinio.

Una eſt Avicebron, & quorumdam ſequacium eius, qui dicunt, quod ſecundum ordinem generum, & ſpecierum ſunt diverſæ formæ ſubſtantiales ſibi invicem advenientes, ſicut eſt ſubſtantia, eſt corpus, eſt animatum, & eſt animal. Dicunt ergo, quod quædam forma ſubſtantialis eſt per quam eſt ſubſtantia tantum, & poſtea eſt quædam alia per quam eſt corpus, deinde eſt & alia per quam eſt animatum, & alia per quam eſt animal, & alia per quam eſt homo, & ſic dicunt de aliis formis ſubſtantialibus rerum. Sed hæc poſitio ſtare non poteſt: quia cum forma ſubſtantialis ſit quæ facit hoc aliquid, & dat eſſe ſubſtantiale rei, tunc ſola prima forma eſſet ſubſtantialis, cum ipſa ſola daret eſſe ſubſtantiale rei, & faceret hoc aliquid; omnes autem poſt primam eſſent accidentaliter advenientes, nec darent eſſe rei ſimpliciter, ſed eſſe tale: & ſic in amiſſione, vel acquiſitione ipſarum non eſſet generatio, & corruptio, ſed tantum alteratio. Unde patet hoc non eſſe verum. Simile etiam eſſet in potentiis animæ: nam ſola prima, ſcilicet vegetabilis, eſſet forma ſubſtantialis, & faceret hoc aliquid; aliæ vero eſſent accidentales: quod omnino eſt falſum.

Et ideo dicendum eſt, quod huiuſmodi formæ differunt ſecundum perfectum, & imperfectum. Eſt enim aliqua forma quæ non dat niſi eſſe corpus tantum; aliqua eſt magis perfecta, quæ etiam dat eſſe, & vivere, quocumque modo vivendi; aliqua, quæ cum his dat etiam ſenſum. Unde patet quod ſemper ultima eſt perfectior primis, & habet ſe ad priores ſicut perfectiſſima ad imperfectiſſimam; & ideo quidquid continetur in ipſis, totum eſt virtute in ultima.

Unde dicendum eſt, quod una & eadem eſſentia eſt animæ ſenſitivæ, & intellectivæ; ſed intellectiva habet ſe ad ſenſitivam ſicut perfectum ad imperfectum. Quod autem ſpecialiter anima ſenſitiva, & intellectiva ſint unius eſſentiæ, ſignum eſt, quia niſi vires animæ radicarentur in una eſſentia, numquam una impediretur ab alia, nec etiam virtus unius redundaret in aliam. Item cum intellectus non habeat determinatum organum in corpore, quo mediante exerceat operationes ſuas, ad quid uniretur corpori, niſi eſſet eiuſdem eſſentiæ cum anima ſenſitiva?

Sic ergo patet quod una eſſentia eſt animæ ſenſitivæ, & intellectivæ; ſed differunt ſecundum perfectum, & imperfectum, ut dictum eſt.

Ad

Digitized by Google

Ad primum ergo dicendum, quod anima ſenſitiva educitur de potentia materiæ in brutis, in nobis vero non, ſed eſt per creationem, cum eius eſſentia ſit eſſentia animæ rationalis, quæ eſt per creationem.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt inconveniens aliquid idem exiſtens ſecundum diverſas vires, vel partes moveri ad oppoſita: & ideo licet ſubſtantia animæ humanæ ſit eadem ſenſitivæ, & intellectivæ, tamen poteſt ſecundum diverſas partes, & vires moveri ad oppoſita, ut ſcilicet ſenſus moveatur ad ea quæ ſunt ſibi propria, & ratio ad ea ad quæ ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod licet incorruptibile non ſit idem cum corruptibili, tamen invenitur aliquid incorruptibile quod habet aliquam proprietatem communem corruptibili; & ſic eſt in anima rationali: nam ipſa ſubſtantia animæ eſt incorruptibilis, nihilominus tamen habet aliquid in ſe, ſcilicet ſenſitivum, quod eſt commune etiam corruptibili.

Ad quartum dicendum, quod licet anima ſenſitiva ſit communis in nobis, & brutis quantum ad rationem generis, tamen quantum ad rationem ſpeciei alia eſt in homine, & alia in brutis; & ſimiliter alia in aſino, & alia in equo, & in bove; & ſecundum quod differunt aliqua ſpecie, ita etiam differt in eis anima ſenſitiva: & ideo non ſequitur, ſi in brutis educatur de potentia materiæ, quod etiam in homine: quia in homine eſt altioris ſpeciei, & eſt per creationem.

QUAESTIO VI.

ARTICULUS VI.

217.

Utrum corpus reſurgat idem numero.

IV. diſt. XLIV. *quaſt.* I. *artic.* I. *queſt.* I. O.

DE corpore autem quæſitum eſt, utrum reſurget idem numero. Et oſtendebatur quod non. Quia ſecundum Philoſophum in Top. illud dicitur idem numero quod eſt idem proprio, accidente, & diffinitione. Sed corpus in reſurrectione non habebit eadem propria, quia modo riſibile, tunc non; non eadem accidentia, quia nunc albus, criſpus, niger, & huiuſmodi, quæ tunc non erunt; non eadem etiam diffinitione, quia modo diffinitur per mortale, tunc vero non mortale erit. Ergo videtur quod non reſurget idem numero.

2. Præterea. Identitas materiæ facit idem numero. Sed materia corporis reſurgentis non erit eadem cum corpore quod nunc eſt, cum multæ formæ reiterentur in ea. Ergo corpus non reſurget idem numero.

3. Præterea. Philoſophus dicit in Lib. de Anima, quod non eſt eadem ſtatua numero quæ deſtruitur, & de eodem ære reficitur. Pari ergo ratione corpus quod modo corrumpitur, non erit idem numero cum eo quod reſurget.

4. Præterea. Conſtat quod homo humanitate eſt homo, & una humanitate unus homo. Sed in corpore quod nunc eſt, & quod reſurget, erunt duæ humanitates, quia per mortem deſtruitur forma totius. Ergo erunt duo homines; & ſic videtur quod corpora non reſurgent eadem numero.

Contra. Iob XIX. 27. *Quem viſurus ſum ego ipſe, & oculi mei conſpecturi ſunt.*

Reſpondeo dicendum, quod ad hoc quod aliquid ſit idem numero, requiritur identitas principiorum eſſentialium. Unde quodcumque principiorum eſſentialium, etiam in ipſo individuo, varietur, neceſſe eſt etiam identitatem variari. Illud autem eſt eſſentiale cuiuslibet individui quod eſt de ratione ipſius, ſicut cuilibet rei materiali ſunt eſſentialia materia, & forma: unde ſi accidentia varientur; & mutentur, remanentibus principiis eſſentialibus individui, ipſum individuum remanet idem. Cum ergo principia eſſentialia hominis ſint anima, & corpus, & hæc remaneant, quia reſurget eadem anima, & idem corpus; dicendum, quod corpus hominis reſurget idem numero.

Ad primum ergo dicendum, quod obiectio illa procedit ex falſo intellectu litteræ. Non enim dicitur idem numero illud quod habet idem accidens nunc, & poſtea, & idem proprium; ſed illud eſt idem numero quod eſt idem cum accidente, & idem cum proprio, ſicut cum ſubiectum eſt idem cum accidente, proprio, & diffinitione; & non illa quæ habent idem accidens, idem proprium, & unam diffinitionem. Unde patet quod obiiciens falſe intellexit textum. Dato autem quod ſecundum illum intellectum procedat obiectio, dicendum, quod intelligitur de accidentibus individuantibus, ſcilicet de dimenſionibus, & erunt hæc

hæc in corporibus glorificatis. Item erit ibi idem proprium, ſcilicet riſus: Iob VIII. 21. (a) *Implebitur os tuum riſu, & labia tua iubilo*. De diffinitione vero dicendum, quod licet reſurgat immortale, tamen vera mortalitas non tolletur ab eo, quia natura humana erit ibi, quæ ex ſe habet quod ſit mortalis.

Ad ſecundum dicendum, quod licet eadem materia faciat idem numero, non tamen materia nuda, nec quæ facit principium in numero, ſed una materia ſecundum quod eſt ſub dimenſionibus terminantibus ipſam, facit idem numero: unde licet multæ formæ reiterentur in anima corporis reſurgentis, tamen reſurget corpus ſub eiſdem dimenſionibus, & cum eiſdem principiis eſſentialibus.

Ad tertium dicendum, quod Auguſtinus dicit contrarium: ipſe enim vult, ſi ſtatua reficiatur ex eodem ære, quod ſit eadem numero. Nihilominus tamen dicendum, quod omnia artificialia ponuntur dupliciter in genere, vel in ſpecie, quia vel per materiam ſuam, vel per formam ſuam. Naturalia autem ponuntur in genere, vel ſpecie tantum per formam ſuam; formæ autem artificiales, quia ſunt accidentia, ideo oportet quod collocentur in genere, vel ſpecie, vel materia; naturales vero non, quia ſunt ſubſtantiales. Dico ergo, quod ſi conſideretur ſtatua prout ponitur in genere, vel ſpecie per materiam ſuam, ſic reficitur eadem ſtatua; ſi vero conſideretur prout ponitur in genere, vel ſpecie per formam, ſic dico, quod non reficitur eadem, ſed alia, quia alia eſt forma huius, & alia illius. In corpore autem non eſt ſic, quia in corpore erit eadem forma.

Ad quartum dicendum, quod non ſunt duæ humanitates in corpore quod corrumpitur, & quod reſurgit, ſed una: quia principia eſſentialia non mutantur, ſed ſunt eadem.

QUAESTIO VII.

DE ſacramentis vero gratiæ quæſita ſunt tria.

Primo de ſacramento confirmationis.
Secundo de ſacramento Euchariſtiæ.
Tertio de ſacramento matrimonii.

ARTICULUS VII.

218.

Utrum ſolus Epiſcopus debeat conferre ſacramentum confirmationis, vel etiam alius.

IV. diſt. XIII. *quæſt.* I. *art.* I. *quæſt.* 2. 0.

CIrca primum quæritur, utrum ſolus Epiſcopus debeat conferre ſacramentum confirmationis, vel etiam alius. Et videtur quod non ſolum Epiſcopus, ſed etiam quod quilibet ſacerdos poſſit conferre. Conſtat enim quod in confirmatione confertur gratia ſpiritualis. Sed huius gratiæ collatio ſic eſt ordinata, ut non poſſit impediri: conſtat autem quod per abſentiam Epiſcoporum multotiens impeditur, quia non ſunt ubique præſentes. Ergo debet conferri per miniſterium ſacerdotum, qui ſunt ubique præſentes.

2. Præterea. Sacramenta inſtituta ſunt propter utilitatem. Ergo debent eo modo conferri quo competit utilitati omnium. Non autem competeret utilitati, ſi ſolus Epiſcopus conferret hoc ſacramentum, in quo datur robur Spiritus ſancti, quia non omnes habent opportunitatem Epiſcopi. Ergo debet fieri per ſacerdotes, per quos poſſunt omnes conſequi hanc utilitatem.

3. Præterea. Conſtat quod ſacramentum baptiſmi eſt maius quam ſacramentum confirmationis. Sed baptiſmus poteſt conferri per quoslibet ſacerdotes. Ergo multo magis confirmatio.

In contrarium eſt Eccleſiæ conſuetudo.

Reſpondeo dicendum, quod proprius miniſter ſacramenti confirmationis eſt Epiſcopus: & hoc probatur ratione, & auctoritate.

Ratione quidem, quia confirmatio ad hoc fit ut homo in quadam perfectione conſtituatur, cum detur ad robur Spiritus ſancti, ut ſcilicet homo ex hoc fiat fortis & robuſtus ad confitendum, & proponendum fidem coram Regibus & Principibus: unde & propter hoc fit in fronte, ut non pertimeſcat, nec confundatur proponere fidem coram omnibus, & defendere. Sicut autem Dionyſius dicit, tres ſunt actiones hierarchiæ, ſcilicet purgare, illuminare, & perficere. Purgare eſt proprium diaconorum; illumi-

(a) Vulgata: *Donec impleatur riſu os tuum &c.*

minare preſbyterorum, & hoc conſiſtit maxime in Euchariſtia; perficere vero eſt Epiſcoporum: & ideo omnia ſacramenta quæ ad perfectionem conferuntur, pertinent ad collationem Epiſcopi, quæ ſunt collatio ordinum, conſecratio virginum, & vaſorum, & confirmationis ſacramentum. Unde alius non poteſt conferre confirmationis ſacramentum niſi Epiſcopus.

Hoc etiam patet auctoritate Scripturæ. Confirmatio enim ſucceſſit in locum impoſitionis manuum: hoc autem non poterat fieri niſi per ſolos Apoſtolos: unde & per Philippum, qui prædicaverat verbum Domini in Samaria, non imponebantur manus; ſed Apoſtoli qui erant Hieroſolymis, audito quod Samaria recepit verbum Dei, miſerunt ad eos Petrum & Ioannem: & poſtea ſequitur (Act. VIII. 17.) *Tunc imponebant manus ſuper illos, & accipiebant Spiritum ſanctum*. Unde cum Epiſcopi ſuccedant in locum Apoſtolorum, ſolis Epiſcopis debetur collatio ſacramenti confirmationis.

Invenimus ramen quod aliqua quæ in quadam perfectione conſtituunt, ex diſpenſatione committuntur ſimplicibus ſacerdotibus, ſicut collatio minorum ordinum, & huiuſmodi; quod etiam de confirmatione fieri poſſet cum diſpenſatione, ſine qua nullus debet conferre hoc ſacramentum niſi ſolus Epiſcopus.

Ad primum ergo dicendum, quod non omnia ſacramenta in quibus confertur gratia ſpiritualis, poteſt conferre ſacerdos: unde licet in ſacramento confirmationis conferatur gratia ſpiritualis, non tamen competit ſacerdoti, quia perfectiori modo in ſacramento ordinis confertur gratia ſpiritualis, quod reſervatur ſolis Epiſcopis propter perfectionem in qua conſtituit. Nec obſtat de impedimento, quia poſſunt recorrere ad civitates, in quibus ſunt Epiſcopi præſentes.

Et per hoc patet ſolutio ad ſecondum.

Ad terrium dicendum, quod ſacramentum baptiſmi eſt maius neceſſitate, non perfectione: & ideo propter eius neceſſitatem non ſolum ſacerdotes, ſed etiam quilibet chriſtianus poteſt baptizare in articulo neceſſitatis, ubi non habetur copia ſacerdotis, ſervata nihilominus forma ſacramenti. Confirmatio vero, quia non eſt adeo neceſſaria, & conſtituit in quadam perfectione, ut dictum eſt, maioribus reſervatur, ſcilicet ſolis Epiſcopis.

QUAESTIO VIII.

Circa ſacramentum Euchariſtiæ quæſita ſunt duo.

Primo de illis qui excluduntur a conſecratione per fornicationem.

Secundo de illis qui excluduntur a participatione ſacramenti per excommunicationem.

ARTICULUS VIII.

219.

Utrum aliquis poſſit audire Miſſam ſacerdotis fornicarii, quin peccet mortaliter.

III. Part. quæſt. LXXXII. *art.* 9. *o. & IV. diſt.* V. *quæſt.* II. *art.* 2. *quæſt.* 4. o.

AD primum quæſitum eſt, utrum aliquis poſſit audire Miſſam ſacerdotis fornicarii, quin peccet mortaliter. Videtur quod non poſſit audire ſine peccato mortali. Eccleſia enim præcepit ſub anathemate quod nullus audiat Miſſam a fornicario ſacerdore. Sed facere contra hoiuſmodi mandatum, eſt peccatum mortale. Ergo &c.

Contra eſt quod in multis locis per mundum ſuſtinetur.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt conſiderandum, quod aliquid quantum ad ius naturale eſt per ſe malum, & aliquid malum eſt quantum ad ius poſitivum. Quicumque enim ſacerdos in peccato mortali exiſtens celebrat, peccat mortaliter: unde ſi conſtaret mihi eum eſſe in peccato mortali, & inducerem eum ad celebrandum, peccarem mortaliter: & hoc eſt ſecundum ipſum ius naturale, quia hoc eſt provocare eum ad peccatum mortale. Ius autem poſitivum addit plus, quod non ſolum non debeam inducere eum ad celebrandum, ſed etiam ſi audiam eius Miſſam, pecco mortaliter; quod quidem inſtitutum eſt in pœnam ſacerdotis fornicarii.

Attendendum tamen eſt, quod hoc non intelligitur de quolibet ſacerdote fornicario, ſed de publicis fornicariis, qui proprie dicuntur publici, quando iudicio, & ſententia Eccleſiæ vocantur publici. Unde quicumque a tali fornicario publico audit Miſſam, peccat mortaliter.

Ad illud quod obiicitur, dicendum, quod ſi ſuſtinetur a prælatis, propter hoc

hoc non excuſatur : quia hoc eſt vel propter negligentiam , vel propter miſeriam, & defectum ipſorum prælatorum , qui non ſunt auſi corrigere alios , cum in ſe multa corrigenda cognoſcant , vel etiam propter timorem aliquando : unde non excuſantur propter hoc.

ARTICULUS IX.

220.

Utrum aliquis loquendo , comedendo , ſeu ſtando cum excommunicatis peccet mortaliter.

IV. diſt. XVIII. *quæſt.* 2. *art.* 4. *quæſt.* 3. o.

Circa ſecundum quæſitum fuit, utrum aliquis loquendo , comedendo , ſeu ſtando cum excommunicatis peccet mortaliter . Et videtur quod ſic : quia multi magiſtri Decretorum , & magni hoc dicunt .

2. Præterea . Facere contra præcepta Eccleſiæ eſt peccatum mortale . Sed Eccleſia mandat quod nullus loquatur , nec comedat cum excommunicatis . Hoc ergo qui facit, peccat mortaliter.

3. Præterea . Quædam Decretalis dicit, ubi conſulebatur ſummus Pontifex , utrum poſſet participari excommunicatis , quod *hoc etiam pro vitando diſpendio mortis non debet facere :* & huius aſſignat cauſam, dicens: *quia eſt peccatum mortale*. Videtur ergo quod quicumque in aliquo participat cum eis , peccet mortaliter .

Contra eſt quod nos videmus multos perfectos viros hoc facientes , qui nullo modo hoc facerent, ſi eſſet peccatum mortale .

Reſpondeo dicendum, quod aliquis per excommunicationem ſeparatur a communione fidelium, non autem hominum , niſi per accidens : quia intantum ſeparatur a communione hominum, inquantum convenit ſeparari a communione fidelium . Dico ergo , quod aliquis poteſt communicare , ſeu participare cum excommunicato directe, & indirecte. Directe quidem in his quæ ſunt fidelium; & ſic ille qui hoc modo ei communicat, peccat mortaliter. Et hoc contingit tripliciter. Quia ſi communico ſecum in divinis, ſicut ſi orem pro eo, vel audiam Miſſam cum eo, & in aliis ſpiritualibus . Item ſi ex contemptu ; & hoc in quocumque communicat quis cum eo, quaſi contemnens mandatum Eccleſiæ, peccat mortaliter . Item quicumque participat ſecum in crimino , & in cauſa . Indirecte vero communicat quis cum eo in his quæ ſunt hominis, ſicut in verbo , in cibo , & in his quæ ſunt ſimpliciter humanæ converſationis : & ſecundum hoc non peccat mortaliter , ſed venialiter , niſi faciat ex contemptu , ut dictum eſt.

Ad primum ergo dicendum, quod opinio Decretiſtarum non eſt vera : quia ipſi plus aſſentiunt in his, & ſequuntur ius humanum quam divinum , cum plus ſit aſſentiendum divino quam humano : & ideo melior eſt opinio aliorum qui dicunt contrarium.

Ad ſecundum dicendum , quod communicare cum excommunicato directe , eſt contra præceptum Eccleſiæ , & eſt peccatum mortale; ſed indirecte non eſt contra, ſed præter præceptum Eccleſiæ : & hoc non eſt peccatum mortale , ſed veniale. Unde ſciendum eſt , quod quædam ſunt per ſe malum, & hæc non poſſunt fieri ſine peccato, ſicut communicare excommunicato in his quæ ſunt excommunicati ; & ideo non poſſunt fieri ſine peccato mortali . Quædam vero ſunt occaſiones malorum tantum, & iſta poſſunt fieri ſine peccato mortali ; & ſic eſt loqui , vel comedere cum excommunicatis .

Ad tertium dicendum , quod non ſolum quis debet ſubire mortem antequam peccet mortaliter , ſed etiam antequam peccet venialiter : quia peccatum inquantum peccatum numquam eſt eligibile : ſi enim eſſet eligibile , numquam eſſet peccatum ; & ſic non peccarem, ſi facerem. Et ideo per hoc non concluditur , quod ideo non ſit participandum eis , quia eſt peccatum mortale , & qui hoc facit , peccat mortaliter : quia etiam ſi eſſet veniale , non eſſet participandum eis , & tamen non peccaret mortaliter participando . Vel dicendum eſt , quod Decretalis illa intelligitur de illis qui directe communicant excommunicatis.

QUAESTIO IX.

Circa ſacramentum matrimonii quæſita ſunt duo.
Primo de maleficiatis.
Secundo de frigidis.

Digitized by Google

ARTICULUS X.

221.

Utrum maleficia impediant matrimonium.

IV. diſt. XXXIV. *quæſt.* XV. *art.* 3. o.

AD primum quæſitum eſt, utrum maleficia impediant matrimonium. Et videtur quod non. Quia opus Dei eſt fortius quam diaboli. Sed matrimonium eſt opus Dei, maleficium vero opus diaboli. Ergo matrimonium eſt fortius maleficio: non ergo impeditur per ipſum.

Contra. Maior eſt poteſtas dæmonis quam hominis. Sed homo poteſt matrimonium impedire. Ergo & dæmones.

Reſpondeo dicendum, quod matrimonium eſt quaſi quoddam pactum: nam per matrimonium unus tradit poteſtatem ſui corporis alteri ad carnalem copulam. Conſtat autem quod pactum de impoſſibili nullum eſt, cum nullus poſſit ſe obligare ad impoſſibile: & ideo quando aliquis obligat ſe per matrimonium ad carnalem copulam, ſi hoc ſit ei impoſſibile, matrimonium nullum eſt.

Sed notandum eſt, quod impoſſibilitas carnalis copulæ ex aliquo impedimento proveniens poteſt dupliciter conſiderari: quia vel illud impedimentum eſt ſuperveniens matrimonio iam conſummato, vel præcedens. Si eſt ſuperveniens, tunc matrimonium iam conſummatum numquam ſolvitur; ſi vero impedimentum præcedat, tunc matrimonium nondum conſummatum ſolvitur.

Item circa hoc ſciendum, quod impedimenta huiuſmodi vel ſunt perpetua, vel ad tempus. Si ſunt perpetua, tunc matrimonium illud ſimpliciter impeditur; ſi vero ſunt temporalia, tunc matrimonium non impeditur ſimpliciter, ſed ad tempus; ita tamen quod impedimentum in utriſque præcedat.

De maleficiis autem ſciendum eſt, quod quidam dixerunt, quod maleficium nihil eſt, & quod hoc proveniebat ex infidelitate: quia volebant quod dæmones nihil ſunt, niſi imaginationes hominum, inquantum ſcilicet homines imaginabantur eos, & ex iſta imaginatione territi lædebantur. Fides vero catholica vult quod dæmones ſint aliquid, & poſſint nocere ſuis operationibus, & impedire carnalem copulam. Et ideo huiuſmodi impedimenta ſi præcedant, & ſint perpetua, ut dictum eſt, ſimpliciter impediunt matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam diabolus eſt opus Dei, & non ſolum matrimonium, & inter opera Dei unum eſt fortius alio, & unum impeditur per aliud magis forte. Unde cum diabolus ſit fortior quam matrimonium, nihil prohibet per ipſum matrimonium impediri.

ARTICULUS XI.

222.

Utrum frigiditas impediat matrimonium.

IV. diſt. XXXIV. *art.* 4. *ad* 3. *& diſt.* XXXVI. *art.* 1. *& diſt.* XXXIX. *art.* 4. *ad* 3.

CIrca ſecundum quæſitum eſt, utrum frigiditas impediat matrimonium. Videtur quod non. Quia ſenes ſunt frigidi, & tamen contrahunt matrimonium.

In contrarium eſt, quia nullus obligat ſe ad impoſſibile. Sed impoſſibile eſt frigidis carnaliter alicui copulari. Ergo ſi ad hoc obligant ſe, pactum huiuſmodi nullum erit.

Reſpondeo dicendum, quod frigiditas eadem ratione impedit matrimonium ſicut maleficium, cum ſit eadem impoſſibilitas in utroque; nihilominus tamen differt frigidus, & maleficiatus. Frigidus enim eſt impotens ſimpliciter quantum ad omnes, maleficiatus vero eſt quidem impotens, non tamen quo ad omnes, ſed quo ad unam tantum. Nam maleficium conſiſtit in imaginatione viri reſpectu omnius mulieris, inquantum ſcilicet operatione dæmonis fit illi abominatio alicuius mulieris, quam propter horrorem refugit, & reſpuit. Et ideo aliter impedit frigiditas, & aliter maleficium. Nam frigiditas impedit aliquem, ita quod oportet quod remaneat abſque omni ſpe contrahendi, ſi ab una impediatur. Unde ſi aliquando aliquis efficitur potens, oportet reintegrare primum matrimonium. Unde frigiditas ſolvit contractum, & impedit contrahendum. Maleficiatus vero impeditur quantum ad iſtam tantum: unde datur ei licentia nubendi alteri, & mulieri ſimiliter. Unde maleficium ſolvit contractum, ſed non dirimit contrahendum, ut iam patet.

Ad primum ergo dicendum, quod ſenes ſunt frigidi non quidem ad actum generationis, ſed ad generationem prolis:

&

& ideo cum poſſint carnaliter copulari, non ſolvitur matrimonium. Frigiditas vero quæ omnino carnalem copulam impedit, ſolvit matrimonium

QUAESTIO X.

Circa converſationem vero humanæ vitæ quæſita ſunt quædam per comparationem ad proximum, quædam vero per comparationem ad res quæ in uſum hominum veniunt. Per comparationem vero ad proximum quæſitum eſt de correctione fraterna, circa quam duo quæſita ſunt.

ARTICULUS XII.

223.

Utrum debeat aliquis in publico, vel in privato corrigere proximum, vel fratrem ſuum.

III. Part. quaſt. lv. art. 1. ad 1. de mal. quaſt. 111. art. 2. ad 1.

PRimo utrum debeat aliquis in publico, vel in privato corrigere proximum, vel fratrem ſuum. Videtur quod occulte. Matth. XVIII. 15. *Si peccaverit in te frater tuus, vade, & corripe eum inter te & ipſum ſolum.* Videtur ergo quod occulte ſit corrigendus frater delinquens.

1. Contra. I. ad Tim. v. 20. (*a*) *Peccantem coram omnibus argue.*

2. Præterea. Aliquæ conſtitutiones hoc habent, ut ſcilicet publice corrigatur.

Reſpondeo dicendum, quod huiuſmodi correctio ex caritate debet procedere, & inde eſt quod dicitur fraterna correctio: & ideo oportet ordinem fraternæ correctionis ſumere ſecundum ordinem caritatis. Ordo autem caritatis eſt ut quis bono proximi præferat commune bonum: item ut velit bonum proximi & conſcientiæ, & famæ, & in his magis velit bonum conſcientiæ, quando utrumque haberi non poteſt. Et ideo his conſideratis, credo quod ſi eſſet aliquod peccatum carnale, ſeu ſpirituale quod vergeret in detrimentum multitudinis, ſtatim eſt revelandum, cum præponderet bonum commune in ordine caritatis, ut dictum eſt, bono proximi, ſive ſit famæ, ſive conſcientiæ. Quando vero non timetur multitudinis detrimentum, tunc debet quis utrumque cuſtodire, ſcilicet bonum famæ, & conſcientiæ, corrigendo occulte inter ſe & ipſum. Si autem ex hoc correctio non ſequatur, tunc ſecundum ordinem Evangelii debet ſecum adhibere alium, vel etiam referre Eccleſiæ. Nihilominus tamen & in hoc ſervandus eſt ordo, ut ſi peccatum ſit publicum, publice corrigatur; ſi vero occultum, occulte: & ideo dicitur: *Si peccaverit in te frater tuus*, ideſt te ſciente ſolum &c. quantum ad occultum; quantum vero ad publicum dicitur: *Peccantem*, ſcilicet publice, *coram omnibus argue*.

Et ſic patet ſolutio ad primum utriuſque partis.

Ad aliud vero dicendum, quod illud conſtitutionibus ordinatum eſt, & ſervari debet in his quæ vergunt in periculum, & detrimentum ſocietatis, & collegii.

ARTICULUS XIII.

224.

Utrum ſi aliquis ſciat peccatum proximi, peccet mortaliter referendo illud ſtatim prælato ſuo.

Art. 13. 16.

SEcundo quæritur, utrum ſi aliquis ſciat peccatum proximi, peccet mortaliter referendo illud ſtatim prælato ſuo. Videtur quod ſic. Quia facere contra ordinem Evangelii eſt peccatum mortale. Sed ſtatim referre prælato eſt contra ordinem Evangelii. Ergo peccat mortaliter.

2. Contra eſt, quia hoc faciunt multi viri perfecti, qui nullo modo hoc facerent, ſi eſſet peccatum mortale.

3. Præterea. Prælati poſſunt non ſolum de præteritis, ſed & de futuro præbere cautelam: & ideo ſi eis referatur, non videtur eſſe peccatum mortale.

Reſpondeo dicendum, quod verbum Domini, quod dicit Matth. XVIII. de correctione fraterna, eſt intelligendum ſicut alia verba quæ dicit pertinentia ad humanos actus, & ſervari debet ſecundum quod dependet a caritate: & ideo dico, quod ſemper cum debitis circumſtantiis intelligenda ſunt. Sciendum eſt autem, quod in criminibus tripliciter proceditur ſecundum iura. Quia per inquiſitionem, & hoc eſt in peccatis publicis; & non de-

(a) Vulgata *Peccantes.*

debet fieri, niſi præcedat clamor congregationis. Item per denuntiationem, & per accuſationem; & hoc eſt in privatis. Si autem procedatur per accuſationem, tunc debet fieri præſcriptio, quia obligatur accuſans ad talionem; & in hoc intenditur ut finis bonum reipublicæ: unde hoc poteſt fieri ſecundum voluntatem ſive publice, ſive privatim. Si autem procedatur per denuntiationem, tunc debet præcedere fraterna admonitio, quia finis huius eſt emendatio proximi, & ideo debet ſervari ordo fraternæ correctionis.

Utrum autem ſtatim cum quis ſcit fratrem ſuum peccaſſe, debeat denuntiare prælato, dico, quod in his diſtinguendum eſt de conditionibus ſubditi, & prælati. Nam ſi ego ſcio quod frater per me corrigetur, tunc non debeo hoc denuntiare prælato. Si autem videtur quod hoc melius fiat per prælatum, & prælatus nihilominus ſit pius, diſcretus, & ſpiritualis, non habens rancorem, ſeu odium adverſus illum ſubditum, tunc licite poteſt hoc denuntiare ſibi: & tunc non dicit Eccleſiæ, quia non dicit ei ſicut prælato, ſed ſicut perſonæ proficienti ad correctionem proximi, & emendam. Sed quia propter conditiones diverſas prælatorum, & ſubditorum, non poteſt in hoc dari generale iudicium: quia aliquando prælatus vel movetur ad odium adverſus ſubditum, vel ſubditus non bene ferret verba prælati: ideo tenendum eſt hoc pro regula, quod in omnibus iſtis ſemper ſervanda eſt caritas, & quod melius & magis expedire videtur: & ſi hoc intendat, ſcilicet emendam proximi, & ſervet quantum poteſt bonum caritatis, tunc denuntiando non peccat; ſi vero denuntiet cuicumque perſonæ hoc ex malitia, & ut proximus confundatur, vel deprimatur, tunc denuntians, ſive accuſans peccat mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod ſi ſtatim aliquis referat prælato adhibens debitas circumſtantias, & conſiderans magis expedire, non facit contra præceptum Evangelii, quia non dicit hoc Eccleſiæ, ſed perſonæ proficienti, ut dictum eſt: & ideo non peccat mortaliter.

Ad ſecundum dicendum, quod etiam perfecti viri peccarent mortaliter, ſi denuntiando prælato, vel alicui perſonæ intenderent aliquid quod eſt contra intentionem præcepti.

Ad tertium dicendum, quod ſi aliquis referat prælato culpam proximi intendens vel cautelam in futurum, vel aliquid huiuſmodi quod ad emendam proximi videret expedire, non peccat. Si autem hoc ſive prælato, ſive alicui amico ſuo ex malitia referat, tunc peccat mortaliter. Quod ſi ex incautela alicui dixerit hoc, ita tamen quod non proveniat inde aliud vel infamia, vel vituperium proximo delinquenti, tunc non peccat mortaliter, licet incaute agat.

INCIPIT QUODLIBET DUODECIMUM.

QUAESTIO I.

Quæſitum eſt de rebus quæ ſunt ſupra hominem, & de rebus humanis.

Circa primum quæſitum eſt de Deo, de Angelis, & de cælo.

Circa primum quæſitum eſt de Deo quantum ad ſuum eſſe, quantum ad ſuam potentiam, quantum ad eius prædeſtinationem.

ARTICULUS I.

225.

Utrum in Deo ſit tantum unum eſſe.

I. Part. quæſt. III. *art.* 3. *& I. diſt.* VIII. *art.* 1.

Circa primum quæſitum eſt, utrum in Deo ſit tantum unum eſſe, ſcilicet eſſentiale, ut præter illud ſit etiam in Deo eſſe perſonale. Et videtur quod ſic. Quia aliud eſt Patrem eſſe, aliud Filium eſſe, & aliud Spiritum ſanctum eſſe. Sed eſſe eſſentiale non eſt aliud & aliud. Ergo &c.

2. Præterea. Proprium formæ eſt quod det eſſe. Sed in divinis ſunt tres proprietates perſonales, quæ obtinent vicem formæ. Ergo &c.

Contra. Auguſtinus dicit: *In divinis tantum unum eſſe.*

Reſpondeo dicendum, quod veritas fidei habet quod in divinis ſolum eſt diſtinctio quæ eſt ſecundum relationes oppoſitas; relatio autem, ſicut & quælibet forma, habet eſſe ex comparatione ad illud cui ineſt: unde eſſe filiationis eſt per comparationem ad ſubiectum cui ineſt. Re-

Digitized by Google

Relatio autem in divinis non diſtinguitur ab eo cui ineſt, vel in quo eſt, quia eſt ipſa res quæ refertur; ſed diſtinguitur ſolum ex parte eius cui opponitur: & ex hac parte non (a) conſideratur eſſe relationis, ſed diſtinctio, & oppoſitio eius; & ideo eſt in Deo unum tantum eſſe, ſcilicet eſſentiale.

Ad primum ergo dicendum, quod eſſe dupliciter dicitur: quandoque enim eſſe idem eſt quod actus entis; quandoque autem ſignificat compoſitionem enuntiationis, & ſic ſignificat actum intellectus, quomodo intelligitur quando dicitur, quod aliud eſt eſſe Patris, & aliud Filii, non primo modo.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut & quælibet forma, paternitas facit eſſe, ſcilicet Patrem, qui eſt divinum eſſe, & facit tantum unum eſſe, inquantum paternitas facit eſſe.

QUAESTIO II.

ARTICULUS II.

226.

Utrum (b) Deus poſſit facere contradictoria eſſe ſimul vera, & infinita eſſe ſimul actu.

DEinde quæſitum eſt de potentia Dei. Et primo, utrum Deus poſſit facere contradictoria ſimul eſſe.

Secundo, utrum poſſit facere infinita in actu.

Ad primum ergo dicendum, quod non: & hoc non importat in Deo imperfectionem potentiæ, ſed quia hoc non habet rationem poſſibilis. Nam omnis virtus activa producit effectum ſibi ſimilem. Omne autem quod agit, agit inquantum eſt ens actu. Ergo effectus agentis eſt ens actu. Quidquid ergo repugnat ei quod eſt eſſe actu, repugnat potentiæ activæ: quod eſſet, ſi contradictoria ſimul eſſent.

Ad ſecundum dicendum, quod eſſe aliquid infinitum actu poſſet ſuſpicari ex primo aſpectu quod eſſet impoſſibile: quia ſequeretur illud eſſe æquale Deo. Sed hoc non ſequitur: quia ei quod eſt infinitum omnibus modis, non adæquatur illud quod eſt infinitum uno modo. Dato enim quod eſt ignis infinitus ſecundum magnitudinem, non adæquabitur Deo: quia etſi ſit infinitus ignis in quantitate, tamen eſt quid finitum ſpecie; Deus autem omnibus modis eſt infinitus. Cum ergo quæritur, utrum ſit poſſibile Deo facere aliquid infinitum in actu, dicendum, quod non. Potentiæ enim agentis per intellectum aliquid repugnat dupliciter: uno modo quia repugnat potentiæ eius; alio modo quia repugnat modo quo agit. Primo modo non repugnat potentiæ Dei abſolutæ, quia non implicat contradictionem. Sed ſi conſideretur modus quo Deus agit, non eſt poſſibile. Deus enim agit per intellectum, & per Verbum, quod eſt formativum omnium: unde oportet quod omnia quæ agit, ſint formata. Infinitum autem accipitur ſicut materia ſine forma: nam infinitum ſe tenet ex parte materiæ. Si ergo Deus hoc ageret, ſequeretur quod opus Dei eſſet aliquid informe, & hoc repugnat ei per quod agit, & modo agendi: quia per Verbum ſuum omnia agit, quo omnia formantur.

QUAESTIO III.

ARTICULUS III.

227.

Utrum prædeſtinatio ſit certa.

I. Part. quaſt. XXV. *art.* 3. *ad* 3. *& art.* 6. *o. & art.* 8. *ad* 3. *& de ver. quaſt.* VI. *art.* 3. *o.*

DEinde quæſitum eſt de prædeſtinatione, utrum ſit certa. Et videtur quod non. Quia poſſibile eſt prædeſtinatum damnari, ſicut Petrum, ſi fuiſſet ſtatim mortuus, quando peccavit Chriſtum negando.

2. Si vero dicas, quod prædicta locutio eſt de dicto vera, de re vero non; contra. Quia hoc habet locum in formis ſeparabilibus; ſed hæc forma quæ eſt prædeſtinatio, eſt inſeparabilis.

Reſpondeo dicendum, quod prædeſtinatio eſt quædam pars divinæ providentiæ: providentia autem dicit directionem aliquorum in finem; & hæc præſupponit ſcientiam, & voluntatem. Sic ergo prædeſtinatio habet certitudinem ex parte ſcientiæ Dei, qui non poteſt falli; & ex parte voluntatis divinæ, cui non poteſt aliquid reſiſtere; & ex parte providentiæ,

quæ

(a) *Al.* deſideratur. (b) Editio Patavina an. 1698. *Utrum poſſit Deus facere ut contradictoria ſint ſimul.* In Veneta editione 1612. apud Iunctas deeſt omnino titulus.

quæ certiſſimo modo ducit ad finem, cum Deus ſit ſapientiſſimus.

Ad primum ergo dicendum, quod prædeſtinatio habet certitudinem, & tamen non eſt neceſſarium prædeſtinatum ſalvari, ſed remanet contingens. Dictum eſt enim quod habet certitudinem ex ſcientia, voluntate, & providentia; & nullum iſtorum contingentiam impedit. Scientia non, quia ſcientia Dei eſt futurorum, prout ſunt in præſenti, & ſecundum hoc ſunt determinata. Voluntas non, quia voluntas Dei eſt principium totius entis: ergo non cadit ſub ratione contingentiæ, vel neceſſitatis: ſed hæc effluunt, & ordinantur ex Dei voluntate; & ſic ipſa Dei voluntas facit quædam contingentia, præparando cauſas contingentes illis rebus quas vult eſſe contingentes: & ſimiliter neceſſarias cauſas rebus & effectibus neceſſariis. Et ſic voluntas Dei ſemper impletur, non tamen omnia neceſſario eveniunt, ſed eo modo quo Deus vult ea eſſe, & vult quod ſint contingenter. Providentia non, quia non tollit contingentiam.

Ad ſecundum dicendum, quod bona eſt diſtinctio. Sed ad obiectum de formis dicendum, quod aliter eſt de formis realibus, & aliter de prædicatis, quæ important aliquid pertinens ad actum rationis: quia in primis, ſcilicet realibus, ſi in eis debeat habere locum talis diſtinctio, oportet ineſſe ſeparationem in re, & in conſideratione; in ſecundis non requiritur, ſed oportet quod res illa cadat ſub alia conſideratione. Et ſic dico, quod iſte prædeſtinatus poteſt conſiderari vel ut in ſe, vel ut divinæ cognitioni relatus; & ſic uno modo attribuitur ei quod poſſit damnari, alio modo non.

ARTICULUS IV.

228.

Utrum omnia ſubſint fato.

DEinde quæſitum eſt de fato, utrum omnia ſubſint fato.

Reſpondeo dicendum, quod primo oportet ſcire quid ſit fatum, & ſic poſtea faciliter patebit ad propoſitum. Videmus autem multa contingenter evenire; & ideo olim fuit dubium, utrum iſta quæ variabiliter, & inordinate contingunt, reducantur in aliquam cauſam ordinantem. Et qui dicunt non, dicunt fatum nihil eſſe, ut Tullius dicit. Quidam dicunt, quod in aliquam cauſam ſuperiorem ordinantur, & iſti nominaverunt fatum a *for, faris*, quaſi hic omnia ſint præfata a quadam ſuperiore cauſa.

Sed horum eſt triplex opinio. Quidam enim reduxerunt hoc in quamdam ſeriem cauſarum, quam dicunt fatum, ſicut Stoici, qui dicunt, quod nihil eſt quod non habeat cauſam, & poſita cauſa neceſſe eſt ponere effectum. Si ergo evenit, vel eſt talis, vel talis effectus, habuit cauſam, & hæc cauſa aliam cauſam, & ſic deinceps: ſicut aliquis eſt occiſus de nocte, quia exivit domum; quare exivit domum, quia ſitivit; quare hoc, quia ſalſa comedit; & ſic quia comedit ſalſa, ex neceſſitate moritur. Ariſtoteles reſpondet negans duo prima. Primo quod non quicquid ſit, habet cauſam, ſed tantum quod ſit per ſe. Quod autem ego occidar me exeunte, eſt per accidens. Secundo dicit, quod non, poſita cauſa, ponitur effectus, quia poteſt impediri; & ideo non ſequitur, vel non ſtat ſeries cauſarum.

Alii reducunt hæc in aliam cauſam, ſcilicet in corpora cæleſtia, ex quorum neceſſitate dicunt omnia accidere: unde dicunt, quod fatum nihil aliud eſt quam vis poſitionis ſiderum. Hæc autem opinio dupliciter eſt falſa. Primo quantum ad res humanas, quæ proveniunt ab intellectu, qui cum ſit virtus incorporea, non ſubiacet actioni alicuius corporis; & ponere animam ſubiacere virtuti corporum cæleſtium, nihil aliud eſt quam ponere intellectum non differre a ſenſu, ut dicit Philoſophus in I. de Anima in fine (text. comm. cl.) tamen per accidens, & occaſionaliter ſubditur anima cælo, inquantum intellectus afficitur per paſſionem corporis, non tamen ex neceſſitate movetur ab eo. Secundo quia multa in rebus naturalibus contingunt quæ non accidunt ex neceſſitate cæli, ſed per accidens, & non habent cauſam.

Alii reducunt omnia hæc in cauſam ſupra cæleſtem, ſcilicet in providentiam Dei, a qua omnia ſunt prædeterminata, & ordinata; & ſecundum iſtos fatum erit quidam effectus providentiæ: quia providentia nihil aliud eſt quam ratio ordinis rerum prout eſt in mente divina; fatum vero eſt explicatio illius ordinis prout eſt in rebus: unde Boetius: *Fatum eſt immobilis diſpoſitio rebus mobilibus inhærens.*

Sic ergo accipiendo fatum, poteſt dici, quod omnia ſubiiciuntur fato: unde dici-

Digitized by Google

dicitur Oſee 11. 16. ſuper illud (a) *Non vocaberis ultra Baalim, ſed vir meus*, quod idem eſt utrumque; ſed Deus noluit hoc, quia Baalim nomen erat cuiuſdam gentium, & ideo ſunt vitaoda nomina gentilium, cum quibus nec nomina convenit habere communia. Et ideo Auguſtinus dicit: *Si quis hoc modo intelligat fatum, ſententiam teneat, linguam corrigat*: ut ooo dicat fatum, ſed provideotiam Dei.

QUAESTIO V.

ARTICULUS V.

229.

Utrum eſſe Angeli ſit accidens eius.

DEinde quæſitum eſt de Angelis: & circa hoc quæſita ſunt duo.

Primo, utrum eſſe Angeli ſit accidens eius. Et videtur quod oon. Quia accidens intelligitur ineſſe alicui præexiſtenti. Angelus autem noo præexiſtit ipſi eſſe.

Contra. Hilarius dicit &c.

Reſpondeo dicendum, quod opinio Avicenoæ fuit, quod unom, & ens ſemper prædicant accideos. Hoc autem non eſt verum, quia unum, prout convertitur cum ente, ſignat ſubſtantiam rei, & ſimiliter ipſum ens; ſed uoum, prout eſt principium numeri, ſignat accideos.

Sciendum ergo, quod unumquodque quod eſt in potentia, & io actu, ſit actu per hoc quod participat actum ſuperiorem. Per hoc autem aliquid maxime ſit actu quod participat per ſimilitudioem primum & purum actum. Primus autem actus eſt eſſe ſubſiſtens per ſe, unde complectionem uuumquodque recipit per hoc quod participat eſſe: unde eſſe eſt complementum omnis formæ, quia per hoc completur quod habet eſſe, & habet eſſe cum eſt actu; & ſic oulla forma eſt niſi per eſſe.

Et ſic dico, quod eſſe ſubſtantiale rei non eſt accidens, ſed actualitas cuiuſlibet formæ exiſteotis, ſive ſine materia, ſive cum materia. Et quia eſſe eſt complementum omnium, iode eſt quod proprius effectus Dei eſt eſſe, & nulla cauſa dat eſſe, niſi inquantum participat operationem divinam; & ſic proprie loquendo non eſt accidens. Et quod Hilarius dicit, dico quod accidens dicitur large omne quod non eſt pars eſſentiæ; & ſic eſt eſſe in rebus creatis, quia in ſolo Deo eſſe eſt eius eſſeotia.

ARTICULUS VI.

230.

Utrum diabolus cognoſcat cogitationes hominum.

SEcundo quæſitum eſt, utrum diabolus cognoſcat cogitationes hominum.

Reſpondeo dicendum, quod cognoſcere cogitationes cordis poteſt contingere dupliciter, in ſe & per ſe, & in aliquo effectu. Primum ſolius Dei eſt: Hierem. XVII. 9. *Pravum eſt (b) cor hominis, & inſcrutabile*: unde nec Angeli ſic eas cognoſcuot: cuius ratio eſt triplex. Una propter debilitatem eſſe quod habet, eo quod ſupra gradum quo aliquid eſt ens in potentia, eſt gradus quo res ſunt in anima. Alia ratio eſt, quia quod eſt in veritate cauſæ alicuius, noo poteſt cogooſci niſi a cauſa quæ nata eſt movere illam; voluntatem autem movet ſolus Deus. Cum ergo omnes cogitationes dependeant a voluntate ſicut a ſua cauſa, ſolus Deus eas cognoſcit. Alia ratio eſt, quia Angeli illa quæ cognoſcuot naturaliter, cognoſcunt per ſpecies naturaliter inditas, & hæ ſunt ſpecies rerum naturalium, noo autem cogitationum: quia hæc ooo reducuntur ad cauſam oaturalem, vel non pertioent ad cognitionem naturalium. Tameo per effectus cogitationum cogooſcunt cogitationes, ſicut & homo facit, cum ipſi ſubtilius cognoſcant effectus qui cauſaotur ex cogitatiooibus. Nam ſecundum cogitationes homo afficitur aliqua paſſione, & per eas movetur cor, & hos motus ſubtilius ipſi cognoſcuot quam nos, & ſic aliquid cognoſcunt de cogitationibus cordis; & hoc Auguſtinus dicit in Lib. de divinat. dæmonum, licet alibi dicat, quod determinare in eis talem cognitionem ſit præſumptuoſum.

QUAE-

(a) Vulgata: *Vocabit me, Vir meus, & non vocabit me ultra Baali*;
(b) Vulgata *cor omnium*.

Digitized by Google

QUAESTIO VI.

ARTICULUS VII.

231.

Utrum cælum, vel mundus ſit æternus.

DEinde quæſitum eſt de cælo : & circa hoc quæſitum fuit, utrum cælum, vel mundus ſit æternus.

Reſpondeo dicendum, quod non ; ſed mundum incepiſſe eſt de numero eorum quæ cadunt ſub fide, non ſub demonſtratione. Nam quæ dependent ex ſimplici voluntate Dei, poſſunt eſſe, & non eſſe. Et ad hoc quod non ſit, non inducit aliqua neceſſitas ex parte Dei : divina autem bonitas, quæ eſt finis rerum, poteſt ita eſſe, ſi non ſit mundus, ſicut ſi ſit mundus.

ARTICULUS VIII.

232.

Utrum cælum ſit animatum.

SEcundo quæſitum eſt, utrum cælum ſit animatum.

Reſpondeo dicendum, quod de hoc diverſimode ſentiunt doctores Eccleſiæ. Hieronymus enim dicit ſuper Eccleſiaſten, quod Sol eſt animatus ; Damaſcenus hoc negat : & hæc differentia etiam eſt apud Philoſophos. Plato enim, & Ariſtoteles ponunt corpora ſupercæleſtia animata eſſe ; Anaxagoras vero non, & ideo legitur fuiſſe occiſus. Ego autem dico ſecundum Auguſtinum II. ſuper Geneſim ad litteram, quod non refert ad fidem, utrum ſic, vel aliter ſit : unde hoc non determinat in Enchiridion, addens, quod ſi ponamus corpora cæleſtia eſſe animata, non ideo erunt in iudicio tres ordines iudicandorum, ſcilicet Angelorum, & hominum, & animarum, quia illæ animæ computabuntur cum Angelis. Et hoc ſenſiſse videtur ille qui fecit præfationem, cum dicit : *Cæli, cælorumque virtutes*. (*a*) Et ratio patet.

QUAESTIO VII.

ARTICULUS IX.

233.

Utrum anima perficiat corpus immediate, vel mediante corporeitate.

DEinde quæſitum eſt de homine quantum ad naturam, & quantum ad gratiam, & quantum ad culpam.

Circa primum quæſita ſunt tria.

Primo quantum ad animam.
Secundo de cognitione animæ.
Tertio de effectu cognitionis.

Circa animam quæſita ſunt duo.

Primo, utrum anima perficiat corpus immediate, vel mediante corporeitate.

Reſpondeo dicendum, quod in nullo corpore eſt niſi una forma ſubſtantialis : cuius eſt ratio triplex. Prima eſt, quia ſi plures, ſequens non erit forma ſubſtantialis, quæ facit eſſe ſimpliciter, ſed ſolum accidentalis, quæ facit eſſe hoc. Item ſi ſit acquiſita forma ſubſtantialis, non erit generatio ſimpliciter. Item quia non eſſet compoſitum ex anima & corpore unum ſimpliciter, ſed duo ſimpliciter, & unum per accidens.

Si dicatur corporeitas (*b*) forma corporis, corporeitas dicitur dupliciter : quandoque tres dimenſiones ; & hoc non eſt forma ſubſtantialis, ſed accidens : aliquando dicitur quædam forma, ex qua provenit trina dimenſio ; & hæc non eſt alia forma ſpecifica.

ARTICULUS X.

234.

Utrum anima traducatur.

I. Part. quæſt. CXVIII. *art.* 2. *o. & ad* 3.

SEcundo, utrum anima ſit ex traduce.

Reſpondeo dicendum, quod Auguſtinus hanc quæſtionem non determinat, ſed indeterminatam relinquit in Lib. de eccleſ. dogmat. ſed ille liber non eſt Auguſtini, ſed Gennadii. Gregorius etiam non vult determinare. Credendum eſt tamen, quod non,

(a) *In edit. Patav. iam citata deeſt* Et ratio patet. (b) *Ibid.* eſt forma corporis,

non. Et eſt una ratio Philoſophi in Lib. de animalibus, quod impoſſibile eſt quod virtus corporea producat id quod excedit corpus, virtus autem ſeminis eſt virtus corporea. Alia ratio eſt VII. Metaph. (text. comm. xxvii.) quia enim quidam poſuerunt, quod formæ naturales ſunt ex creatione, cum materia aeris recipit formam ignis, aut inerat, & ſic eſt latitatio; aut non inerat, ergo fit de novo, non ex aliquo, ſed ex nihilo: ergo creatur. Solvit Philoſophus, quia forma non fit, ſicut nec ens, vel eſſe habens per ſe, ſed fit compoſitum, quod habet eſſe ſubſiſtens. Si ergo eſt aliqua forma quæ per ſe ſubſiſtat, illa habet per ſe fieri. Anima autem habet eſſe per ſe ſubſiſtens, & remanet corrupto corpore, & ita oportet quod habeat ſuum fieri.

QUAESTIO VIII.

ARTICULUS XI.

235.

Utrum intellectus humanus cognoſcat ſingularia.

1. Part. quæſt. lxxxvi. *art.* 1. o. *&* 3. 4. *c. & quæſt.* lxxxix. *c. ad* 1. *&* 2. 2. *quæſt.* xlvii. *art.* 3. *ad* 1. *& de ver. quæſt.* xix. *art.* 2. o. *& art.* 143. *huius.*

Deinde quæſitum eſt de cognitione hominis, utrum intellectus humanus cognoſcat ſingularia.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid cognoſcitur dupliciter, directe, & indirecte, ſcilicet per reflexionem. Differt autem inter intellectum humanum & divinum: quia humanus non cognoſcit directe ſingulare, divinus autem ſic: quia cognitio fit per ſimilitudinem cogniti in cognoſcente, & hæc eſt in intellectu noſtro per abſtractionem a conditionibus individuantibus, & a materia: & ideo cum recta cognitio fit per ſpeciem, ideo non cognoſcit directe niſi univerſale. Intellectus autem divinus cognoſcit non per ſimilitudinem a re acceptam, ſed per extenſionem ſuæ eſſentiæ ad res, & hæc ſimilitudo, ſcilicet divina eſſentia, in Deo eſt omnium quæ ſunt in re, expreſſa ſimilitudo; & ideo directe cognoſcit quidquid eſt in re, & quod pertinet ad materiam individualem. Sed quærens Philoſophus, ſi ſeparatus eſt intellectus, & cognoſcit quæ ſunt in materia, dicit, quod oportet quod hoc cognoſcat, & alia, ſicut formas ſeparatas cognoſcit intellectu, & coniunctas materiæ per imaginationem, aut alio modo, ſcilicet per extenſionem, inquantum coniungitur phantaſiæ, quæ repræſentat ſibi phantaſma, & ſic indirecte cognoſcit.

QUAESTIO IX.

ARTICULUS XII.

236.

Utrum habitus ſcientiæ acquiſitæ remaneant poſt vitam.

Art. 59. *& 1. Part. quæſt.* lxxxix. *art.* 1. *ad* 3. *& art.* 3. *ad* 4. *& art.* 5. o. *&* 6. *c. &* 1. 2. *quæſt.* lxvii. *art.* 2. o.

Deinde quæſitum eſt de effectu cognitionis: & primo utrum habitus ſcientiæ acquiſitæ remaneant poſt hanc vitam.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt duplex opinio. Quidam dicunt, quod non, ſequentes Avicennam in VI. Naturalquod ſpecies acquiſitæ non remanent in intellectu poſſibili, niſi quamdiu actu intelligit; quod eſt falſum. Nam intellectus poſſibilis recipit ſpecies, & retinet ſecundum modum ſuum: unde cum ipſe ſit immobilis, utpote immaterialis, & incorruptibilis, recipit ſpecies intelligibiles ſecundum modum ſuum, & numquam inde recedunt: & quod ſint ibi etiam dum actu non intelligit, patet III. de Anima (text. comm. viii.) ubi dicitur, quod ſunt in Anima aliter quam dum actu intelligit, ſcilicet habitu. Et ſic dico, quod remanent ſive in damnatis, ſive in beatis. Item deſtruuntur ibi habitus ſcientiarum quantum ad modum ſcientiæ, quia hic ſemper intelligit convertendo ſe ad phantaſmata propter corpus; & non ſolum propter hoc phantaſmatibus indigemus, ſed ad utendum huiuſmodi ſpeciebus; & iſte modus non erit tunc, quia non convertet ſe ad phantaſmata.

Digitized by Google

ARTICULUS XIII.

237.

Utrum verba humana habeant vim ad movendum bruta.

IV. diſt. XXXIV. *quæſt.* I. *art.* I. *a princ.*

SEcundo, utrum verba humana habeant vim ad movendum bruta, puta ſerpentes.

Reſpondeo dicendum, quod aliquid poteſt habere virtutem aliquam & ſecundum propriam naturam, & ſecundum virtutem ſuperioris cauſæ; verbi gratia, commixtum ex elementis habet virtutem unam ex natura elementorum, ſecundum motum prædominantis elementi, aliam habet ex corpore cæleſti, ſicut quod adamas attrahit ferrum, quod non reducitur ad virtutem elementarem.

Aliqui ergo dicunt, quod non ſolum naturalia corpora, ſed artificialia ſortiuntur virtutes aliquas ex impreſſione corporum cæleſtium, puta imagines, vel figuræ ſub certa conſtellatione factæ; & ſic hoc verum eſt, ſcilicet quod ſuper artificialia ſit huiuſmodi virtus impreſſa. Poteſt etiam dici, quod verba prolata in certo tempore habeant efficaciam movendi; ſed hoc non eſt verum. Nam in rebus naturalibus omnia quæ habent aliquam virtutem ex corpore cæleſti, habent illam conſequentem aliquam formam: unde nihil agit ad ſpeciem niſi ex virtute corporis cæleſtis; & ſic forma eſt prius in unoquoque quam virtus ad talia. Remota ergo priori removetur poſterior. Si ergo huiuſmodi virtutes attribuuntur aliquibus, oportet quod radicentur ſuper formam aliquam: formæ autem artificiales non ſunt niſi figuræ quædam; & ideo falſum eſt quod verba, & huiuſmodi, virtutem aliquam habeant ex corpore cæleſti; ſed ſi habent aliquam, hoc habent ex ſpiritu immundo, qui immiſcet ſe verbis hominum, ut decipiat, ſecundum Auguſtinum: unde aliquando utuntur verbis fabuloſis, falſis, & vanis, quibus ad illudendum homines ſe immiſcent. Unde omnia iſta frivola, & ſuperſtitioſa ſunt, & imagines aſtronomicæ, in quibus etſi non adſit aliqua expreſſa invocatio dæmonum, tamen eſt ibi quidam tacitus conſenſus. Tamen ſi aliquis dicat verba Dei, & ſacra ſine immutatione, & fraude, ſed bona & divina intentione; non eſt incantatio, ſed oratio. Chryſoſtomus tamen ſuper Matth. ibi, *Dilatant phylacteria &c.* reprehendit illos qui collo verba Evangelii ſuſpendunt, (*a*) cum virtus Evangelii non ſit in figuris litterarum, ſed in fide. Non tamen damno illos qui ſuper ſe gerunt Evangelium ex devotione, quia B. Cecilia Evangelium Chriſti ſemper gerebat in pectore, ſine tamen aliqua additione vel verborum, vel characterum, vel ceterorum ſuſpectorum.

QUAESTIO X.

DEinde quæſitum eſt de homine quantum ad gratiam: & circa hoc quæruntur tria.

Primo de ſacramentis.
Secundo de virtutibus.
Tertio de officiis.

De primo tria quæſita ſunt.

Primo de ſacramentis gratiæ.
Secundo de effectu ſacramentorum.
Tertio de unitate Eccleſiæ.

De ſacramentis gratiæ quærebantur duo.

Primo de baptiſmo.
Secundo de pœnitentia.

ARTICULUS XIV.

238.

Utrum aqua habeat virtutem ad emundationem.

III. Part. quæſt. lxvi. *art.* 2. *&* 3. *& IV. diſt.* III. *art.* 3. *quæſt.* I.

AD primum quæritur, utrum aqua habeat virtutem ad emundationem, ideſt utrum propria virtute mundet, vel virtute concomitante.

Reſpondeo dicendum, quod duplex eſt opinio in huiuſmodi non ſolum de aqua, ſed de omnibus Eccleſiæ ſacramentis.

Quidam enim dicunt, quod ſacramenta non habent virtutem, vel vim operandi in anima, ſed tantum extra, & divina virtus concomitans facit illum effectum: & inducunt exemplum Bernardi.

(a) *A'.* & cum virtus Evangelii non ſit in figuris litterarum, ſed in fide, non tamen &c.

Digitized by Google

di. Sit aliquis Epiſcopus qui inveſtiat aliquem de præbenda per annulum: annulus non eſt cauſa præbendæ, ſed ſignum. Sed hoc non eſt ſane dictum, quia ſic non eſſet aliqua prærogativa ſacramentorum novæ legis ad vetera, quia etiam in illis virtus (a) coaſſiſtens fidei credentium in Chriſtum venturum iuſtificabat.

Et ideo dicendum, quod ſacramenta habent in ſe virtutem iuſtificandi, & ad alios effectus ad quos ordinantur, & non ſolum quod ſint ſignum: unde Auguſtinus: *Qua eſt tanta vis aqua, ut corpus tangat, & cor abluat?*

Sciendum tamen, quod duplex eſt virtus, ſcilicet & propria, & inſtrumentalis, ſicut patet in ſerra. Sic ſacramenta habent virtutem inſtrumentalem ad ſpiritualem effectum: quia cum ſacramentum adhibetur cum invocatione divina, efficit hunc effectum. Et hoc eſt (b) conveniens: quia Verbum, per quod omnia ſacramenta virtutem habent, habuit carnem, & fuit Verbum Dei: & ſicut caro Chriſti habuit virtutem inſtrumentalem ad faciendum miracula propter coniunctionem ad Verbum, ita ſacramenta per coniunctionem ad Chriſtum crucifixum, & paſſum.

QUAESTIO XI.

ARTICULUS XV.

239.

Utrum non habens curam animarum poſſit abſolvere in foro confeſſionis.

IV. diſt. XIII. *quaſt.* I. *art.* I. *quaſt.* 3. *&* 4.

DEinde quæſitum eſt de pœnitentia: & primo, utrum non habens curam animarum poſſit abſolvere in foro confeſſionis.

Reſpondeo dicendum, quod aliter eſt in ſacramento pœnitentiæ, & aliter in quibuſdam aliis ſacramentis. Nam in quibuſdam qui habet ordinem, poteſt ex hoc ipſo inducere effectum ſacramenti in omni caſu, ſcilicet in illis in quibus quod eſt effectus ſacramentorum, eſt res exiſtens extra ſacramentum. Unde ſacerdos degradatus, & excommunicatus licet peccet, tamen conſecrat, & baptizat; & ſimiliter Epiſcopus conſecratus, quia confert caracterem. In pœnitentia autem non imprimitur caracter, nec effectus, niſi iuſtificatio pœnitentis, quod non poteſt fieri niſi per poteſtatem iudicativam. Non habens autem curam animarum, non habet hanc poteſtatem.

ARTICULUS XVI.

240.

Utrum liceat in aliquo caſu revelare confeſſionem.

SEcundo, utrum liceat in aliquo caſu revelare confeſſionem.

Reſpondeo dicendum, quod non, nec verbo, nec facto, nec nutu, nec aliquo ſigno licet facere, quia eſt ſacrilegium. Nam ita eſt in ſacramentis novæ legis quod efficiunt quod figurant. Effectus autem pœnitentiæ eſt occultatio peccatorum ab oculis Dei viventis; & hæc occultatio ſignificatur per ſecretum confeſſionis. Et ideo ſicut profanaret ſacramentum qui conficeret corpus, & ſanguinem Chriſti de alio quam de pane, & vino, ita eſſet revelans ſacrilegus.

ARTICULUS XVII.

241.

Utrum liceat appetere Epiſcopatum.

TErtio, utrum liceat appetere Epiſcopatum.

Reſpondeo dicendum, quod contingit appetere prælationem dupliciter, aut propter neceſſitatem urgentem, aut non urgentem. Primo modo dupliciter, vel quando imponitur a ſuperiori, vel quando non invenitur aliquis qui velit onus prælationis ſubire: tali neceſſitate exiſtente meritorium eſt appetere. Unde Iſa. VI. 8. *Quem mittam, & quis ibit nobis?* reſpondit: *Ecce ego, mitte me*: tamen ante dixit ſe indignum. Secundo modo, ſcilicet quando non urget neceſſitas, ſic non licet: quia non poteſt carere aut vitio iniuſtitiæ, ſi velit ſe minorem præferri maioribus; aut vitio præſumptionis, ſi reputet ſe ſufficientem præferri aliis: unde Chryſoſtomus ſuper illud *Reges gentium &c.* „ Primatus eccleſiaſticos concupiſcere nec iuſtum, „ nec utile. "

(a) *Edit. Pat.* conſiſtens. (b) *Al.* inconveniens.

QUAESTIO XII.

ARTICULUS XVIII.

242.

Utrum compaternitas cauſetur ex præambulis ad ſacramenta.

DEinde quæſitum de effectu ſacramentorum, utrum compaternitas cauſetur ex præambulis ad ſacramenta, puta ex catechiſmo, & huiuſmodi. Et videtur quod ſic. Dicit enim quædam Decretalis, quod *a primo pabulo ſalis non poteſt fieri uxor*. Ergo contrahitur ibi compaternitas.

2. Præterea. Catechumenus cenſetur Chriſtianus. Sed qui dat Chriſtianiſmum, efficitur compater. Ergo &c.

Reſponden. Quidam dicunt, quod omnia illa ſacramentalia ſufficiunt ad cauſandum compaternitatem. Quidam dicunt, quod ſolum contrahitur quantum ad tria, ſcilicet in catechiſmo, baptiſmo, & confirmatione. Sed mihi videtur quod ſolum contrahitur in duobus, ſcilicet in baptiſmo, & confirmatione. Quia compaternitas ſimilitudo quædam eſt paternitatis; paternitas autem non fit niſi in generatione: & ideo ſolum in illis ſacramentis in quibus eſt quædam generatio ſpiritualis, contrahitur compaternitas, quæ matrimonium impedit.

Ad primum ergo dicendum, quod illa non ſunt intelligenda ſingillatim, ſed ſunt accipienda collective & ſimul, quia in omnibus illis aliquis efficitur compater.

Ad ſecundum dicendum, quod catechumenus dicitur Chriſtianus per fidem, non per baptiſmum, quem nondum ſuſcepit; & ille qui dat Chriſtianiſmum, dat ſacramentum baptiſmi.

QUAESTIO XIII.

ARTICULUS XIX.

243.

Utrum una ſit Eccleſia quæ fuit in principio Apoſtolorum, & quæ modo eſt.

DEinde quæſitum fuit, utrum ſit una Eccleſia quæ fuit in principio tempore Apoſtolorum, & quæ eſt modo. Et videtur quod non. Quia nunc non utitur eiſdem regulis. Tunc enim prælati erant ſine auro, & argento in annis ſuis. Ergo &c.

2. Præterea. Non legitur quod Chriſtus, & Apoſtoli habuerint caſtra; modo autem Eccleſia habet. Ergo &c.

Contra. Matth. ult. 20. *Ecce ego vobiſcum ſum uſque ad conſummationem ſæculi*. Hoc autem non intelligitur tantum de Apoſtolis, quia omnes mortui ſunt, & adhuc ſæculum non eſt conſummatum. Ergo &c.

Reſpondeo dicendum, quod eadem eſt numero Eccleſia quæ tunc erat, & quæ nunc eſt: quia eadem fides, & eadem fidei ſacramenta, eadem auctoritas, & eadem profeſſio: unde dicit Apoſtolus (I. Corinth. 1. 13.) *Diviſus eſt Chriſtus? Abſit*.

Ad primum ergo dicendum, quod verba Matthæi tripliciter exponuntur. Hilarius, & Ambroſius exponunt ſecundum ſenſum myſticum dicentes: *Nolite portare aurum &c.* ideſt nihil in ſpiritualibus miniſteriis auro vendatis: *non duas tunicas*, ideſt non duplicem animam habeatis. Alii exponunt ad litteram: & una expoſitio eſt Auguſtini, qui dicit, quod illa verba non dicuntur per modum præcepti, ſed permiſſionis; ita quod qui non ſervat, non peccat, & qui ſervat, melius facit; ut ſit ſenſus: *Nolite portare*; ideſt, quando itis ad prædicandum, nolite ſoliciti eſſe de expenſis, quia debentur vobis a populo. *Dignus eſt enim operarius &c.* quaſi diceret: Ideo permitto quod non portetis, quia digni eſtis accipere ab aliis, quibus prædicatis. Paulus hoc non ſervavit, & tamen contra regulam hanc non fecit, ſed ſupererogavit. Alia expoſitio eſt aliorum Sanctorum, qui dicunt, quod hæc dicta ſunt præceptive; ſed hoc præceptum datum eſt non ad ſemper ſervandum, ſed ad primam miſſionem: bis enim eos miſit, ſcilicet ante paſſionem Iudæis, & poſt reſurrectionem Gentibus. In prima dixit eis: *In viam gentium ne abieritis*: in ſecunda dixit. *Docete omnes gentes*. In prima mandavit quod prædicta ſervarent, non autem in ſecunda. Et ratio huius eſt, quia in prima ſolum mittebantur ad Iudæos, apud quos conſuetum erat quod magiſtri eorum ab eis ſuſtentarentur; & ideo ſine ſcandalo poterant accipere, & uti poteſtate ſibi conceſſa: apud vero Gentiles non erat huiuſmodi conſuetudo, quia apud eos non erant huiuſmodi prædicatores; & ideo fuiſſet eis ſcandalum, & viſum fuiſſet

eis

Digitized by Google

eis quod pro quæſtu Apoſtoli prædicarent, & ideo Paulus hoc præceptum non ſervavit in Gentibus: & ideo Dominus in ſecunda miſſione dixit: *Nunc qui habet ſacculum, tollat ſimiliter & peram*.

Ad ſecundum dicendum, quod Auguſtinus reſponder in epiſtola contra Donatiſtas, & habetur ſuper illud Pſalm. 11. *Quare fremuerunt gentes*. Diſtinguit enim diverſa tempora Eccleſiæ. Fuit enim tempus quando aſtiterunt Reges adverſus Chriſtum; & in illo tempore non ſolum non dabant fidelibus, ſed & eos occidebant. Aliud vero tempus eſt nunc, quo Reges intelligunt, & eruditi ſerviunt Domino Ieſu Chriſto in timore &c. & ideo in iſto tempore Reges ſunt vaſſalli Eccleſiæ. Et ideo eſt alius ſtatus Eccleſiæ nunc, & tunc, non tamen eſt alia Eccleſia.

QUAESTIO XIV.

Deinde quæſitum eſt de virtutibus.
Primo de quadam virtute intellectuali, ſcilicet de veritate.
Secundo de virtutibus moralibus.

De veritate quæſita ſunt duo.

Primo de fortitudine veritatis.
Secundo de confirmatione veritatis, quæ eſt per iuramentum.

ARTICULUS XX.

244.

Utrum veritas ſit fortior inter vinum, & Regem, & mulierem.

AD primum quæſitum eſt, utrum veritas ſit fortior inter vinum, Regem, & mulierem. Et videtur quod vinum, quia immutat maxime hominem. Item quod Rex, quia pellit hominem ad id quod eſt difficillimum, ſcilicet ad hoc quod ſe exponat periculo mortis. Item quod mulier, quia dominatur etiam Regibus.

Contra. Eſdræ III. IV. 35. *Fortior eſt veritas*.

Reſpondeo dicendum, quod hæc eſt quæſtio propoſita iuvenibus diſſolvenda in Eſdra. Sciendum ergo, quod ſi conſideremus iſta quatuor ſecundum ſe, ſcilicet vinum, Regem, & mulierem, & veritatem, non ſunt comparabilia, quia non ſunt unius generis; tamen ſi conſiderentur per comparationem ad aliquem effectum, concurrunt in unum, & ſic poſſunt comparari. Hic autem effectus in quem conveniunt, & poſſunt, eſt immutatio cordis humani. Quod ergo inter iſta magis immutet cor hominis, videndum eſt.

Sciendum eſt ergo, quod immutativum hominis quoddam eſt corporale, & aliud eſt animale; & hoc eſt duplex, ſenſibile, & intelligibile. Intelligibile etiam eſt duplex, ſcilicet practicum, & ſpeculativum. Inter ea autem quæ pertinent ad immutantia naturaliter ſecundum diſpoſitionem corporis, habet excellentiam vinum, quod facit per temulentiam loqui. Inter ea quæ pertinent ad immutandum appetitum ſenſitivum, excellentior eſt delectatio, & præcipue circa venerea; & ſic mulier eſt fortior. Item in practicis, & in rebus humanis, quæ poſſunt hoc facere, maximam poteſtatem habet Rex. In ſpeculativis ſummum & potentiſſimum eſt veritas. Nunc autem vires corporales ſubiiciuntur viribus animalibus, vires animales intellectualibus, & intellectuales practicæ ſpeculativis: & ideo ſimpliciter veritas dignior eſt, & excellentior, & fortior.

ARTICULUS XXI.

245.

Utrum accipiens doctrinam alicuius experimenti ſub iuramento non communicandi teneatur ſervare iuramentum.

SEcundo quæritur, utrum accipiens doctrinam alicuius experimenti ſub iuramento non communicandi, teneatur ſervare iuramentum. Et videtur quod ſic. Quia ſic obligatus non debet facere aliquid quod vergat in detrimentum illius qui dedit, vel qui docuit. Hoc autem eſſet, ſi aliis communicaret. Ergo &c.

2. Præterea. Communicare tale experimentum, non tenetur ex parte ſalutis æternæ alicui. Cum ergo non teneatur alteri communicare, non debet ſic obligatus communicare.

Contra. Non communicare ſalubre remedium, ſive quodcumque bonum, eſt contra caritatem. Ergo &c.

Reſpondeo. Aliter dicendum eſt hic ſimpliciter, & aliter in caſu. Simpliciter loquendo non tenetur, ſed male fecit iurando. Iuramentum enim non ſolum amittit vim quando iuramentum eſt illicitum, ſed etiam quando iurando peierat: quia iu-

Digitized by Google

iuramentum obligans debet habere iudicium, iuſtitiam, & veritatem. Sed & ſi iuro quandoque aliquid quod licet mihi non facere, puta, non ire ad Eccleſiam, non licet tamen iurare: quia licet ſit mihi licitum pro aliquo tempore facere, vel dimittere huiuſmodi bonum quod, eſt ad Eccleſiam ire, non tamen licet mihi iuramentum interponere, & animum obfirmare ad aliquod bonum non faciendum, quia hoc eſt facere contra Spiritum ſanctum. Et ideo iuramentum contra omne id quod eſt de genere bonorum, eſt illicitum, & non ſervandum. Tamen in caſu ſervare tenetur; puta, ſi ille, vel alius ſufficiens medicus præſens eſſet, & paratus eſſet curare, & uti illo experimento in ſalutem corporalem aliorum.

Et ſic patet ſolutio ad obiecta.

QUAESTIO V.

DEinde quæſitum eſt de virtutibus moralibus.

Et primo de virtutibus ſecundum ſe.

Secundo ſpecialiter de quodam actu iuſtitiæ, ſcilicet de reſtitutione.

ARTICULUS XXII.

246.

Utrum virtutes morales ſint connexæ.

I. Part. quæſt. lxxiii. *art.* 1. *o.* & 1. 2. *quæſt.* lxxxv. *art.* 10. *ad* 2. & 2. 2. *quæſt.* cxlvi. *art.* 4. o. & *de malo quæſt.* iv. *art.* 5. *ad* 4.

AD primum quæſitum eſt, utrum virtutes morales ſint connexæ. Et videtur quod non. Quia acquiruntur ex actibus, qui ſunt diviſi, & diſtincti. Ergo poteſt acquiri una virtus ſine alia.

2. Præterea. Auguſtinus dicit: *Nihil contra divinam* (a) *eſſentiam dicit qui dicit, quod qui habet unam, non habet omnes.*

3. Præterea. Virtutes habentur ex conſuetudine, quæ requirit tempus.

Reſpondeo dicendum ſecundum omnes Sanctos, quod ſic; ſed loquendo de virtutibus in communi duplex ratio aſſignatur a diverſis, ſecundum quod diverſimode locuti ſunt de virtutibus. Virtutes enim cardinales dupliciter accipiuntur ab aliquibus.

Quidam enim dicunt virtutes eſſe quoſdam modos generales qui requiruntur in omni virtute; puta, quod fortitudo eſt quæcumque firmitas animi in quibuſcumque rebus, temperantia eſt moderantia animi in omnibus rebus, & ſic de aliis. Et ſecundum iſtos neceſſe eſt quod virtutes ſint connexæ: quia iſti modi generales requiruntur in omni virtute, & ſi aliquid horum defuerit, non eſt virtus aliqua: quia ſi temperantia rectitudinem non habeat, quæ eſt iuſtitia, vel non habeat animi firmitatem, quæ eſt fortitudo, & ſic de aliis, non eſt virtus. Et hunc modum Auguſtinus ponit III. de Trinit. & Magiſt. in III. Sent.

Alii autem accipiunt diſtinctionem harum virtutum ſecundum determinatas materias, ſicut Ariſtoteles, & Peripatetici. Unde prudentia ſecundum Philoſophum non eſt recta ratio in omnibus, ſed ſolum in agibilibus: ſimiliter iuſtitia non dicit rectitudinem animi circa (b) inquiſitionem omnium cauſarum, ſed tantum circa commutationes, & diſtributiones, & actiones humanas quæ ſunt ad alterum: fortitudo etiam dicit firmitatem animi non circa omnia, ſed circa ea in quibus eſt difficillimum animum fortem habere, ſcilicet circa pericula quæ ſunt in bellis: temperantia vero eſt circa ea in quibus difficillimum eſt animum moderare, ſcilicet circa delectationes guſtus, & tactus, quæ ſunt maximæ delectationes, non in quibuſcumque aliis concupiſcentiis, ſicut ſcientiæ, vel pecuniæ. Et ſic etiam loquendo de virtutibus, virtutes morales ſunt connexæ: cuius connexionis ratio accipitur ſecundum Philoſophum ex parte prudentiæ: quia nulla virtus poteſt haberi ſine prudentia, & impoſſibile eſt habere prudentiam ſine virtutibus moralibus: cuius ratio eſt, quia prudentia nihil aliud eſt quam recta ratio agibilium. Impoſſibile eſt autem rectam rationem habere circa aliquid, niſi ex recta ratione circa principia: principia autem agibilium ſunt fines virtutum; & circa fines virtutum nullus bene ſe habet niſi per habitum illius virtutis: & ſic neceſſe eſt quod prudentia habeat ſecum alias virtutes morales; ſimiliter aliæ non poſſunt haberi ſine prudentia. Poteſt enim aliquis habere inclinationem naturalem ad actus alicuius virtutis ſine prudentia; & quanto habet maiorem inclinationem ſine habitu virtutis, tanto peius eſt, & plus impingere poteſt ſine prudentia; ſicut patet de illo qui habet fortitudinem naturalem ſine diſcretione, & prudentia. Et ideo dicit Gregorius: (c) *Ceteræ virtutes, niſi ea*

qua

(a) Forte *ſententiam.* (b) *Edit. Patav. & Venetæ apud Iuntas* 1612. acquiſitionem. (c) Lib. II. Moral. cap. xliv. *Quia niſi virtutes reliquæ, ſapientia epulis repletæ, ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes eſſe nequaquam poſſunt.*

ſua agunt, prudenter agant &c. Eſt & alia ratio connexionis in virtutibus gratuitis propter caritatem, in qua connectuntur: quia qui habet caritatem, habet omnes virtutes gratuitas; & ſimiliter qui habet unam, habet caritatem.

Ad primum ergo dicendum, quod actus non ſunt diviſi ſecundum virtutes, quia non poteſt eſſe actus temperantiæ ſine actu fortitudinis, nec fortitudinis niſi cum actu temperantiæ &c.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc dicitur, quia non probatur per auctoritatem Bibliæ.

Ad tertium dicendum, quod non dicuntur morales a conſuetudine, ſed a more: & dato quod indigeant tempore, tamen non habebit virtutem niſi ſit prudens.

QUAESTIO XVI.

DEinde quæſitum eſt de reſtitutione, quæ eſt actus iuſtitiæ: & circa hoc quæſita ſunt tria.

Primo de illis qui propter partes ſunt extra civitates.

Secundo de eo qui mala fide longo tempore præſcripſit.

Tertio de eo qui aliena conſumpſit.

ARTICULUS XXIII.

247.

Utrum expulſi propter partes, poſſint expetere bona ſua ab illis qui ſunt in civitate manentes.

CIrca primum quæritur, utrum expulſi propter partes, poſſint expetere bona ſua ab illis qui ſunt in civitate manentes. Et videtur quod non. Quia multi de his qui ſunt in civitate, culpam non habuerunt ad eorum expulſionem, & ſic punirentur aliqui pro culpa alterius.

2. Præterea. Expulſi fuerunt contra partem Eccleſiæ, & ſic iuſtum bellum. Ergo actio eſt contra eos; & ſic damna eis non ſunt reſtituenda.

3. Præterea. Secundum Philoſophum cum mutatur ordo civitatis, non remanet eadem civitas. Sed cum mutatur dominium, & principatus, mutatur ordo, & ſic non eſt eadem civitas. Ergo expulſi non pertinent modo ad civitatem quæ prius erat. Ergo non tenentur eis ad reſtitutionem.

Contra. Qui ſpoliatur a raptore, poteſt repetere, & accipere ea quæ ſunt ſibi ſublata. Ergo & illi expulſi.

Reſpondeo dicendum, quod aut ſunt expulſi iuſte, ſcilicet propter eorum culpam, & ſic non poſſunt repetere amiſſa; aut iniuſte, ideſt ſine culpa, & ſine debito ordine iuſtitiæ; & ſic poſſunt repetere. Si autem habent ſuperiorem, debent per ſuperiorem petere ſibi reſtitui; ſi autem non habent ſuperiorem, ipſimet poſſunt, ſi poſſunt, recuperare.

Ad primum ergo dicendum, quod non punitur ſic aliquis pro peccato alterius, ſed pro ſuo: quia maiores omnia faciunt auctoritate, & favore populi; & ſic populus in favendo maioribus fuit in culpa. Præterea illud intelligitur de pœna ſpirituali, qua nullus punitur ſine propria culpa, non de corporali, qua frequenter unus pro alio punitur.

Ad ſecundum dicendum, quod inquantum iuſte agunt, ſunt pro Eccleſia; inquantum iniuſte, contra Eccleſiam.

Ad tertium dicendum, quod ſi ſunt eædem perſonæ, manifeſtum eſt quod tenentur ſibi: aliæ omnino non tenentur.

ARTICULUS XXIV.

248.

Utrum ille qui mala fide præſcripſit, teneatur ad reſtitutionem.

IV. diſt. xli. *art.* 5. *quæſt.* 1. *ad* 2.

SEcundo quærebatur, utrum ille qui mala fide præſcripſit, teneatur ad reſtitutionem. Et videtur quod non. Quia lex dicit, quod qui etiam mala fide præſcribit, acquirit dominium.

Contra. Decret. dicit, quod tenetur, nec acquirit dominium.

Reſpondeo dicendum, quod circa hoc eſt contrarietas iuris civilis, & canonici: quia ſecundum ius civile talis præſcriptio tenet, ſecundum ius canonicum talis præſcribere non poteſt. Et ratio huius contrarietatis eſt, quia alius eſt finis quem intendit civilis legislator, ſcilicet pacem ſervare, & ſtare inter cives, quæ impediretur, ſi præſcriptio non curreret: quicumque enim vellet, poſſet venire, & dicere: Iſtud fuit meum quocumque tempore. Finis autem iuris canonici tendit ad quietem Eccleſiæ, & ſalutem animarum. Nullus autem in peccato ſalvari poteſt, nec pœnitere de damno, vel de alieno, niſi recompenſet.

Et

Digitized by Google

Et ideo dicendum eſt, quod ſi quis præſcribat bona fide poſſidendo, non tenetur ad reſtitutionem, etiam ſi ſciat alienum fuiſſe poſt præſcriptionem: quia lex poteſt aliquem pro peccato, & negligentia punire in re ſua, & illam alteri dare, & concedere. Sed qui mala fide præſcribit, tenetur emendare, & ſatisfacere reddendo damnum quod intulit.

Ad primum ergo dicendum, quod verum eſt quod omnia ſunt Principum ad gubernandum, non ad retinendum ſibi, vel ad dandum aliis: & ſi quæ leges tales ſunt, tyrannicæ ſunt, & non abſolvunt a conſcientia, ſed a foro iudiciali, & violentia.

ARTICULUS XXV.

249.

Utrum ille qui rem alienam conſumpſit, teneatur ad reſtitutionem.

2. 2. *quaſt.* lxii. *art.* 2. 0. *& quaſt.* lxxix. *art.* 3. *ad* 2.

TErtio quærebatur, utrum ille qui rem alienam conſumpſit, teneatur ad reſtitutionem. Et videtur quod non. Quia ille cuius res fuerat, non habet actionem in conſumptorem: intellige, ſi ius habet caſum in præſcriptione.

Contra. Iſte mala fide poſſedit alienum quod conſumpſit.

Reſpondeo dicendum, quod tenetur: cuius ratio eſt, quia quilibet tenetur ad faciendum iuſtitiam alteri. Conſiſtit autem iuſtitia in quadam æqualitate: unde niſi reintegretur æqualitas, non poteſt aliquis eſſe iuſtus. Inæqualitas autem fuit quod conſumpſit rem non ſuam; & ideo oportet quod reddat.

Ad primum ergo dicendum, quod licet non habeat actionem in eum qui conſumpſit ſecundum ius civile, habet tamen ſecundum ius divinum, cuius finis eſt ſalus animarum; & ideo repugnat.

QUAESTIO XVII.

DEinde quæſita ſunt de officiis quatuor.

Primo de officio expoſitorum ſacræ Scripturæ.

Secundo de officio prædicatorum.

Tertio de officio confeſſorum.

Quarto de officio vicariorum.

ARTICULUS XXVI.

250.

Utrum omnia quæ doctores ſancti dixerunt, ſint a Spiritu ſancto.

AD primum quæſitum eſt, utrum omnia quæ doctores ſancti dixerunt, ſint a Spiritu ſancto. Et videtur quod non. Quia in ſuis dictis ſunt aliqua falſa, nam in ſuis expoſitionibus quandoque diſſonant. Non poteſt autem eſſe verum quod diſſimile, vel diſſonum eſt: quia utraque pars contradictionis non poteſt eſſe vera.

Contra. Ad eumdem pertinet facere aliquid propter finem, & perducere ad illum finem. Sed finis Scripturæ, quæ eſt a Spiritu ſancto, eſt eruditio hominum: hæc autem eruditio hominum ex Scripturis non poteſt eſſe niſi per expoſitiones Sanctorum. Ergo expoſitiones Sanctorum ſunt a Spiritu ſancto.

Reſpondeo dicendum, quod ab eodem Spiritu ſcripturæ ſunt expoſitæ, & editæ: unde dicitur I. ad Cor. 11. 14. *Animalis homo non percipit ea* (a) *quæ Dei ſunt: ſpiritualis autem iudicat omnia*, & præcipue quantum ad ea quæ ſunt fidei, quia fides donum Dei eſt: & ideo interpretatio ſermonum numeratur inter alia dona Spiritus ſancti I. ad Cor. xii.

Ad primum ergo dicendum, quod gratiæ gratis datæ non ſunt habitus, ſed ſunt quidam motus a Spiritu ſancto: alias ſi eſſent habitus, Propheta quando vellet per donum prophetiæ revelationem haberet, quod falſum eſt. Et ideo de aliquibus occultis revelandis aliquando tangitur mens a Spiritu ſancto, & aliquando non, ſed aliqua eis occultantur: unde dixit Eliſæus IV. Reg. iv. 27. *Et Dominus celavit a me.* Aliquando etiam aliqua dicunt a ſe ipſis, ſicut patet de Nathan, qui conſuluit David quod ædificaret templum, poſtea autem a Domino reprehenſus & quaſi retractus prohibuit hoc ipſi David ex parte Dei. Hoc tamen tenendum eſt, quod quidquid in ſacra Scriptura continetur, verum eſt; alias qui contra hoc ſentiret, eſſet hæreticus. Expoſitores autem in aliis quæ non ſunt fidei, multa ex ſuo ſenſu dixerunt, & ideo in his poterant errare; tamen dicta expoſitorum neceſſitatem non inducunt, quod neceſſe ſit eis credere, ſed ſolum Scriptura cano-

(a) Vulgata: *quæ ſunt Spiritus Dei*.

nonica, quæ in veteri, & in novo teſtamento eſt.

QUAESTIO XVIII.

ARTICULUS XXVII.

251.

Utrum aliquis poſſit prædicare propria auctoritate.

IV. diſt. xix. *quæſt.* 1. *art.* 2. *quæſt.* 2. *ad* 3.

DEinde quæſitum eſt de prædicatoribus: & circa hoc quæſita ſunt duo. Primo, utrum aliquis poſſit prædicare propria auctoritate, ita ut liceat prædicare ſine licentia prælati. Et videtur quod ſic. Quia prædicare eſt bonum alii facere. Sed debemus bonum operari ad omnes, ad Galat. vi. Ergo &c.

2. Præterea. Dicitur Eccli. xvii. 12. *Unicuique mandavit Deus de proximo ſuo.* Ergo &c.

Contra. Ad Rom. x. 15. *Quomodo prædicabunt, niſi mittantur?* Ergo &c.

Reſpondeo dicendum, quod nullus, quantumcumque ſcientiæ magnæ, vel quantumcumque ſanctitatis, niſi miſſus a Deo, vel a prælato, prædicare poteſt: quia nullum agens natum eſt agere niſi ſupra debitam materiam; prædicatio autem, & exhortatio, & doctrina, ſi ſit publica reſpiciens totam Eccleſiam, & cura publica Eccleſiæ, commiſſa eſt prælatis: & ideo nullus debet aliquid exercere quod requirat auctoritatem publicam, niſi prælati.

Ad primum ergo dicendum, quod cuilibet licet facere bonum ſibi proportionatum, non autem quodcumque bonum.

Ad ſecundum dicendum, quod mandavit Deus monere proximum privata monitione, & familiari.

ARTICULUS XXVIII.

252.

Utrum aliquis prohibitus a Principe ſæculari debeat dimittere prædicationem.

SEcundo, utrum aliquis prohibitus a Principe ſæculari debeat dimittere prædicationem. Et videtur quod non. *Nolite timere eos qui occidunt corpus:* dicitur prædicatoribus (Matth. x. 22.) Ergo timore Principum non debent dimittere.

2. Præterea. Act. v. 29. *Deo oportet magis obedire quam hominibus.* Sed Deus præcipit præcipue prælatis quod prædicent: II. ad Timoth. iv. 2. *Prædica verbum.* Ergo &c.

3. Præterea. Nullus debet obedire alicui in eo in quo peccat præcipiens. Sed Princeps peccat prohibendo hoc. Ergo &c.

Contra. Act. xiii. 46. (a) *Quia repuliſtis verbum Dei &c.*

Præterea. Matth. x. 23. *Si vos perſecuti fuerint in una civitate, fugite in aliam.*

Reſpondeo dicendum, quod hic eſt opus duplici diſtinctione: quia quando aliquis prohibetur prædicare, vel prohibetur ſolum a tyranno, aut ſimul a tyranno, & populo. Si primo modo, ſic, cum de multitudine ſint aliqui qui audire volunt, non eſt dimittenda prædicatio, quamvis ſit ſic moderanda quo ad tempora & loca, ut ex timore ad tyrannum non impediatur; & quandoque etiam tunc licet prædicare occulte per domos, ſicut ab Apoſtolis legitur factum. Si ſecundo modo, tunc debet cedere prædicator, & fugere ad alia loca ſecundum mandatum Domini. Et hoc etiam Gregorius dicit in dialogo, quod quando omnes ſunt mali, & indurati, debet eis dicere illud Apoſtoli (Act. xiii. 46.) *Quia repuliſtis a vobis verbum Dei &c.* Alia diſtinctio eſt hic habenda: quia prædicator aut habet curam animarum, aut non; ideſt aut prædicat ex neceſſitate officii, aut propria ſponte. Si primo modo, ſic non debet dimittere gregem etiam propter periculum mortis, dummodo poſſit aliquod bonum facere remanendo cum grege. Si ſecundo modo, ſic etiam ſi poſſet ibi inter tales fructificare, non tenetur ibi ſtare, nec ad ponendum animam ſuam niſi in caſu, puta ſi aliquis vellet corrumpere fidem: & tunc ubi fides periclitaretur, teneretur animam pro fratribus ponere, quia hoc eſt in præcepto in tali caſu. Si autem non imminet talis caſus, ſic eſt in conſilio, quia omnia conſilia in caſu ſunt in præcepto.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus præcipit prædicare, tamen ordinate, & eo modo quo utile ſit ſaluti animarum.

Ad ſecundum dicendum, quod non eſt aliquid dimittendum quod ſit ſecundum Deum,

(a) Vulgata: *Vobis oportebat primum loqui verbum Dei; ſed quoniam repellitis illud, & indignos vos iudicatis æternæ vitæ, ecce convertimur ad gentes.*

Deum, timore mortis. Quod ſi aliquis ſine cauſa, & ſine neceſſitate ſe ingerat ad periculum, non ſit ſapienter.

Ad tertium dicendum, quod falſum eſt. Nam ſecundum Auguſtinum aliquando Imperator peccat præcipiendo, quod devotus miles non peccat obediendo, maxime ſi militi non conſtet illud eſſe peccatum.

ARTICULUS XXIX.

253.

Utrum liceat prædicatoribus recipere eleemoſynas ab uſurariis.

IV. diſt. xv. quæſt. 11. art. 4. quæſt. 2. o. & 3. c.

TErtio, utrum liceat prædicatoribus recipere eleemoſynas ab uſurariis. Et videtur quod ſic. I. ad Cor. IX. 11. *Si nos vobis ſpiritualia ſeminamus, magnum eſt, ſi nos carnalia veſtra metamus?*

2. Præterea. Ius naturale habet quod homo vivat de labore ſuo: *dignus eſt enim operarius mercede ſua* (I. Tim. v. 18.) Hoc enim conceſſum eſt homini a Creatore: *In ſudore vultus tui veſceris pane*: Geneſ. III. 19.

Contra. Uſurarii nihil habent niſi quod eſt alienum.

Reſpondeo dicendum, quod de rapina uſuræ, & huiuſmodi in generali loquendo, non poteſt fieri eleemoſyna: Iſai. lxi. 8. *Odio habens rapinam in holocauſtum*: tamen in ſpeciali caſu prædicatoribus qui prædicant uſurariis, & monent eos reſtituere, licitum eſt accipere: & hæc eſt una ratio. Alia eſt quando non habent alias unde vivant, & in extrema neceſſitate omnia ſunt communia, & ab omnibus licite accipere ad ſuſtentationem, & neceſſitatem poſſunt.

QUAESTIO XIX.

ARTICULUS XXX.

254.

Utrum aliquis poſſit confeſſiones audire de indulgentia Papæ ſine voluntate proprii Prælati.

IV. diſt. XVII. quæſt. III. art. 3. quæſt. 5. o.

DEinde quæſitum fuit de officio confeſſorum, utrum aliquis poſſit confeſſiones audire de indulgentia Domini Papæ ſine voluntate proprii Prælati. Et videtur quod non. Quia quilibet tenetur confiteri proprio ſacerdoti. Ergo &c.

2. Præterea. Papa nulli præiudicat propter aliquam indulgentiam.

Contra. Papa eſt ſuper omnes. Ergo cui vult, quid, & quantum vult, poteſt committere, & indulgere.

Reſpondeo dicendum, quod quidam dicunt, quod quilibet ſacerdos poteſt abſolvere quemlibet a quolibet peccato: & licet non bene faciat abſolvendo, tamen abſolutus eſt. Et ratio horum fuit, quia ſimul datur presbytero in ſua ordinatione poteſtas conſecrandi corpus Chriſti, & poteſtas clavium: & ideo ſicut poteſt conſecrare quamlibet hoſtiam, ita poteſt abſolvere quemlibet. Sed hoc eſt erroneum, quia nullus poteſt abſolvere propria auctoritate niſi eum qui eſt aliquo modo ſibi ſubditus: quia actus ſiunt in materia propria, & abſolutio ſacramentalis habet iudicium annexum, & hoc, ſcilicet iudicium, non eſt niſi in ſubditos, & inferiores. Qui ergo non habet ſubditum, non poteſt abſolvere; & ſic iuriſdictio dat materiam ſacerdoti determinatam; ſecus autem eſt de hoſtia, quæ eſt materia determinata. Cui ergo nulla cura committitur, habet clavem ligatam, ut Iuriſtæ dicunt, ſcilicet quia non habet omnino materiam.

Alii dicunt, quod nullus poteſt etiam auctoritate ſuperioris prælati abſolvere ſubditum inferioris prælati contra voluntatem ipſius; puta, non poteſt auctoritate Epiſcopi contra voluntatem (a) parochialis aliquem abſolvere. Hoc etiam eſt erroneum: quia ad abſolvendum requiritur poteſtas ſacerdotalis & iuriſdictio. Epiſcopus autem habet immediatam iuriſdictionem in omnes: unde Epiſcopus poteſt omnium confeſſiones audire, etiam contra voluntatem presbyteri parochialis; & ſimiliter etiam ille cui Epiſcopus committit, & multo magis ſi Papa committit. Tamen Archiepiſcopus, quia non habet immediatam iuriſdictionem in omnes ſui Archiepiſcopatus niſi ex appellatione, non poſſet alicui dare licentiam, vel auctoritatem audiendi confeſſiones contra voluntatem Epiſcopi, & diœceſani ſuffraganei.

Ad primum ergo patet per ea quæ dicta ſunt: quia Epiſcopus, & Papa plus poteſt quam ſacerdos.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc non eſt in præiudicium, ſed in auxilium: quia audire confeſſiones non eſt ſtatutum in favorem ſacerdotum, alias eſſent multum infelices ſervi, ſi propter honorem ſacerdotum confiteri peccata eſſet neceſſarium; ſed hoc eſt introductum ad ſalutem animarum.

QUAE-

(a) Al. Parochi.

Digitized by Google

QUAESTIO XX.

ARTICULUS XXXI.

255.

Utrum vicarius alicuius poſſit vices ſuas committere alteri.

DEinde quæſitum fuit de officio vicariorum, utrum vicarius alicuius poſſit vices ſuas committere alteri. Et videtur quod ſic: quia effectus habens virtutem cauſæ poteſt in ea in quæ poteſt cauſa.

2. Contra, quia hoc videtur eſſe contrarium illi Prov. xxvii. 23. *Diligenter agnoſce vultum pecoris tui.*

Reſpondeo dicendum, quod ille qui conſtituitur vicarius, non poteſt totam ſuam poteſtatem committere, ſed poteſt partem, quia intentio committentis eſt ut exequatur ſecundum quod poteſt ille cui committit; & forte talis non poteſt totum facere quod ſibi committitur, & ideo poteſt aliquid alteri committere.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus non habet ſemper totam virtutem cauſæ, niſi eſſet Epiſcopus.

Ad ſecundum dicendum, quod hoc ipſum facit ut cognoſcat vultum pecoris.

QUAESTIO XXI.

ARTICULUS XXXII.

256.

Utrum peccatum originale traducatur per traductionem ſeminis.

DEinde quæſitum fuit de pertinentibus ad culpam.
Et primo de peccatis.
Secundo de pœnis.

De primo quæſita fuerunt duo.

Primo de pertinentibus ad culpam originalem.
Secundo ad culpam actualem.

De peccato originali quæſitum fuit, utrum traducatur per traductionem ſeminis.

Reſpondeo dicendum, quod ſic: quia peccatum originale eſt peccatum naturæ, & non attingit perſonam niſi inquantum eſt in tali natura: tota autem humana natura eſt ſicut unus homo. Ubicumque ergo illa natura reperitur, ibi eſt peccatum naturæ, quod eſt originale.

Nota, quod percuſſio habet rationem culpæ non inquantum ipſius manus, ſed inquantum fit a principio voluntatis.

QUAESTIO XXII.

ARTICULUS XXXIII.

257.

Utrum conſenſus in delectationem ſit peccatum mortale.

2. 2. *quæſt.* lxxiv. *art.* 8. o.

DEinde quærebatur de culpa actuali.
Et primo de peccato cogitationis duo fuerunt quæſita.

Primo, utrum conſenſus in delectationem ſit peccatum mortale.

Reſpondeo dicendum, quod hic non quæritur de conſenſu in delectationem actus, quia hic plane mortale eſt; ſed de conſenſu in actum cogitationis tantum, ſicut cum aliquis cogitat delectationem fornicationis, & delectatur, & placet ſibi hæc cogitatio. Eſt ergo duplex cogitatio delectationis, vel propter ipſam cogitationem, vel propter rem cogitatam. Prima eſt cum quis cogitat de triangulo, vel de bellis Regis non propter Regem, ſed propter ipſam cogitationem. Secunda eſt, cum delector cogitando de amico propter ipſum, qui fit mihi per cogitationem & in cogitatione præſens. Sic ergo cogitatio poteſt cogitari ut delectans prout eſt cogitatio, & ſic non eſt peccatum; ſicut ſi debeo narrare de fornicatione, & occurrunt pulchræ viæ, & delector. Si autem cogitatio eſt delectans propter rem cogitatam, impoſſibile eſt quod hoc procedat niſi ex amore fornicationis; & ideo conſentire in eam, eſt conſentire in amorem, & in uſum rei illicitæ, & ideo eſt peccatum mortale.

ARTICULUS XXXIV.

258.

Utrum ſuſpicio ſit peccatum mortale.

2. 2. *quæſt.* xcv. *art.* 3. *c.*

SEcundo de ſuſpicione, utrum ſit peccatum mortale. Et videtur quod ſic. Talibus enim comminatur Dominus, Iſai. v. 20. *Væ qui dicitis malum bonum, & bonum malum.*

Contra. Super illud (I. Cor. iv.) *Nolite ante tempus iudicare*, dicit Gloſſa, quod eſt veniale peccatum.

Reſpondeo dicendum, quod in illis quæ ſunt mortalia peccata ex genere, motus imperfecti non ſunt peccata mortalia, ſed venialia. Adulterium enim eſt mortale, ſcilicet quando eſt completa voluntas, non autem quando eſt incompleta: non enim quilibet mo-

motus concupiſcentiæ eſt peccatum mortale. Iudicium autem eſt duplex, ſcilicet de rebus, & de perſonis. Iudicium de rebus ſemper eſt mortale peccatum, puta dicere quod dare eleemoſynam ſit malum. Iudicium autem de perſonis, licet quandoque ſit falſum, non tamen ſemper eſt peccatum, niſi quando eſt omnino temerarium. Unde Auguſtinus in ſermone Domini in monte: *Si erramus in iudicio perſonarum, non erremus in iudicio rerum.* Sed quando ex levi re iudicium procedit firmum in corde, aliquando eſt peccatum mortale, quia eſt cum contemptu proximi; ſuſpicio autem eſt quid imperfectum in genere iudicii, & ideo eſt imperfectus motus, & ideo non eſt mortale ex genere; quamvis ſi fiat ex odio, erit aliquando mortale.

Ad primum ergo dicendum, quod qui dicit bonum malum &c. non ſuſpicatur, ſed iudicat, & ideo peccat.

ARTICULUS XXXV.

259.

Utrum liceat uti ſortibus.

Deinde quæſita fuerunt de peccato operis tria.

Primo, utrum liceat uti ſortibus, maxime in apertione librorum.

Reſpondeo dicendum, quod ſors proprie eſt iudicium quod exquiritur ex aliquo ab homine facto ad inquirendum occultum. Dico autem ab homine facto, quia quærere de factis ab aliis non eſt ſors, ſed aut augurium, aut aliquid aliud, ut quando aliquis facit ſicut geomantici, & cum taxillis, & de feſtucis, & in apertione librorum. Hæc autem fiunt ad tria, aut ad inquirendum voluntatem, aut ad conſultandum dubium, aut ad dividendum: & ſic ſortitur triplex ſors, ſcilicet diviſoria, conſultoria, & divinativa. Aliqui faciunt has quaſi committentes fortunæ, ſicut cum quis non videtur debere ire, tamen ponamus quis debeat ire; & hæc aliquando eſt vana. Aliqui intentione exquirendi iudicium alicuius rei, ſicut quidam ad inquirendum iudicium aſtrorum exquirunt, ſicut geomantici, qui dicunt quod ſecundum motum cæli manus movetur; & ſic eſt peccatum. Aliqui intendunt ſcire iudicium diaboli, ſicut Nabuchodonoſor; & hoc eſt ſacrilegium. Aliqui iudicium divinum; & ſic non ſemper eſt peccatum. Et ſic ſors divinatoria quatuor habet gradus: & primo modo aliquando eſt leve peccatum, vel non eſt peccatum; ſecundo modo peccatum eſt; & tertio, & quarto modo ſemper peccatum, ſed quando quis non ex neceſſitate facit, quia ſic eſt tentare Deum: II. Paral xx. 12. *Cum ignoremus quid agere debeamus, hoc ſolum habemus reſidui, ut oculos noſtros dirigamus ad te*; vel quando ſine debita devotione, ſicut Apoſtoli Act. 1. vel quando aliquis res ſacras convertit in res temporales, ſicut cum aperit libros pro temporalibus; vel quando de eo quod eſt ſupra nos, ſicut quando quis non concordat, quia hoc eſt facere iniuriam Spiritui ſancto, qui creditur firmiter eſſe in Eccleſia, vel in collegiis. Tamen in electione ſæcularium nihil prohibet ſortibus uti.

Secundo de retentione ſuperfluorum, utrum ille qui non dat ſuperfluum, quod habet, pro Deo, peccet. Dicit enim Auguſtinus quod qui retinet &c. ſicut ſupra in VIII. Quodlibet.

Tertio de perplexitate, utrum aliquis poſſit eſſe perplexus.

ARTICULUS XXXVI.

260.

Utrum aliquis religioſus expelli debeat propter peccatum de religione.

Deinde quæſitum eſt de pœnis.

Et primo de pœna temporali, utrum aliquis religioſus expelli debeat propter peccatum de religione, ſi ſit paratus corrigi, & ſuſtinere pœnam.

Reſpondeo dicendum, quod Apoſtolus dicit: *Auferte malum ex vobis ipſis ... modicum enim fermentum totam maſſam corrumpit* (I. Corinth. v. 13. & 6.) Aufertur autem aliquis aut per pœnam corporalem, & per hoc manifeſtum eſt quod aufertur etiam ille qui vellet pœnitere quantumcumque, ſicut homicida ſuſpenditur, quantumcumque pœniteat; vel per pœnam ſpiritualem, & hoc Eccleſia non facit, niſi quis eſſet contumax. Et ratio huius eſt, quia per pœnam corporalem aufertur aliquod temporale, quod poteſt recompenſari per aliquod maius bonum; ſed bonum ſpirituale quod amittitur, non poteſt recompenſari; & ideo non debet religio infligere talem pœnam quamdiu vult corrigi: quoniam ſicut eſt excommunicatio in Eccleſia, ita eſt expulſio a religione. Et ideo dicendum, quod nullus eſt niſi propter contumaciam expellendus, ſed eſt ſequeſtrandus in carcere, vel alio modo.

Finis Tomi Decimiſeptimi.

I N-

INDEX QUAESTIONUM QUODLIBETALIUM SANCTI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI

Ordine alphabetico digeſtus.

A

Abundantia temporalium eſt materia ſuperbiæ. *quol.* 4. *qu.* 12. *art.* 23.
Acceptio perſonarum in quo conſiſtat. *quol.* 4. *art.* 15.
Accidentia in ſacramento abſque ſubiecto ſubſiſtunt, & hoc miraculoſe. *quol.* 9. *q.* 3. *art.* 5.
Actio cuiuſque rei eſt per formam naturæ illius rei. *quol.* 6. *qu.* 2. *art.* 2.
Actio ignis eſt ſecundum proprietatem naturæ ignis. *quol.* 6. *qu.* 2. *art.* 2.
Actio voluntatis angelicæ radicatur in eſſentia eius, a qua procedit eius virtus, & operatio. *quol.* 6. *qu.* 3. *art.* 2.
Actio non poteſt agere omnia quæ poteſt velle, quia actio voluntatis limitatur. *quol.* 6. *qu.* 2. *art.* 2.
Actio duplex eſt. *quol.* 4. *qu.* 6. *art.* 9.
Actiones bonæ ſecundum ſe, aliquando malæ. *quol.* 9. *qu.* 7. *art.* 15.
Actiones circa ſingularia iudicantur bonæ, vel malæ, voluntariæ, vel involuntariæ. *quol.* 5. *qu.* 5. *art.* 10.
Actionum humanarum multiplex eſt differentia. *quol.* 9. *qu.* 7. *art.* 15.
Actus malam aliquam habens annexam conditionem numquam poteſt fieri bonus. *quol.* 8. *quaſt.* 6. *art.* 15.
Actus dupliciter ſpiritualis. *quol.* 8. *qu.* 6. *art.* 12.
Actus humanus poteſt dici dupliciter. *quol.* 4. *qu.* 9. *art.* 16.
Adam ſi non peccaſſet, an iidem homines numero ſalvarentur. *quol.* 5. *qu.* 5. *art.* 8.
Adam ſi non peccaſſet, nec aliquis de ſtirpe eius, tot naſcerentur mares, quot feminæ. *quol.* 3. *qu.* 11. *art.* 25.
Adam in ſtatu innocentiæ quomodo dilexit Deum ſuper omnia, & plus quam ſe ipſum. *quol.* 1. *qu.* 4. *art.* 8.
Adoratio imaginis refertur ad prototypum. *quol.* 8. *qu.* 4. *art.* 7.
Adultera adulterium occultum non tenetur ante iudicem revelare, nec iudex poteſt eam cogere ad iuramentum. *quol.* 5. *qu.* 8. *art.* 16.
Alimentum convertitur in id, quod eſt principaliter de veritate humanæ naturæ & quantum ad ſpeciem, & quantum ad individuum. *quol.* 8. *qu.* 3. *art.* 5.
Aliquid fit quod non habet cauſam. *quol.* 12. *qu.* 4. *art.* 4.
Aliquid dupliciter aliquam virtutem habet. *quol.* 12. *qu.* 9. *art.* 15.
Amoris ſignum. *quol.* 5. *qu.* 3. *art.* 6.
Angelus meretur, ut viator, ut in termino viæ exiſtens. *quol.* 9. *qu.* 4. *art.* 9.
Angelus movetur per tempus, & non in inſtanti. *quol.* 9. *qu.* 2. *art.* 9.
Angelus agit in hæc inferiora. *quol.* 9. *qu.* 4. *art.* 10.
Angelus agit in mentes noſtras dupliciter. *ibid.*
Angelus poteſt movere motu locali hæc inferiora. *ibid.*
Angelus, nec ulla cauſa alia poteſt creare, niſi prima cauſa. *quol.* 3. *qu.* 3. *art.* 6.
Angelus ordinem habet ad motum continuum. *quol.* 9. *qu.* 2. *art.* 9.
Angelus non movetur a motu cæli. *ibid.*
Angelus dicitur moveri operationibus. *ibid.*

Angelus eſt indiviſibilis. *ibid.*
Angelus ſingularia cognoſcit per ſpecies influxas ſibi ab arte divina, ſicut & Deus, eſt tamen differentia in duobus. *quol.* 7. *qu.* 1. *art.* 3.
Angelus non componitur ex materia. *quol.* 9. *qu.* 2. *art.* 6.
Angelus eſt ſubſtantia intellectualis. *ibid.*
Angelus nedum ſingularia, ſed univerſalia cognoſcit. *ibid.*
Angelus eſt incorporeus. *ibid.*
Angelus nullo modo eſt cauſa animæ rationalis, ſed ſolus Deus. *quol.* 3. *qu.* 3. *art.* 6.
Angelus quomodo eſt in loco. *quol.* 1. *qu.* 3. *art.* 4.
Angelus componitur ſubſtantialiter ex eſſentia, & eſſe per participationem. *quol.* 2. *qu.* 2. *art.* 3.
Angelus eſt totaliter intellectualis naturæ. *quol.* 6. *qu.* 2. *art.* 2.
Angelus, quidquid agit, agit per imperium voluntatis. *ibid.*
Angelus licet ſit incorporeus, poteſt tamen motus eius in loco eſſe continuus. *quol.* 2. *qu.* 3. *art.* 5.
Angelus ſimul videre poteſt res in Verbo, & in propria natura. *quol.* 9. *qu.* 7. *art.* 7.
Angelus videt res in propria natura per ſpeciem intelligibilem, concreatam, vel infuſam inhærentem. *ibid.*
Angelus res videt in Verbo per ipſam Verbi ſpeciem, ſive eſſentiam, quæ non eſt inhæreus. *ibid.*
Angelus duplicem habet operationem. *ibid.*
Angelus, vel corpus glorificatum non eſt inconveniens in convexo cæli empyrei eſſe. *quol.* 6. *qu.* 1. *art.* 3.
Angelo ineſt compoſitio ex eſſentia, & eſſe, non tamen eſt compoſitio ſicut ex partibus ſubſtantiæ. *quol.* 3. *qu.* 2. *art.* 3.
Angelo non eſt omnino idem ſuppoſitum, & natura; bene idem in Deo. *quol.* 2. *qu.* 2. *art.* 4.
Angeli duratio non habet prius, & poſterius. *ibid.*
Angeli menſura reſpectu aliarum operationum, & affectionum habet prius, & poſterius. *ibid.*
Angeli ſubſtantia non eſt ſuum eſſe, ſicut in Deo. *quol.* 9. *qu.* 2. *art.* 6.
Angeli quidditas, & eſſe diſtinguuntur. *quol.* 9. *qu.* 1. *art.* 7.
Angeli potentia intellectiva non terminatur ad duos actus ſecundum idem, ſed ſecundum diverſas ſpecies. *quol.* 9. *qu.* 2. *art.* 7.
Angeli beatitudinem meruerunt ex hoc ipſo quod ad Verbum converſi ſunt. *ibid.*
Angeli motus eſt in inſtanti. *quol.* 11. *qu.* 4. *art.* 4.
Angeli motus menſuratur quodam tempore. *ibid.*
Angeli mutatio corporalis. *ibid.*
Angelorum omnium ſupremus eſt ſubiectum ævi, non autem Lucifer. *quol.* 5. *qu.* 4. *art.* 7.
Angelicæ naturæ modus eſt nobis ignotus, ſecundum quod in ſe eſt. *quol.* 3. *qu.* 3. *art.* 7.
Angeli ſuperiores poſſunt agere in inferiores angelos, & in animas noſtras, & huiuſmodi actio dicitur influxus. *quo.* 3. *qu.* 3. *art.* 7.
Annihilatio non invenitur in conſecratione panis, ſed tranſubſtantiatio panis. *quol.* 5. *qu.* 6. *art.* 11.
Anima quomodo dicitur creata ex materia, & forma. *quol.* 3. *qu.* 8. *art.* 10.
Anima quod ſit forma carens materia, duplex ratio. *ibid.*
Anima ſeparata a corpore, quibus ſpeciebus intelligit. *quol.* 3. *qu.* 5. *art.* 21.
Anima ſeparata intelligere poteſt quædam per ſpecies intelligibiles. *quol.* 3 *qu.* 9. *art.* 2.
Anima communicat eſſe ſuum corpori. *ibid.*
Anima ſecundum ſuum eſſe eſt forma corporis. *ibid.*
Anima, quidquid intelligit, in prima veritate non intelligit. *quol.* 10. *qu.* 4. *art.* 7.
Anima potentiarum ſenſitivarum actum ſeparata non habet. *quol.* 10. *qu.* 4. *art.* 8.
Anima in brutis quemadmodum operationem per ſe non habet, ita nec ſubſtantiam. *ibid.*
Anima ſenſitiva ſecundum quoſdam duos actus habet. *ibid.*
Anima ſenſitiva, & intellectiva differunt ſecundum perfectum, & imperfectum. *quol.* 11. *qu.* 5. *art.* 5.
Anima ſenſitiva, & intellectiva eamdem habent eſſentiam. *ibid.*
Anima ſenſitiva educitur de potentia materiæ in brutis, in nobis vero non, ſed per creationem. *ibid.*
Anima quando dicitur forma partis, & forma totius. *quol.* 2. *qu.* 2. *art.* 4.
Anima humana ſimilitudines rerum, quibus cognoſcit, accipit a rebus. *quol.* 8. *qu.* 2. *art.* 3.
Anima patitur pœnam ab igne corporeo. *quol.* 3. *qu.* 10. *art.* 23.
Animæ ſenſitivæ non convenit per ſe eſ-

eſſe, nec operari, nec fieri. *quol.* 9. *qu.* 5. *art.* 11.
Animæ, quæ æquali pœna retinentur in purgatorio, una citius liberari poteſt quam alia. *quol.* 2. *qu.* 7. *art.* 14.
Animæ ſubſtantia eſt incorruptibilis. *quol.* 11. *qu.* 5. *art.* 5.
Anima ſeparata recipit influxum ſpecierum intelligibilium a natura ſuperiori, ſcilicet divina. *ibid.*
Anima ſeparata poteſt aliam cognoſcere. *ibid.*
Anima corpus immediate perficit. *quol.* 12. *qu.* 7. *art.* 10.
Anima eſt forma ſubſtantialis corporis. *ibid.*
Anima non traducitur per generationem. *quol.* 12. *qu.* 7. *art.* 11.
Anima humana non eſt totaliter intellectus, ſed participat intellectualitatem. *quol.* 6. *qu.* 2. *art.* 2.
Anima vegetabilis, & ſenſibilis deducuntur in eſſe per generationem. *quol.* 9. *qu.* 5. *art.* 11.
Anima vegetabilis, & ſenſibilis non ſunt formæ ſubſiſtentes. *ibid.*
Anima vegetabilis, & ſenſibilis non ſunt ſubſtantiæ viventes. *ibid.*
Anima vegetabilis, & ſenſibilis ſunt principia vivendi, & eſſendi. *ibid.*
Anima Chriſti non poteſt cognoſcere omnia quæ Deus facere poteſt, ideo non cognoſcit infinita. *quol.* 3. *q.* 2. *ar.* 3.
Anima ſeparata a corpore hominis non dicitur homo, niſi æquivoce. *quol.* 3. *qu.* 2. *art.* 2.
Anima ſeparata a corpore patitur ab igne corporeo. *quol.* 2. *qu.* 6. *art.* 1.
Animæ ſenſitivæ non convenit per ſe eſſe, nec operari, nec fieri. *quol.* 9. *q.* 5. *ar.* 11.
Anima dupliciter conſiderari poteſt. *ibid.*
Anima eſt principium diverſorum actuum. *ibid.*
Anima rationalis eſt incorruptibilis. *quol.* 10. *qu.* 3. *art.* 6.
Anima rationalis per ſe ſuam habet operationem, quam exercet, nullo organo corporeo mediante. *ibid.*
Anima aliquo indiget corporali dupliciter. *ibid.*
Aqua in ſacra Scriptura dicitur expreſſe eſſe ſupra cælum. *quol.* 4. *qu.* 2. *art.* 3.
Aquas eſſe ſuper cælos, qualiter ſit intelligendum. *ibid.*
Arcus nubium multipliciter accipitur. *quol.* 3. *qu.* 14. *art.* 30.
Arcus quomodo ſignificat Chriſtum. *ibid.*
Auditores diverſorum magiſtrorum tenentium diverſas opiniones excuſantur a peccato, ſi de his, quæ non pertinent ad fidem, & bonos mores, ſequuntur opiniones magiſtrorum ſuorum. *quol.* 3. *qu.* 4. *art.* 10.

B

Baptiſmus triplex, ſcilicet ſanguinis, flaminis, & fluminis. *quol.* 6. *q.* 3. *ar.* 4.
Baptiſmus eſt ſacramentum neceſſarium ſimpliciter, & puer in deſerto natus non poteſt abſque baptiſmo ſalvari. *quol.* 6. *qu.* 3. *art.* 4.
Baptiſmo homo generatur ad vitam ſpiritualem, & fit membrum Chriſti, & incorporatur ei. *quol.* 6. *qu.* 3. *art.* 4.
Beatitudo ſanctorum in operatione conſiſtit, & non in habitu. *quol.* 8. *q.* 9. *ar.* 20.
Beatitudo ad animæ potentiam dupliciter comparatur. *ibid.*
Beatitudo eſt ultimus finis, & ſummum bonum ipſius. *ibid.*
Beatitudo ſubſtantialiter conſiſtit in actu intellectus. *ibid.*
Beati per prius tendunt in Chriſti humanitatem, quam eius Divinitatem. *quol.* 8. *qu.* 9. *art.* 2.
Beatis prius ipſe Deus eſt, quem attendunt. *ibid.*
Benedictio quando ſit laudabilis. *quol.* 4. *qu.* 12. *art.* 23.
Bonitas divina eſt finis omnium. *quol.* 12. *qu.* 6. *art.* 8.
Bonus dupliciter dicitur. *quol.* 2. *qu.* 4. *art.* 6.
Bonus ſimpliciter eſt ſemper eligendus. *ibid.*
Bona eccleſiaſtica quomodo diſpenſanda ſint. *quol.* 6. *qu.* 7. *art.* 12.

C

Caritas dupliciter cognoſcitur. *quol.* 8. *qu.* 2. *art.* 4.
Intellectus rerum qualitates comprehendit. *quol.* 8. *qu.* 2. *art.* 4.
Caritatis actus per caritatem habetur. *quol.* 8. *qu.* 2. *art.* 4.
Caritatem quis novit ſe habere per caritatem. *ibid.*
Caritas eſt in non habente caritatem ſecundum eſſe intelligibile, licet non ſecundum eſſe natum. *ibid.*
Caritas ſecundum eſſentiam augetur. *quol.* 9. *qu.* 6. *art.* 13.
Caritas virtus non tollitur per eſſentiam ſuam. *ibid.*

Ca-

Catechumenus adultus, ſi habet baptiſmum in voto, conſequitur effectum baptiſmi in caſu. *quol.* 4. *qu.* 7. *art.* 10.
Catechumenus dicitur Chriſtianus per fidem, & non per baptiſmum. *quol.* 12. *qu.* 12. *art.* 20.
Cathedra dupliciter conſideratur. *quol.* 3. *qu.* 4. *art.* 9.
Cælum empyreum habere influentiam in reliqua corpora tenetur. *quol.* 6. *qu.* 11. *art.* 9.
Cælum ſecundum quoſdam animatum, non ſecundum omnes. *quol.* 12. *qu.* 6. *art.* 9.
Cælum non fuit ab æterno. *quol.* 12. *qu.* 6. *art.* 8.
In cælo ſunt principaliter duo motus. *quol.* 6. *qu.* 11. *art.* 10.
Chriſtus fuit verus homo, non autem purus homo. *quol.* 3. *qu.* 2. *art.* 4.
Chriſtus vere comedit poſt reſurrectionem. *quol.* 3. *qu.* 2. *art.* 5.
Chriſtus poterat ſe oſtendere eſſe legiſlatorem non faciendo viſibilia miracula. *quol.* 2. *qu.* 4. *art.* 6.
Chriſti oculus poſt mortem fuit æquivoce oculus, ſicut mortuus, & eadem ratio eſt de aliis partibus corporis Chriſti. *quol.* 3. *qu.* 2. *art.* 4.
Chriſtus. In Chriſto eſt tantum eſſe. *quol.* 9. *qu.* 2. *art.* 3.
Chriſtus. In Chriſto unum eſt ſuppoſitum, & una hypoſtaſis, ſicut & una perſona. *quol.* 9. *qu.* 2. *art.* 2.
Chriſtus. In Chriſto ſunt plura individua, non tamen ipſe eſt plura individua. *ibid.*
Concupiſcentia non poteſt vitari ſic ut nullus concupiſcentiæ motus ſurgat. *quol.* 4. *qu.* 11. *art.* 21.
Confiteri ſtatim peccatum, laudabile eſt, non neceſſarium, niſi in caſu. *quol.* 1. *qu.* 6. *art.* 11.
Confiteri ſemel in anno omnes fideles tenentur, & ad ſuſceptionem ſacramenti. *ibid.*
Confeſſio ſacramentalis quibus, & quando eſt neceſſaria. *quol.* 1. *qu.* 6. *art.* 10.
Confeſſor nullo modo confeſſionem revelare debet, nec verbo, nec ſigno, nec nutu. *quol.* 3. *qu.* 7. *art.* 13.
Confeſſor non debet iniungere Sacerdoti, qui dimiſit divinum officium, quod horas eaſdem repetat. *quol.* 3. *q.* 13. *art.* 29.
Confirmatio confertur in fronte. *quol.* 11. *qu.* 7. *art.* 7.
Confirmationis miniſter ſolus eſt Epiſcopus. *ibid.*
Confirmatio in caſu conferri poteſt per ſimplicem Sacerdotem. *ibid.*
Confirmatio eſt cauſa gratiæ ſpiritualis. *ibid.*
Confirmatio eſt ſacramentum perfectionis. *ibid.*
Confirmatio non eſt ſacramentum tantæ neceſſitatis, ſicut baptiſmus. *ibid.*
Conſcientia hominis errare poteſt. *quol.* 3. *qu.* 12. *art.* 26.
Conſcientia eſt quodammodo dictamen rationis, eſt enim applicatio ſcientiæ ad actum. *quol.* 3. *qu.* 12. *art.* 26.
Conſcientia errans errore voluntario, vel directe per negligentiam peccat. *quol.* 3. *qu.* 12. *art.* 27.
Conſcientia errans errore involuntario proveniente ex ignorantia alicuius circumſtantiæ abſque omni negligentia excuſat. *ibid.*
Conſilium quid. *quol.* 5. *qu.* 10. *art.* 19.
Conſilia ſunt quaſi quædam inſtrumenta, per quæ facilius ad perfectionem pervenitur. *quol.* 4. *qu.* 12. *art.* 24.
Conſilia ordinantur ad præcepta. *quol.* 4. *qu.* 12. *art.* 24.
Conſilia ſimpliciter ordine naturæ ſunt priora præceptis. *quol.* 5. *qu.* 10. *art.* 19.
Conſilia cadunt ſub præcepto ſecundum animi præparationem. *quol.* 6. *q.* 3. *ar.* 12.
Conſilia aliquando parant viam ad præcepta. *quol.* 4. *qu.* 12. *art.* 23.
Conſilia ordinantur ſicut ad finem, ad præcepta, prout ſunt interiorum actus virtutum. *quol.* 4. *qu.* 12. *art.* 24.
Conſiliorum obſervantia eſt difficilior, quam obſervatio præceptorum quantum ad exteriores actus. *quol.* 4. *qu.* 12. *art.* 24.
Converſio in peccato actuali, an prius ſit quam averſio. *quol.* 6. *qu.* 9. *art.* 3.
Corpus glorioſum non poteſt naturaliter eſſe cum alio corpore in eodem loco. *quol.* 1. *qu.* 10. *art.* 21.
Corpus glorioſum poteſt eſſe cum alio corpore in eodem loco virtute Dei. *qu.* 1. *qu.* 10. *art.* 22.
Corpus unum eſſe localiter in duobus locis implicat contradictionem. *ibid.*

D

Damnati non refrigerabuntur varietate pœnarum. *quol.* 8. *qu.* 8. *art.* 18.
Damnati in inferno gaudent de pœnis inimicorum ſuorum, & triſtantur, quia divina iuſtitia impleatur. *quol.* 3. *qu.* 10. *art.* 24.
Damnati perfectam habent invidiam. *quol.* 8. *qu.* 6. *art.* 18.

Damnati vellent omnes pati malum. *ibid.*
Damnati vellent in caſu propinquos ſalvari. *ibid.*
Damnatorum corpora, ſi reſurgent ſine deformitatibus, neſcitur. *quol.* 7. *qu.* 5. *art.* 11.
Damnatio propter peccatum primi parentis, & nemo ab illa liberatur, niſi per Chriſtum. *quol.* 6. *qu.* 3. *art.* 4.
Decimæ debent dari miniſtris, & omnes tenentur ad decimas iure poſitivo. *quol.* 2. *qu.* 4. *art.* 8.
Decimas non ſolvens, ubi non eſt conſuetudo, non peccat, ſi eſt paratus ſolvere ad mandatum Eccleſiæ. Conſuetudo enim præiudicat Eccleſiæ. *quol.* 2. *qu.* 4. *art.* 8.
Decimas omnes tenentur ſolvere, etiam pauper tenetur decimas ſolvere diviti Sacerdoti *quol.* 6. *qu.* 5. *art.* 10.
Defectus alicuius poteſt eſſe dupliciter. *quol.* 4. *qu.* 3. *art.* 1. *ad* 2.
Determinatio duplex eſt. *quol.* 7. *q.* 3. *art.* 6.
Deformitas in corpore poteſt eſſe duobus modis. *quol.* 7. *q.* 5. *art.* 12.
Deus præcipit prædicari verbum Domini, ſed ordinate. *quol.* 12. *qu.* 19. *ar.* 30.
Deus poteſt corruptam reparare; ideſt reintegrare mentem per gratiam, & conſolidare corpus per miraculum, ſed non poteſt facere, non fuiſſe cognitam a viro. *quol.* 5. *qu.* 2. *art.* 3.
Deus eſt impeccabilis, nec peccare poteſt, nec velle. *quol.* 3. *qu.* 2. *art.* 3.
Deus non poteſt facere, quod materia ſit ſine forma, non ex potentiæ defectu, ſed quia repugnat rationi entis. *quol.* 3. *qu.* 1. *art.* 1.
Deus non poteſt facere unum corpus ſimul eſſe localiter in duobus locis, non ex defectu potentiæ, ſed quia implicat contradictionem. *quol.* 3. *qu.* 2. *art.* 2.
Deus non ſolum eſt in his quæ ſunt, ſed & quæ fuerunt, & erunt. *quol.* 11. *qu.* 1. *art.* 1.
Deus alio modo ubique eſt, quo & aliæ res. *ibid.*
Deus eſt ubique tamquam in quolibet, & in toto. *ibid.*
Deus eſt, & operatur in ſingulis rebus per virtutem ſuam. *ibid.*
Deus ſecundum potentiam potuit facere mundum in infinitum antequam fecerit. *quol.* 5. *qu.* 1. *art.* 1.
Dei eſſentiam nemo poteſt comprehendere. *quol.* 1. *qu.* 1. *art.* 2.
Deus poteſt aliquid facere de poteſtate abſoluta, etiam redigere univerſam creaturam in nihilum. *quol.* 4. *q.* 3. *ar.* 4.
Deus unum tantum habet eſſe. *quol.* 12. *qu.* 1. *art.* 1.
Deus non poteſt facere contradictoria ſimul eſſe. *quol.* 12. *qu.* 2. *art.* 2.
Deus eſt omnibus modis infinitus. *ibid.*
Deus agit per ſuum intellectum, & per Verbum, quod eſt omnium formativum. *ibid.*
Dei opus non eſt informe. *ibid.*
Deus poteſt id quod in nihilum redactum eſt, idem numero reparare. *quol.* 4. *qu.* 3. *art.* 5.
Deus omnia poteſt reparare, & ſine motu, quia in eius poteſtate eſt, quod producat effectus ſine cauſis mediis. *quol.* 5. *qu.* 5. *art.* 6.
Deus dicitur bonus eſſentialiter, creaturæ autem dicuntur bonæ per participationem. *quol.* 2. *qu.* 2. *art.* 3.
Deus eſt formaliter Deus per ſuam eſſentiam. *quol.* 6. *qu.* 1. *art.* 1.
Deus poteſt facere infinitum in actu. *quol.* 9. *qu.* 1. *art.* 1.
Deus non eſt teſtis falſitatis. *quol.* 2. *qu.* 4. *art.* 6.
Dei infinita eſt virtus. *quol.* 11. *q.* 1. *art.* 1.
In Deo non invenitur aliquod accidens. *quol.* 2. *qu.* 2. *art.* 4.
Diabolum inhabitare hominem poteſt intelligi dupliciter. *quol.* 3. *qu.* 3. *art.* 8.
Differentia inter liberalitatem, & ſimoniam. *quol.* 3. *q.* 2. *art.* 23.
Differentia inter Epiſcopos, plebanos, & archidiaconos. *quol.* 3. *qu.* 6. *art.* 17.
Definitio in rebus naturalibus non ſolum ſignificat formam, ſed etiam materiam. *quol.* 2. *qu.* 2. *art.* 4.
Diſputatio ad duplicem finem ordinatur. *quol.* 4. *qu.* 9. *art.* 18.
Diſputatio eſt ordinata ad removendum dubitationem, & ideo aliquando utendum eſt rationibus, aliquando auctoritatibus. *quol.* 4. *qu.* 9. *art.* 18.
Diſtinctio per formam in rebus naturalibus fit dupliciter. *quol.* 4. *qu.* 4. *art.* 7.
Dives peccat non dando eleemoſynam de ſuperfluo, habens pauperem, quem ſigna extremæ neceſſitatis habere ſcit. *quol.* 8. *qu.* 6. *art.* 13.
Dives non tenetur omnibus pauperibus eleemoſynam dare. *ibid.*
Dives ille dicens, ſe præcepta obſervaſſe, mentitus eſt. *quol.* 4. *qu.* 12. *art.* 24.
Divina eſſentia eſt ſimpliciter infinita. *quol.* 3. *qu.* 2. *art.* 5.
Divina eſſentia in patria immediate ab intellectu glorificato videbitur. *quol.* 7. *qu.* 1. *art.* 1.
Docere ſacram doctrinam ſimpliciter melius

Digitized by Google

lius eſt, & magis meritorium, quam impendere particularem curam, niſi in caſu neceſſitatis. *quol.* 1. *qu.* 7. *art.* 14.
Dupliciter aliquid accipitur ut accidens præter rationem rei. *quol.* 2. *qu.* 2. *art.* 4.

E

Eccleſia eadem quæ nunc, & quæ Apoſtolorum tempore. *quol.* 12. *qu.* 13. *art.* 21.
Eccleſia primitiva quomodo aurum non habebat. *ibid.*
Eccleſiæ primitivæ alius ſtatus, ſed tamen eadem. *ibid.*
Eccleſia in his quæ ad matrimonium pertinent, tripliciter ſe habet. *quol.* 5. *qu.* 8. *art.* 15. *ad* 1.
Eleemoſyna quid, & quotuplex ſit, & quando cadat ſub præcepto. *quol.* 8, *q.* 26. *art.* 13.
Eleemoſyna non poteſt fieri ex rapinis. *quol.* 12. *qu.* 18. *art.* 31.
Eleemoſyna in caſu ex male acquiſitis fieri poteſt. *quol.* 12. *qu.* 18. *art.* 31.
Enuntiabile idem poteſt quandoque eſſe verum, quandoque falſum. *quol.* 4. *qu.* 9. *art.* 17.
Epiſcopatum recuſare an ſit melius, quam conſentire. *quol.* 5. *qu.* 11. *art.* 22.
Epiſcopatum appetere dupliciter contingit. *quol.* 5. *qu.* 11. *art.* 22.
Epiſcopatum bonum deſiderare quomodo intelligitur. *quol.* 1. *qu.* 11. *art.* 22.
Epiſcopatum appetere aliquando bonum, aliquando malum eſt, *ibid.*
Epiſcopus non peccat, ſi zelo caritatis dat beneficium bono, & prætermittit meliorem. *quol.* 6. *qu.* 5. *art.* 9.
Eſſe ſubſtantiale rei non eſt accidens. *quol.* 12. *qu.* 5. *art.* 6.
Eſſe eſt proprius effectus Dei. *ibid.*
Eſſe, & eſſentia in ſolo Deo idem ſunt. *ibid.*
Eſſe dupliciter conſideratur. *quol.* 9. *qu.* 2. *art.* 3.
Eſſe dupliciter alicui tribuitur. *ibid.*
Eſſe ſpecificatum eſt per vivere. *ibid.*
Eſſe eſt id quo fundatur unitas ſuppoſiti. *ibid.*
Eſſentia divina non eſt quid determinatum ratione limitationis, ſed ratione diſtinctionis. *quol.* 7. *qu.* 1. *art.* 1.
Æternitas Latine, & ævum Græce idem eſt. *quol.* 15. *qu.* 4. *art.* 7.
Ævum ſecundum quoſdam habet prius, & poſterius. *quol.* 10. *qu.* 2. *art.* 4.
Ævo aliquid tribuitur dupliciter. *ibid.*
Excommunicatus ſeparatur a communione fidelium, non autem hominum, niſi per accidens. *quol.* 11. *qu.* 8. *art.* 9.
Cum excommunicato communicare directe, eſt peccatum mortale. *ibid.*
Excommunicati quando ſunt vitandi, & quando cum illis participare non debemus. *quol.* 4. *qu.* 8. *art.* 14.
Exempla Chriſti pertinent ad perfectum obiectum præceptorum. *quol.* 1. *qu.* 12. *art.* 24.

F

Fama non eſt homini neceſſaria propter ſe ipſum, ſed propter proximum. *quol.* 10. *qu.* 6. *art.* 13.
Famæ contemptus aliquando laudabilis, aliquando vitioſus. *quol.* 10. *qu.* 6. *ar.* 15.
Famam appetere propter proximum caritatis eſt. *quol.* 10. *qu.* 6. *art.* 13.
Famam contemnere ratione ſui, humilitatis eſt. *ibid.*
Feſtum conceptionis B. Virginis celebratur in Eccleſia, ſed ratione ſanctificationis. *quol.* 6. *qu.* 5. *art.* 7.
Filius in divinis quomodo habeat unam tantum filiationem, & non duas filiationes. *quol.* 1. *qu.* 2. *art.* 2.
Filius illegitimus damnum incurrere dicitur duobus modis, uno, quia non admittitur ad actus legitimos, alio, quia non ſuccedit in hereditate paterna. *ibid.*
Filius illegitimus quomodo poſſit legitimari. *ibid. art.* 3.
Filius qualiter a Patre diſtinguatur, & qualiter a Spiritu ſancto. *quol.* 4. *qu.* 4. *art.* 7.
Filii, & alii domeſtici tenentur obedire patrifamilias in his quæ pertinent ad diſpenſationem domus. *quol.* 2. *qu.* 5. *ar.* 9.
Forma mixtionis dupliciter intelligi poteſt. *quol.* 10. *qu.* 1. *art.* 3.
Fruitio in paſſione aliquo modo perveniebat ad eſſentiam animæ Chriſti, & aliquo modo non. *quol.* 7. *qu.* 2. *art.* 1.
Fruitio licet uno modo non pervenerit in paſſione ad eſſentiam animæ Chriſti, non ſequitur quod fruitio fuerit imperfecta in Chriſto. *ibid.*

G

Generatio æterna filii Dei declaratur. *quol.* 1. *qu.* 2. *art.* 2.
Gloriam ſanctorum videri dupliciter contingit. *quol.* 8. *qu.* 6. *art.* 7.

Glo-

Digitized by Google

Gloria non poterit videri a damnatis poſt diem iudicii, quocumque modo conſideretur. *ibid.*
Gloriæ ſanctorum damnati erunt memores. *ibid.*
Gratia quomodo cauſetur a Deo in anima. *quol.* 4. *qu.* 6. *art.* 9.
Gratiam, quamdiu durat in anima, operatur cauſans eam, non tamen ita, quod faciat ſemper novam gratiam. *quol.* 4. *qu.* 6. *art.* 9.

H

Habitus ſcientiæ acquiſitæ remanent poſt hanc vitam. *quol.* 12. *qu.* 9. *ar.* 13.
Habitus ſcientiarum acquiſitarum deſtruentur quoad aliquid poſt hanc vitam. *ibid.*
Hæreticis non eſt communicandum. *quol.* 10. *qu.* 7. *art.* 15.
Hæreticis communicare interdum non eſt peccatum. *ibid.*
Hæreticis non eſt mors infligenda in caſu. *ibid.*
Hæreticis, qui ad Eccleſiam redeunt, concedendus eſt introitus. *ibid.*
Hæretici in Eccleſiam redeuntes poſſunt interdum ad dignitates recipi eccleſiaſticas. *ibid.*
Homicidium numquam eſt licitum, licet hominem occidere licitum interdum ſit. *quol.* 8. *qu.* 6. *art.* 15.
Homo, & humanitas differunt per modum totius, & per modum partis. *quol.* 9. *qu.* 2. *art.* 2.
Homo reſurget idem numero. *quol.* 11. *q.* 6. *art.* 6.
Hominis principia eſſentialia corpus ſunt, & anima. *ibid.*
Homo reſuſcitatus naturam mortalem ex ſe habebit. *ibid.*
Homo potuit peccare, etiamſi in prima tentatione non peccaſſet, & filii eius poterant peccare, etiamſi pater non peccaſſet. *quol.* 5. *qu.* 5. *art.* 8.
Homo poteſt requirere ut aliquis ſtatum ſuum poſt mortem manifeſtet. *quol.* 3. *qu.* 9. *art.* 23.
Homo per liberum arbitrium quomodo non poſſit adimplere legem, & vitam æternam mereri ſine auxilio Dei. *quol.* 1. *qu.* 5. *art.* 7.
Homo aſſimilatur maiori mundo. *quol.* 4. *qu.* 2. *art.* 3.
Hominis compoſitio. *quol.* 2. *qu.* 2. *art.* 3.
Honor duplex. *quol.* 10. *qu.* 6. *art.* 12.
Honor qui virtuti debetur, nulla poteſt emi pecunia. *ibid.*
Honor dupliciter alicui exhiberi poteſt. *ibid.*

I

Idea pluraliter dicitur in divinis, & non ſingulariter, quia hoc nomen eſt impoſitum ad ſignificandum reſpectum ad creaturam. *quol.* 4. *qu.* 1. *art.* 1.
Idea exemplar, vel principium cognitionis dicitur. *ibid.*
Idea exemplar, & ratio dicitur reſpectu productionis, & cognitionis. *ibid.*
Idea in Deo eſt, ſicut quod intelligitur, ideo divinæ ſimplicitati, quod multa intelligat, non repugnat. *ibid.*
Ideæ per prius reſpiciunt naturam, & ſpeciem, quam individua. *quol.* 8. *qu.* 1. *art.* 2.
Ieiunando nimis, vel vigilando homo poteſt peccare. *quol.* 5. *qu.* 9. *art.* 18.
Ignis corporeus agit in animam ſeparatam non virtute propria, ſed inquantum eſt inſtrumentum divinæ iuſtitiæ. *quol.* 2. *qu.* 7. *art.* 13.
Ignorantia non ſemper excuſat a toto, ſed a tanto. *quol.* 1. *qu.* 9. *art.* 19.
Immenſitas non excludit pluralitatem, niſi ſecundum quod tollit determinationem. *quol.* 7. *qu.* 3. *art.* 6.
Impedimentum boni operis directe virtuti contrariatur. *quol.* 3. *qu.* 5. *art.* 1.
Inducere aliquem ad iurandum, quod religionem non intret, grave eſt peccatum. *quol.* 3. *qu.* 5. *art.* 14.
Indulgentiam qui recipere vult, requiritur, ut ſit in ſtatu caritatis. *quol.* 2. *q.* 8. *art.* 16.
Infinitum duplex, & utrumque definitur. *quol.* 9. *q.* 1. *art.* 1.
Infinitum per ſe repugnat ei quod eſt in actu. *ibid.*
Infinitum per accidens invenitur in potentia. *ibid.*
Infinitum in actu poteſt facere Deus. *ibid.*
Infinitum poteſt dici & ſecundum formam, & ſecundum materiam. *quol.* 3. *qu.* 2. *art.* 3.
Intellectus quare non poteſt plura ſimul intelligere per diverſas ſpecies. *quol.* 7. *qu.* 7. *art.* 2.
Intellectus agens facit phantaſmata intelligibilia. *quol.* 8. *qu.* 2. *art.* 3.
Intellectus noſter non poteſt plura ſimul actu intelligere, niſi quæ per unam ſpeciem cognoſcit. *quol.* 7. *qu.* 1. *art.* 2.
Iudicium erit futurum in terra, & non in

in cælo. *quol.* 10. *qu.* 1. *art.* 2.
Iudicium nedum electorum, ſed & reproborum erit *ibid.*
Iudicium ordinatur ad retributionem præmiorum. *ibid.*
Iudicium eſt duplex, ſicut præmium. *ibid.*
Iudicium competit Chriſto reſpectu humanitatis. *ibid.*
Iudicium fiet in valle Ioſaphat. *ibid.*
Iudicium aliud eſt, quod Chriſto competit ratione divinitatis. *ibid.*
Iudicium eſt duplex. *quol.* 2. *qu.* 1. *art.* 10.
Iuramentum in caſu ſervari non debet. *quol.* 12. *qu.* 14. *art.* 13.
Iuramentum obligans debet habere iudicium, iuſtitiam, & veritatem. *ibid.*
Iuramentum illicitum non tenetur homo obſervare, nec obligationem illicitam. *quol.* 3. *qu.* 3. *art.* 17.
Iuramenti obligatio tripliciter poteſt ſe habere. *quol.* 5. *qu.* 13. *art.* 47.
Iuſtitiæ actus eſt unicuique reddere, quod ſibi debetur. *quol.* 5. *qu.* 9. *art.* 7.
Iuſtitiæ medium quomodo accipitur. *quol.* 6. *qu.* 5. *art.* 10.
Iuvenes inducere ad religionem voto, vel iuramento licet, niſi in caſu. *quol.* 3. *qu.* 5. *art.* 11.
Iuvenes habentes legitimam ætatem poſſunt ſe voto, vel iuramento obligare. *ibid.*

L

LAbor manuum ſtudio contrariatur. *quol.* 7. *qu.* 7. *art.* 18.
Labor Apoſtoli fuit ſupererogationis. *ibid.*
Labor manuum prædicatoribus contrariatur. *ibid.*
Labor manuum in caſu obligat omnes. *ibid.*
Labor manuum interdum in præcepto. *ibid.*
Labor manuum non obligat omnes. *quol.* 7. *qu.* 7. *art.* 17.
Labor manuum magis religioſos quam ſæculares obligat. *ibid.*
Labor manuum non obligat eos qui ſpiritualibus vacant operibus. *quol.* 7. *q.* 7. *art.* 18.
Laus aliquorum in ſcripturis dupliciter. *quol.* 8. *qu.* 9. *art.* 13.
Lineas duas naturales eſſe infra duo puncta impoſſibile naturaliter, non autem miraculoſe. *quol.* 1. *qu.* 10. *art.* 22.
Luciferum non fuiſſe ſupremum angelorum dicitur ab aliquibus. *quol.* 5. *qu.* 4. *art.* 7.
Lumen gloriæ ad quid ſit neceſſarium. *quol.* 7. *qu.* 2. *art.* 1.

M

MAgicæ ſcientiæ uſus eſt prohibitus. *quo.* 4. *qu.* 9. *art.* 16.
Malum aliquando voluntarium, aliquando non. *quol.* 4. *qu.* 7. *art.* 10.
Malum, ſeu peccatum minime committit homo, cum a propria excuſatur conſcientia. *ibid.*
Malum non opponitur divinæ eſſentiæ, bene quidem effectui divinæ eſſentiæ. *quol.* 11. *qu.* 2. *art.* 2.
Malum nullam habet ſimilitudinem in Deo. *ibid.*
Malum eſt præter intentionem, & voluntatem. *quol.* 8. *qu.* 6. *art.* 16.
Martyrium non cadit ſub præcepto, ſed habere animum paratum ad martyrium in caſu cadit ſub præcepto. *quol.* 4. *qu.* 10. *art.* 10.
Martyrio aliquis abſque perfecta caritate poteſt ſe offerre, ſed non ſic prompte, & delectabiliter. *quol.* 4. *q.* 10. *ar.* 19.
Matrimonium non poteſt eſſe inter Chriſtianum, & Iudæam ab eo baptizatam. *quol.* 6. *qu.* 3. *art.* 5.
Matrimonium eſt quaſi quoddam pactum, quo per matrimonium unus tradit poteſtatem ſui corporis alteri. *quol.* 11. *qu.* 9. *art.* 10.
Matrimonii impedimentum. *ibid.*
Matrimonium impeditur per maleficia. *ibid.*
Matrimonium impeditur per diabolum, quia diabolus eſt fortior matrimonio. *ibid.*
Matrimonium impeditur frigiditate. *ibid.*
Matrimonium impeditur maleficio. *ibid.*
Matrimonium contractum ſolvit frigiditas, & impedit contrahendum. *quol.* 11. *qu.* 8. *art.* 10.
Matrimonii cauſa eſt conſenſus per verba de præſenti. *quol.* 5. *qu.* 8. *art.* 5.
Melius eſt feciſſe, quam incepiſſe bonum, redire de cruce, quam ire ad crucem. *quol.* 5. *qu.* 7. *art.* 14.
Mendacium quomodocumque fit, verbo, vel facto, vel ſcripto, ſemper eſt peccatum. *quol.* 6. *qu.* 9. *art.* 7.
Mendacii peccatum principaliter conſiſtit in intentione fallendi. *quol.* 6. *qu.* 9. *art.* 7.
Miniſtri Dei tenentur provideri in neceſſariis iure divino. *quol.* 2. *qu.* 4. *art.* 8.
Miniſtri Dei debent habere decimas. *quol.* 2. *qu.* 4. *art.* 8.

Mi-

Miracula non ſemper fiunt ad demonſtrandam gratiam eius, per quem miracula fiunt. *quol.* 3. *qu.* 4. *art.* 6.
Mortuus, quod eleemoſynæ, quas mandavit dari, retardantur, quantum ad meritum nullum detrimentum patitur, bene autem quantum ad effectum eleemoſynæ. *quol.* 6. *qu.* 8. *art.* 13.
Mundum eſſe æternum demonſtrari non poteſt, neque rationes Ariſtotelis hoc demonſtrant. *quol.* 3. *qu.* 14. *art.* 31.
Mutuo accipienti, ut redimat ſe a latronibus, debet reſtituere. *quol.* 5. *qu.* 9. *art.* 17.

N

Natura multipliciter dicitur, tamen reducitur ad unum. *quol.* 1. *q.* 5. *ar.* 4.
Natura ſecundum Boetium. *ibid.*
Natura ex determinato principio terminatur ad unum, & ex determinata materia aliquid producitur in determinata ſpecie. *ibid.*
Naturæ ordo duplex eſt. *quol.* 5. *qu.* 10. *art.* 19.
Neceſſitas, quæ non opponitur libertati. *quol.* 4. *qu.* 12. *art.* 25.
In neceſſitate omnia communia, quomodo intelligitur. *quol.* 5. *qu.* 7. *art.* 3.
Neceſſarium dupliciter. *quol.* 4. *qu.* 12. *art.* 24.
Notitia quatuor modis accipi poteſt. *quol.* 7. *qu.* 1. *art.* 4.
Notitia ſecundum quamdam conſiderationem non eſt in omnibus ſicut in ſubiecto. *ibid.*

O

Obedire prælato aliquando eſt magis meritorium, quam aliquid facere ad dictum fratris, aliquando non. *quol.* 6. *qu.* 6. *art.* 11.
Obedientia perfecta eſt ſimpliciterr in omnibus quæ non ſunt contra Deum, & regulam. *quol.* 1. *qu.* 8. *art.* 15.
Obedientia non iubet malum aliquod perpetrare, nec aliqua bona omittere. *ibid.*
Obedientia prælato debita ſe extendit ad illa ad quæ ſe extendit vis prælationis. *quol.* 2. *qu.* 5. *art.* 9.
Occaſio duplex. *quol.* 4. *qu.* 12. *art.* 23.
Operatio intellectus duplex. *quol.* 5. *qu.* 5. *art.* 9.
Opiniones de qualitate reproborum in reſurrectione. *quol.* 7. *qu.* 5. *art.* 12.
Opiniones circa compoſitionem Angelorum. *quol.* 7. *qu.* 3. *art.* 7.
Oratio pro alio facta interdum eſt maioris meriti. *quol.* 8. *qu.* 5. *art.* 8.
Orationis una conditio, ut quis pro ſe oret. *quol.* 8. *qu.* 5. *art.* 8.
Orationis valor eſt duplex. *quol.* 8. *qu.* 5. *art.* 8.

P

Papa habet poteſtatem diſpenſandi ſuper omnia quæ pertinent ad iura poſitiva, non autem ad divina. *quol.* 4. *qu.* 8. *art.* 3.
Papa poteſt diſpenſare in bigamia. *ibid.*
Papa eſt ſuper omnes. *quol.* 12. *qu.* 18. *art.* 30.
Papæ eſt determinare de his quæ ſpectant ad fidem. *quol.* 9. *qu.* 7. *art.* 16.
Papa etiam nequam prophetare poteſt. *ibid.*
Papæ iudicium in Sanctorum canonizatione non errat. *ibid.*
Papa poteſt canonizare Sanctos. *ibid.*
Paſſio Chriſti fuit neceſſaria. *quol.* 2. *qu.* 1. *art.* 2.
Paſſio una minima Chriſti ſuffeciſſet pro omni peccato. *ibid.*
Paſſio Chriſti fuit quaſi pretium, per quod liberati ſumus a ſervitute diaboli, peccati, & pœnæ. *ibid.*
Paſſio Chriſti fuit exemplum virtutis, & ſacramentum ſalutis. *ibid.*
Pater debet filio non ſolum educationem, ſed etiam diſciplinam. *quol.* 2. *qu.* 5. *ar.* 9.
Pater eodem Verbo dicit ſe, & creaturam, quia quidquid Pater ſcit, totum unico ſuo Verbo dicit. *quol.* 4. *qu.* 4. *art.* 6.
Pater in generatione animalium ſemper eſt agens, materia vero a matre miniſtrata, eſt ſicut patiens. *quol.* 5. *qu.* 5. *ar.* 8.
Peccare in Spiritum ſanctum quomodo eſt irremiſſibile. *quol.* 2. *qu.* 8. *art.* 15.
Peccatum in Spiritum ſanctum quid. *quol.* 4. *qu.* 8. *art.* 15.
Peccatum dupliciter eſt occultum. *quol.* 4. *qu.* 8. *art.* 12.
Peccatum vere occultum ſubditus ſciens non tenetur obedire præcipienti revelare. *quol.* 4. *qu.* 8. *art.* 12.
Peccatum plene non remittitur, niſi per abſolutionem ſacerdotis, aliquando per votum virtute clavium. *quol.* 4. *qu.* 7. *ar.* 10.
Peccatum mortale conſiſtit in averſione a Deo. *quol.* 4. *qu.* 11. *art.* 22.
Peccatum originale abolètur per gratiam Chriſti in baptiſmo, remanet tamen quantum ad corruptionem fomitis in carne. *quol.* 6. *qu.* 9. *art.* 13.
Peccatum originale traducitur per traductionem ſeminis. *quol.* 12. *qu.* 21. *art.* 34.

Pec-

Peccatum originale non attingit perſonam. *ibid.*

Peccatum ex parte actus eſt aliqua natura. *quol.* 1. *qu.* 9. *art.* 17.

Peccati morbus per contritionem extinguitur. *quol.* 1. *qu.* 6. *art.* 11.

Peccato veniali non debetur pœna per ſe, ſed per accidens. *quol.* 1. *qu.* 7. *art.* 14.

Peccata, quæ ſunt contra præcepta primæ tabulæ, ſecundum ſuum genus ſunt graviſſima in genere peccatorum, & graviora peccatis, quæ ſunt contra præcepta ſecundæ. *quol.* 5. *qu.* 10. *art.* 20.

Peccator eſt debitor alicuius ſatisfactionis dupliciter. *quol.* 3. *qu.* 3. *art.* 28.

Perfectio, & ſtatus perfectionis quomodo differant. *quol.* 3. *qu.* 6. *art.* 17.

Perfectionis maioris eſt conſervare puritatem inter pericula quam extra. *quol.* 3. *qu.* 6. *art* 17.

Ad perfectionem virginitatis tria requiruntur. *quol.* 6. *qu.* 10. *art.* 18.

Perfectus dicitur aliquis dupliciter. *quol.* 1. *qu.* 7. *art.* 14.

Perfectos viros in iniuriis perſonalibus decet omnia ſufferre; non autem debent ſufferre Dei iniurias, nec uſque ad auditum. *quol.* 5. *qu.* 13. *art.* 26.

Perfectus aliquis quomodo dicitur. *quol.* 3. *qu.* 6. *art.* 17.

Perfecti viri dupliciter impugnari poſſunt. *quol.* 5. *qu.* 13. *art.* 26.

Periurium eſt gravius peccatum quam homicidium. *quol.* 1. *qu.* 9. *art.* 18.

Petrus peccavit mortaliter negando Chriſtum. *quol.* 9. *qu.* 7. *art.* 14.

Petrus negando Chriſtum negavit fidem. *ibid.*

Petrus negando Chriſtum commiſit mendacium, periurium, blaſphemiam, & perſeverantiam in peccato. *quol.* 9. *qu.* 7. *art.* 16.

Pœna poteſt totaliter dimitti. *quol.* 2. *qu.* 9. *art.* 16.

Pontifex habet poteſtatem diſpenſandi theſaurum Eccleſiæ. *quol.* 2. *qu.* 8. *art.* 16.

Potentia ſenſitiva dupliciter reducitur in actuum per ſimilitudinem ſenſibilium. *quol.* 7. *qu.* 1. *art.* 2.

Potentia ſenſitiva ſolum in generali plura ſentire dicitur. *quol.* 7. *qu.* 1. *art.* 2.

Præceptum quid. *quol.* 5. *qu.* 10. *art.* 19.

Præceptum affirmativum obligat loco, & tempore. *quol.* 10. *qu.* 5. *art.* 9.

Præceptum in caſu contrariatur conſilio. *ibid.*

Præceptum non obligat eum qui ſine peccato mortali in ſæculo vivere non poteſt. *ibid.*

Præceptum legis naturæ duplex. *quol.* 7. *qu.* 7. *art.* 17.

Præceptum importat rationem debiti, debitum eſt duplex. *quol.* 5. *qu.* 10. *ar.* 19.

Præcepta ſunt priora conſiliis naturaliter ordine perfectionis. *quol.* 5. *qu.* 10. *ar.* 19.

Præcepta legis ſunt doctrina ad perfectam virtutem. *quol.* 2. *qu.* 5. *art.* 10.

Prædeſtinatio eſt certa, & infallibilis. *quol.* 11. *qu.* 3. *art.* 3.

Prædeſtinatio non ponit neceſſitatem. *ibid.*

Prædeſtinatio præſcientiam, & dilectionem Dei præſupponit. *ibid.*

Prædeſtinatio habet duas cauſas. *ibid.*

Prædeſtinationis cauſa alia neceſſaria, alia contingens. *ibid.*

Prædeſtinationis liberum arbitrium eſt cauſa. *ibid.*

Prædeſtinatio ex tribus certitudinem habet. *quol.* 12. *qu.* 3. *art.* 3.

Prædeſtinationis effectus contingens. *ibid.*

Prædicator, vel doctor, qui ſemper propter humanam gloriam docuit, vel prædicavit, per pœnitentiam non recuperat aureolam. *quol.* 5. *qu.* 12. *art.* 24.

Prædicator, qui falſo, vel confuſe prædicavit, vel docuit, tenetur ſuam doctrinam revocare, vel declarare. *quol.* 5. *qu.* 12. *art.* 25.

Prædicatori aliquando licet habere oculum ad temporalia, aliquando non. *quol.* 2. *qu.* 6. *art.* 12.

Prædicatores non poſſunt prædicare, & Dei verbum annuntiare propria auctoritate. *quol.* 12. *qu.* 12. *art.* 29.

Prælatus, qui dat beneficium eccleſiaſticum alicui ſuo conſanguineo, vel amico ſine recompenſatione, non habet intentionem ſimoniacam. *quol.* 5. *qu.* 1. *ar.* 23.

Prælatus Eccleſiæ aliquando poteſt committere curam Eccleſiæ ſuo conſanguineo, ſi idoneus eſt. *quol.* 4. *qu.* 8. *ar.* 15.

Prælatus non poteſt ſubditum ſuum ab adminiſtratione removere propter aliquid quod ab eo in confeſſione audivit. *quol.* 5. *qu.* 7. *art.* 13.

Prælatus ratione ſui interdum non eſt honorandus, bene quidem ſemper reſpectu muneris. *quol.* 8. *qu.* 4. *art.* 7.

Prælationem appetere peccatum eſt. *quol.* 2. *qu.* 6. *art.* 9.

Præſciti poſſunt demereri. *quol.* 5. *qu.* 1. *ar.* 2.

Primus motus ſemper eſt peccatum veniale, &, ſi ſequitur iudicium rationis, poterit eſſe peccatum mortale. *quol.* 4. *qu.* 11. *art.* 21.

Primum in intentione ultimum eſt in executione. *quol.* 8. *qu.* 1. *art.* 2.

Primi motus infidelium non ſunt pecca-

ta

ta mortalia. *quol.* 4. *qu.* 11. *art.* 22.

Pueri non exercitati in præceptis ſunt recipiendi ad ingreſſum religionis, obligandi aliquando voto, vel iuramento, vel beneficiis alliciendi. *quol.* 4. *qu.* 12. *art.* 23.

Pueri Iudæorum ac aliorum infidelium non habentes uſum rationis non ſunt baptizandi invitis parentibus. *quol.* 2. *qu.* 4. *art.* 7.

Q

QUantitas ſenſibilis poteſt eſſe per miraculum etiam abſque ſubiecto. *quol.* 3. *qu.* 4. *art.* 10.

Quomodo intelligantur verba: Non ſunt facienda mala, ut eveniant bona. *quol.* 3. *qu.* 5. *art.* 11.

R

RAchelis amplexus quid ſignificet. *quol.* 4. *qu.* 12. *art.* 23.

Relationes in divinis quæ. *quol.* 1. *qu.* 1. *ar.* 2.

Religio per arborem ſicomorum intelligitur. *quol.* 4. *qu.* 12. *art.* 23.

Religionis ſtatus eſt ſchola pœnitentiæ. *quol.* 4. *qu.* 12. *art.* 23.

Religioſus ſine licentia ſui ſuperioris non poteſt clauſtrum exire ad ſubveniendum parentibus, ſi eſt extra clauſtrum, poteſt remanere, & miniſtrare parentibus, ſi per alium ſubvenire non poteſt. *quol.* 3. *qu.* 6. *art.* 16.

Religioſus non tenetur revelare peccatum fratris, & ſui prælati, niſi in caſu. *quol.* 1. *qu.* 8. *art.* 16.

Religioſus non tenetur obedire prælato ſuo contra Deum, aut regulam. *quol.* 10. *qu.* 5. *art.* 16.

Religioſus in quibus ſuo teneatur obedire prælato. *ibid.*

Religioſus ſupponitur prælato ſuo per votum obedientiæ quantum ad generalem diſpoſitionem vitæ ſuæ. *ibid.*

Religioſus comedendo carnes non peccat, niſi in caſu. *quol.* 1. *qu.* 9. *art.* 20.

Religioſi, & Epiſcopi ſine differentia ſunt in ſtatu perfectionis. *quol.* 3. *qu.* 6. *art.* 17.

Religioſi, ſi commiſſionem, vel diſpenſationem habent, poſſunt meritorie eleemoſynam facere. *quol.* 3. *qu.* 6. *art.* 15.

Religioſi ſunt maioris perfectionis, quam presbyteri parochiales. *quol.* 3. *qu.* 6. *ar.* 17.

Res una numero non poteſt eſſe in rebus materialibus ſimul plura in actu, ſed plura in potentia, ſicut idem aer eſt ſimul aqua, & ignis. *quol.* 7. *qu.* 1. *art.* 1.

S

SAcerdos euchariſtiam peccatori dicenti ſe confeſſum eſſe, & abſolutum, denegare non debet, niſi quem novit excommunicatum. *quol.* 5. *qu.* 6. *art.* 12.

Sacerdos degradatus conſecrare, & baptizare poteſt. *quol.* 12. *qu.* 11. *art.* 17.

Sacerdos curam animarum non habens abſolvere non poteſt. *ibid.*

Sacerdos numquam debet confeſſionem revelare. *quol.* 12. *qu.* 11. *art.* 18.

Sacerdos revelans confeſſionem eſſet ſacrilegus. *ibid.*

Sacerdos nullo pacto debet communicare, ſciens unum eſſe peccatorem obſtinatum, cum una hoſtia non conſecrata. *quol.* 5. *qu.* 6. *art.* 12.

Sacerdos non debet denegare ſacramentum peccatori qui ſe præſentat. *ibid.*

Sacramenta aliquando agunt ſecundum quod ſunt in voto, ſed plenius, quando actu exhibentur. *quol.* 4. *qu.* 7. *ar.* 10.

Sacramenta virtutem habent ſanctificandi. *quol.* 12. *qu.* 10. *art.* 16.

Sacramenta duplicem habent virtutem. *ibid.*

Sacramenta vim habent operandi effectum in animam. *ibid.*

Sacramenta veteris legis per fidem credentium in Chriſtum venturum iuſtificabant. *ibid.*

Sacramenta dupliciter operantur. *quol.* 4. *qu.* 7. *art.* 10.

Salomon, & Inſias a pueritia ad regnum ſunt aſſumpti. *quol.* 5. *qu.* 11. *art.* 22.

Sanctus Matthæus ſtatim vocatus eſt ad ſtatum perfectionis, non autem ad Apoſtolatum. *quol.* 5. *qu.* 11. *art.* 21.

Sancti in patria vident divinam eſſentiam. *quol.* 10. *qu.* 8. *art.* 1.

Sancti ex hoc beati ſunt, quia vident Deum per eſſentiam. *ibid.*

Sancti vident divinam eſſentiam attingendo, & non comprehendendo. *ibid.*

A Sanctis omnia quæ dicta ſunt, a divino dicta Spiritu. *quol.* 12. *qu.* 17. *ar.* 28.

Sanguis Chriſti totus in paſſione eius effuſus reſurrexit cum eo, qui autem habetur in quibuſdam Eccleſiis, fluxit ex quadam imagine. *quol.* 5. *qu.* 3. *art.* 5.

Satisfactio voluntaria eſt ſacramentalis. *quol.* 3. *qu.* 13. *art.* 28.

Scientia Dei eſt factiva, & cognoſcitiva omnium bonorum, malorum vero cognoſcitiva, non cauſativa. *quol.* 1. *qu.* 1. *art.* 2.

Scien-

Digitized by Google

Scientiam, vel notitiam quarumcumque rerum ſive bonarum, ſive malarum appetere, eſt bonum in genere, ſed tamen ſecundum diverſas circumſtantias additas poteſt eſſe bonum, vel malum. *quol.* 4. *qu.* 9. *art.* 16.
Scripturæ dupliciter manifeſtantur. *quol.* 7. *qu.* 6. *art.* 14.
Scripturæ veritas cum difficultate manifeſtatur. *ibid.*
Senarius numerus ſecundum naturam eſt creatura, ſecundum eſſe eſt creator, & idem quod eſſentia divina. *quol.* 8. *qu.* 1. *art.* 2.
Simonia non eſt maximum peccatum ſimpliciter. *quol.* 1. *qu.* 10. *art.* 20.
Species vini in ſacramento altaris poteſt alteri liquori commiſceri. *quol.* 10. *qu.* 1. *art.* 3.
Speciebus ſi additur liquor, quandoque eas corrumpit. *ibid.*
Status ſæcularium periculoſior eſt ſtatu religionis, *quol.* 3. *qu.* 5. *art.* 13.
Subſtantia dicitur dupliciter etiam in Chriſto. *quol.* 3. *qu.* 2. *art.* 4.
Summum in vita humana dupliciter accipitur. *quol.* 5. *qu.* 11. *art.* 21.

T

TEſtamentum vetus figura fuit novi, vetus ſimul, & novum figura ſunt cæleſtium. *quol.* 7. *qu.* 6. *art.* 15.
Tunc ſolum aliquod bonum eſſet prætermittendum propter conſequens malum, quando malum conſequens eſſet multo maius quam bonum. *quol.* 3. *qu.* 12. *ar.* 11.

V

VEnditio iuſta quid eſt. *quol.* 2. *qu.* 2. *art.* 10.
Venditor tenetur iuſtam venditionem facere, non autem venditionem liberalem. *quol.* 2. *qu.* 5. *art.* 10.
Verbum cordis importat quoddam procedens a mente, ſive ab intellectu. *quol.* 5. *qu.* 5. *art.* 9.
Verbum divinum relationem importat ad creaturam non ratione relationis, ſed ratione naturæ, quam includit. *quol.* 2. *qu.* 4. *art.* 6.
Verbum cordis non eſt ſpecies intelligibilis. *quol.* 5. *qu.* 5. *art.* 9.
Veritas omnibus fortior. *quol.* 12. *qu.* 14. *art.* 22.
Verum aliquid dicitur eſſe dupliciter. *quol.* 3. *qu.* 2. *art.* 5.
Veſtibus pretioſis uti debent perſonæ communes, & publicæ ratione dignitatis. *quol.* 10. *qu.* 6. *art.* 14.
Virginitas duobus modis conſideratur. *quol.* 5. *qu.* 2. *art.* 3.
Virginitas non neceſſaria. *quol.* 4. *qu.* 12. *ar.* 24.
Virgo poteſt concipere, & incorrupta remanere naturaliter. *quol.* 6. *qu.* 10. *ar.* 18.
Virgo diva ſanctificata, ſed concepta in peccato. *quol.* 6. *qu.* 5. *art.* 7.
Virtus, qualitercumque accipiatur, ſignificat potentiæ complementum. *quol.* 4. *qu.* 2. *art.* 2.
Virtutis actus eſt duplex. *quol.* 4. *qu.* 2. *art.* 2.
Viſio intellectiva habet eſſe per triplex medium. *quol.* 7. *qu.* 1. *art.* 1.
Unitas prædicatur de Deo ſecundum remotionem tantum, *quol.* 10. *qu.* 1. *art.* 1.
Voluntas Dei eſt principium totius entis. *quol.* 12. *qu.* 3. *art.* 3.
Voluntatis eſt imperare. *quol.* 9. *qu.* 5. *art.* 12.
Vovere eſt actus latriæ, ſeu religionis. *quol.* 3. *qu.* 5. *art.* 12.
Votum ſolemne continentiæ impedit matrimonium contrahendum, ſed & contractum impedit matrimonium, *quol.* 10. *qu.* 6. *art.* 11.

Indicis Quodlibetalium Queſtionum Divi Thomæ finis.

Digitized by Google

11·1.71
Fr. 451:1

489

Digitized by Google

005658907